

STUDIA
WŁOCŁAWSKIE

T. 21



TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
WE WŁOCŁAWKU

WŁOCŁAWSKIE STUDIA

T. 21



Teologiczne Towarzystwo Naukowe
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku

Włocławek 2019

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 (Uniwersytet Katolicki, Porto)

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 (UKSW); ks. dr hab. Wojciech Frątczak (UMK); ks. dr hab. Krzysztof Graczyk (Smólnik); ks. dr hab. Janusz Gręźlikowski, prof. UKSW; ks. dr hab. Wojciech Hanc, prof. UKSW; ks. dr hab. Tomasz Kaczmarek (UMK); ks. dr hab. Waldemar Karasiński (UMK); bp prof. dr hab. Jacek Kiciński (PWT Wrocław); ks. prof. dr Dariusz Kowalczyk (Papieski Uniwersytet Gregoriański, Rzym); 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. Jan Przybyłowski (UKSW); ks. dr hab. Piotr Roszak (Uniwersytet Nawaryjski, Hiszpania); ks. dr hab. Kazimierz Skoczylas (UMK); ks. dr hab. Henryk Sławiński, prof. UJPII; o. prof. dr hab. Zbigniew Suchecki (Papieski Uniwersytet Antonianum, Rzym); ks. prof. dr hab. Janusz Szulist (UMK); ks. prof. dr Jose Ramon Villar (Uniwersytet Nawaryjski, Hiszpania); ks. dr hab. Zbigniew Zarembski, 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 Index Copernicus, PBN, CEJSH, BazHum

Pismo znajduje się w wykazie czasopism punktowanych MNiSW

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


Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku
ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek; tel. 505 615 430

INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL

PBN
Polska Bibliografia Narodowa

CEJSH

BazHum



Księdzu Doktorowi Habilitowanemu
Profesorowi UKSW

JANUSZOWI GREŻLIKOWSKIEMU

Wieloletniemu Profesorowi
Wyższego Seminarium Duchownego
we Włocławku,

Kierownikowi Zakładu Historii Prawa Kanonicznego
na Wydziale Prawa Kanonicznego

Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego,

Wykładowcy na Wydziale Teologicznym

Uniwersytetu M. Kopernika w Toruniu

oraz Oficjałowi

Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej

z okazji 65. rocznicy urodzin
niniejszy tom

„Studiów Włocławskich”

dedykują

redakcja i współpracownicy

8



WIESŁAW ALOJZY MERING

Biskup Włocławski

SŁOWO WSTĘPNE BISKUPA WŁOCŁAWSKIEGO WIESŁAWA ALOJZEGO MERINGA

Z radością i satysfakcją pragnę uczcić piękny Jubileusz Księdza Profesora Janusza Gręźlikowskiego.

W środowisku włocławskim – cieszącym się chlubną historią, jednym z najstarszych Seminarium Duchownych w Polsce, a także prężnym ośrodkiem naukowo-pastoralnym – miejsce zajmowane przez księdza Janusza jest zupełnie wyjątkowe.

Najpierw ze względu na duszpasterskie pasje Księdza Profesora. Pełnił wszystkie prawie stanowiska w Kurii Biskupiej i obowiązki swoje wypełniał starannie, obowiązkowo i chętnie. Był, jako urzędnik, znakomitą pomocą dla biskupów: Henryka Józefa Muszyńskiego, Bronisława Dembowskiego, a także piszącego te słowa. Do dzisiaj zresztą nic się nie zmieniło; piękna i lojalna współpraca, chętna pomoc we wszystkich sytuacjach, które jej wymagają – to bardzo cenne zalety Księdza Prałata.

Zaczynając od praktyki kapelańskiej i kurialnej, rychło odkrył w sobie zdolności teoretyczne. Podjął zatem decyzję o kontynuowaniu studiów z prawa kanonicznego i szybko, sprawnie uzyskiwał kolejne stopnie naukowe. Związał się głównie z Uniwersytetem Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ale w licznych placówkach naukowych, w całej Polsce, zostawił ślady swojej wiedzy i kompetencji.

Chcę także podkreślić, że (a bibliografia ukaże prawdziwość tej oceny) ksiądz profesor Janusz nadal pozostaje silnie obecny we wszystkich dziedzinach duszpasterskich diecezji: nie tylko od lat kieruje pracami Sądu Biskupiego, uczy alumnów Wyższego Seminarium Duchownego,

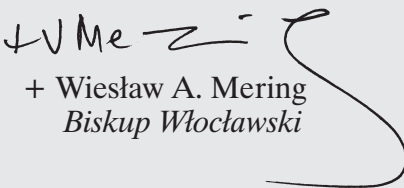
regularnie podejmuje bieżące zagadnienia w ramach formacji kapłańskiej, zawsze też służy chętnie pomocą swojemu Biskupowi w rozwiązywaniu najrozmaitszych problemów niesionych przez codzienne życie.

Właśnie łączenie wiedzy i praktyki, teorii z zaangażowaniem w codzienność – to najcenniejsze umiejętności Księdza Prałata. Jest typem teologa-kanonisty miłującego duszpasterstwo: nie odgradza się od uczestnictwa w pastoralnej trosce; przeciwnie, to jej właśnie oddaje swoją wiedzę, doświadczenie i pracowitość.

Wszystkie urzędy w diecezji wypełnia chętnie, z radością i poczuciem odpowiedzialności. Czy można się dziwić, że Biskup Diecezjalny, który wielokrotnie korzystał z rady i pomocy Księdza Wikariusza Sądowego, pragnie wyrazić swoje podziękowanie, uznanie i zapewnić o głębokim szacunku?!

Drogi Księżo Profesorze: *opera sequuntur illum* – czyny idą za Tobą. Dają piękne świadectwo Twojej pracy, talentów, osobistej kultury i godnej podziwu dobroci dla ludzi!

Niech Ci Bóg błogosławi i darzy łaską długiej, dalszej służby Kościołowi Lokalnemu!


+ Wiesław A. Mering
Biskup Włocławski

ŻYCIE I DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

KS. DR. HAB. JANUSZA GRĘŻLIKOWSKIEGO, PROF. UKSW

Rys biograficzny

Janusz Gręźlikowski urodził się 28 marca 1954 r. w Toruniu, jako syn Antoniego i Stanisławy z d. Zelik, mieszkających w Dobrzejewicach k. Torunia. W latach 1961–1969 uczęszczał do szkoły podstawowej w Dobrzejewicach. Następnie podjął naukę w IV Liceum Ogólnokształcącym im. Tadeusza Kościuszki w Toruniu. Po zdaniu matury w 1973 r., wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Tutaj zdobył podstawową formację intelektualną w zakresie filozofii i teologii. Prawa kanonicznego uczyli go ks. dr. Władysław Szafranski i ks. dr. Bolesław Cieślak, a rozwijał swoje zainteresowania w zakresie prawa kanonicznego na seminarium z prawa kanonicznego. Po sześciu latach studiów, w roku 1979 uzyskał magisterium z teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, na podstawie pracy z prawa kanonicznego pt. „Troska biskupów włocławskich o kult Boży w latach 1918–1939”, firmowanej przez ks. dr. Bolesława Cieślaka, ale napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Piotra Hemperka z KUL-u. Święcenia kapłańskie otrzymał 26 maja 1979 r. w katedrze włocławskiej z rąk biskupa włocławskiego Jana Zareby.

Kontynuacją studiów seminaryjnych ks. Gręźlikowskiego, po rocznym wikariacie w Golinie k. Konina (16 VI 1979 – 16 VI 1980), były studia specjalistyczne z prawa kanonicznego na Wydziale Prawa Kanonicznego i Nauk Prawnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w latach 1980–1983. Słuchał tam wykładów wybitnych i cenionych kanonistów, księży profesorów: Józefa Rybczyka, Walentego Wójcika, Jerzego Grzywacza, Henryka Misztala, Mariana Stasiaka, a także Wojciecha Góralskiego. Stopień magistra licencjata prawa kanonicznego otrzymał na podstawie zdanych egzaminów i pracy magisterskiej obronionej w 1979 r. na Wydziale Teologicznym KUL, która została zatwierdzona jako praca magisterska na Wydziale Prawa Kanonicznego i Nauk Prawnych KUL.

Po trzech latach studiów specjalistycznych wrócił do Włocławka i 1 lipca 1983 r. podjął, zgodnie z decyzją biskupa włocławskiego Jana Zaręby, pracę notariusza w Kurii Diecezjalnej Włocławskiej. Jednocześnie kontynuował studia doktoranckie dojeżdżając na KUL. Jego zainteresowania badawcze skupiały się na historii polskiego ustawodawstwa synodalnego i z zakresu tej tematyki podjął badania i pisanie pracy doktorskiej na temat: „Komunia święta wiernych obrządku łacińskiego w świetle polskiego ustawodawstwa synodalnego w Polsce przedrozbiorowej”, pod kierunkiem bp. prof. dr. hab. Piotra Hemperka, późniejszego rektora KUL, a jej recenzentami byli: ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski oraz ks. prof. dr hab. Jan Dudziak. Pracę doktorską obronił 7 czerwca 1984 r. i uzyskał stopień doktora nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego.

Pracując nadal w Kurii Diecezjalnej jako notariusz, 1 września 1986 r. podjął pracę dydaktyczno-wychowawczą w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku jako wykładowca prawa kanonicznego oraz rozpoczął prowadzenie seminarium naukowego z tego przedmiotu.

W 1988 r. (23 I) został powołany przez biskupa włocławskiego Henryka Muszyńskiego na obrońcę węzła małżeńskiego w Sądzie Kościelnym Diecezji Włocławskiej, będąc jednocześnie (od 2 VIII 1988) referentem gospodarczo-administracyjnym Kurii Diecezjalnej. Urząd obrońcy węzła małżeńskiego pełnił do 5 sierpnia 1989 r., kiedy to otrzymał nominację na sędziego diecezjalnego. Tego samego dnia został mianowany kapelanem i sekretarzem ówczesnego biskupa włocławskiego Henryka Muszyńskiego, późniejszego arcybiskupa metropolity gnieźnieńskiego i prymasa Polski. Jednocześnie wykładał nadal w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku oraz publikował artykuły naukowe i popularno-naukowe. Brał udział w komisji synodalnej II synodu włocławskiego, zwołanego przez biskupa Jana Zarębę, a potem – po przerwie spowodowanej śmiercią tego biskupa – realizowanego przez biskupa włocławskiego Bronisława Dembowskiego, który statuty synodalne zatwierdził w 1994 r. Po promulgacji statutów synodalnych wszedł w skład sekretariatu posynodalnego, którego celem było inicjowanie działań mających na celu poszerzanie znajomości uchwał synodalnych i wprowadzanie ich w życie, jak też interpretowanie statutów synodalnych i przedstawianie biskupowi ich wykładni do zatwierdzenia.

W roku 1991 (20 V) został mianowany wiceoficjałem Sądu Kościelnego we Włocławku przez biskupa włocławskiego Henryka Muszyńskiego, pełniąc jednocześnie posługę jego kapelana i sekretarza, a po jego przej-

ściu 25 marca 1992 r. do Gniezna – biskupa wrocławskiego Bronisława Dembowskiego (do 20 października 1992 r.). W dniu 30 czerwca 1992 r. został mianowany przez biskupa wrocławskiego Bronisława Dembowskiego wikariuszem sądowym, czyli oficjałem Sądu Kościelnego Diecezji Wrocławskiej, który to urząd pełni do dnia dzisiejszego. Podjął także pracę sędziego delegowanego w procesie beatyfikacyjnym męczenników II wojny światowej. Od 1998 r., do tej pory, jest członkiem Kolegium Konsultorów i Rady Kapłańskiej, od 2004 r. pełni funkcję cenzora ksiąg kościelnych, jest członkiem Diecezjalnej Komisji Egzaminacyjnej, od 11 stycznia 2012 r. jest członkiem Diecezjalnej Rady Liturgiczno-Pastoralnej ds. celebracji mszy w rycie trydenckim.

W uznaniu swoich zasług dla diecezji został odznaczony godnościami kościelnymi: najpierw godnością kapelana honorowego Jego Świątobliwości (1993), następnie kanonika gremialnego wrocławskiej kapituły katedralnej (2003), a wreszcie papieskiego prałata honorowego (2009). Uhonorowany został również odznaczeniami państwowymi – Złotym Krzyżem Zasługi (2002) i Medalem Komisji Edukacji Narodowej (2006), a także nagrodą „Pro Redemptione” Wydawnictwa i kwartalnika „Homo Dei” za długoletnią współpracę (2014).

Działalność dydaktyczna i naukowa

Od 1986 r. do czasu uzyskania habilitacji zasadniczą działalnością dydaktyczną ks. Gręźlikowskiego było prowadzenie wykładów z prawa kanonicznego we wrocławskim Wyższym Seminarium Duchownym. Od tego też czasu prowadzi seminarium naukowe i kieruje pracami magisterskimi alumnów wrocławskich, z których dotychczas 33 otrzymało stopień magistra teologii na Wydziale Teologicznym KUL, a 50 na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, w sumie 83 osoby. Wykładał także prawo kanoniczne na Instytucie Teologiczno-Pastoralnym dla księży diecezji wrocławskiej, w latach 1987–1992, który był w tamtym czasie kontynuacją formacji duchowo-intelektualnej młodych roczników kapłanów.

W roku 1992 podjął wykłady z prawa kanonicznego na Studium Teologii we Wrocławku oraz prowadzenie seminarium z prawa kanonicznego dla studentów świeckich, z których 25 otrzymało stopień magistra teologii na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie.

W związku z wprowadzeniem od 15 listopada 1998 r. instytucji małżeństwa konkordatowego, jako delegat biskupa wrocławskiego brał

udział w spotkaniach z kierownikami urzędów stanu cywilnego z całej diecezji i zajmował się szkoleniem duchowieństwa diecezji wrocławskiej w tym zakresie.

Od dnia 1 czerwca 2000 r. został zatrudniony na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie na stanowisku adiunkta przy Katedrze Historii Kościelnego Prawa Polskiego. Wcześniej, 5 czerwca tego samego roku, otworzył przewod habilitacyjny przedkładając Radzie Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW pracę habilitacyjną pt. *Recepcja reformy trydenckiej w diecezji wrocławskiej w świetle ustawodawstwa synodalnego* oraz swój dorobek naukowy. Kolokwium habilitacyjne odbyło się 21 listopada 2000 r., a recenzentami w przewodzie habilitacyjnym byli: ks. prof. dr hab. Jan Dudziak z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, ks. prof. dr hab. Marian Fąka z UKSW w Warszawie i ks. prof. dr hab. Henryk Misztal z KUL w Lublinie. Rada Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW uchwałą z tego samego dnia nadała ks. Januszowi Gręźlikowskiemu tytuł doktora habilitowanego nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego. Dnia 26 lutego 2001 r. Centralna Komisja do Spraw Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych w Warszawie zatwierdziła powyższą uchwałę Rady Wydziału. Od tego dnia został samodzielnym pracownikiem naukowym.

Z dniem 1 maja 2001 r. rektor UKSW powołał ks. Janusza Gręźlikowskiego na kierownika Katedry Historii Prawa na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW. Od 1 grudnia 2001 r. jest profesorem nadzwyczajnym na tymże Wydziale. Od 14 grudnia 2006 r. był kierownikiem Katedry Historii Kościelnego Prawa Polskiego, od 1 października 2014 r. – kierownikiem Katedry Historii Prawa Kanonicznego, a od 30 września 2017 r., po przeprowadzonej przez Radę Wydziału reorganizacji i zmniejszeniu liczby katedr, jest kierownikiem Zakładu Historii Prawa Kanonicznego na tymże Wydziale.

Ks. Janusz Gręźlikowski, będąc zatrudniony na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie, jednocześnie od dnia 1 października 2001 r. został zatrudniony na stanowisku adiunkta na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu (na drugim etacie), w którego struktury weszło Wyższe Seminarium Duchowne we Wrocławku. Z dniem 1 grudnia 2001 r. powołano ks. Gręźlikowskiego do pełnienia funkcji kierownika Zakładu Prawa Kanonicznego na Wydziale Teologicznym UMK. Od 1 listopada 2002 r. jest profesorem nadzwyczajnym na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu, gdzie w 2006 r.

otrzymał nagrodę indywidualną III stopnia rektora UMK za osiągnięcia w dziedzinie naukowo-badawczej za 2005 rok. Z dniem 30 września 2009 r. został zwolniony z etatowego pracownika Wydziału Teologicznego UMK i prowadzi wykłady zlecone na tymże Wydziale z zakresu prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku.

Prowadził też wykłady w Wyższej Szkole Humanistyczno-Ekonomicznej we Włocławku. Od roku 1996 prowadził wykłady zlecone z zakresu encyklopedii prawa i wstępu do prawoznawstwa oraz prawa wyznaniowego na Wydziale Ekonomii WSHE. Dnia 6 czerwca 2002 r. został zatrudniony w tej uczelni na pełnym etacie profesora nadzwyczajnego na Wydziale Administracji, prowadząc wykłady oraz seminarium licencjackie. Swoją pracę naukową w Wyższej Szkole Humanistyczno-Ekonomicznej kontynuował do 30 września 2007 r.

Od roku 2001 jest także wykładowcą prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Duchownym Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim, w ramach Wydziału Teologicznego UAM w Poznaniu.

W dorobku dydaktycznym ma dziesięciu wypromowanych doktorów: na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL – 1, na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu – 2, na Wydziale Prawa Uniwersytetu w Białymstoku – 1 i na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie – 6. Uczestniczył jako recenzent w czterech przewodach habilitacyjnych oraz był recenzentem w 25 przewodach doktorskich i trzech nostryfikacjach. Był także promotorem ok. 300 prac magisterskich na Wydziale Teologicznym KUL, na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie – oddział Włocławek, na Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu oraz na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie. Jest autorem 19 recenzji wydawniczych.

Ks. Janusz Gręźlikowski jest członkiem Stowarzyszenia Kanonistów Polskich oraz wchodzi w skład Rady Wydawniczej kwartalnika prawnohistorycznego „Prawo Kanoniczne”, wydawanego przez Wydział Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie. Od roku 1992 jest członkiem Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, a od 8 lutego 2001 r. członkiem Włocławskiego Towarzystwa Naukowego.

Dorobek naukowy

W swoim dorobku naukowym ks. prof. Janusz Gręźlikowski posiada sześć książek: *Recepcja reformy trydenckiej w diecezji włocławskiej w świetle*

ustawodawstwa synodalnego, Włocławek 2000 – rozprawa habilitacyjna; *Czy w Kościele są rozwody? Informator dla wnoszących sprawę o nieważność małżeństwa*, Włocławek 2001; *Przed nami małżeństwo. Poradnik dla pragnących zawrzeć małżeństwo*, Włocławek 2002; *Co po rozwodzie. Duszpasterze i wierni świeccy wobec małżeństw niesakramentalnych i kanonicznego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Częstochowa 2005; *Świętowanie Dnia Pańskiego*, Toruń 2005; *Ślubuję ci... miłość, wierność i uczciwość. Przewodnik dla pragnących zawrzeć sakrament małżeństwa*, Włocławek 2012.

Jest również redaktorem dwóch książek *Prawo pogrzebowe. Artykuły i przepisy prawne* (Kutno 2005) oraz *Małżeństwo i rodzina w prawie kanonicznym i w prawie polskim* (Lublin 2017), a także autorem około 500 publikacji: naukowych (178), popularno-naukowych (136), recenzji (153), sprawozdań, biogramów, haseł encyklopedycznych oraz wyroków sądowych, drukowanych w pozycjach książkowych, jak i czasopismach: „Ateneum Kapłańskie”, „Homo Dei”, „Prawo Kanoniczne”, „Ius Matrimoniale”, „Teologia i Człowiek”, „Teologia i Moralność”, „Kronika Diecezji Włocławskiej”, „Miesięcznik Diecezji Włocławskiej – Kronika”, „Niedziela”, „Przewodnik Katolicki”, „Ład Boży” i „Posłaniec Świętej Rodziny”. Jako wikariusz sądowy prowadzący Sąd Kościelny Diecezji Włocławskiej od 1992 r. jest również autorem około 1000 wyroków, jakie trybunał włocławski wydał w sprawach małżeńskich w latach 1992–2019.

Z dorobku tego ujawnia się pasja badawcza Księdza Profesora, umiejętność koncentrowania się na tym, co ważne poznawczo, dotąd niewystarczająco zbadane, docieranie do źródeł, oryginalność myśli i twórcze podejście do podejmowanych zagadnień, wreszcie wyjątkowa pracowitość. Charakterystyczne dla dorobku naukowego ks. Gręźlikowskiego jest to, że w swoich dociekaniach naukowych nie ogranicza się jedynie do jednej dziedziny prawa kanonicznego, gdyż ma świadomość wzajemnych powiązań różnych dyscyplin, w szczególności historii z prawem obowiązującym, co przejawia się w ukazywaniu i analizowaniu różnych zagadnień kanonicznych w kontekście historycznym. Ten aspekt swoich dociekań naukowych podejmował już w pracy doktorskiej i rozprawie habilitacyjnej, a potem w licznych artykułach, w których przedstawiał interesujące poznawczo wątki tematyczne, znacząco wzbogacając piśmiennictwo historyczno-prawne, nie tylko w odniesieniu do historii prawa kanonicznego.

Zainteresowania badawcze ks. Janusza Gręźlikowskiego skupiają się wokół zagadnień związanych z historią prawa kanonicznego, szczególnie synodalnego wrocławskiego, Soborem Trydenckim, prawem małżeńskim i procesowym, a także prawem osobowym i sakramentalnym oraz zagadnieniami prawno-duszpasterskimi związanymi z aktualnymi sprawami i życiem diecezji wrocławskiej.

Od chwili mianowania w 1989 r. na kapelana i sekretarza biskupa wrocławskiego, w swoich zainteresowaniach musiał uwzględniać sugestie i potrzeby biskupa wrocławskiego, pisząc na tematy odnoszące się do obowiązków, zadań i funkcji dziekanów i konferencji dekanalnych, posługi proboszczów, sprawowania sakramentów, opracowywał statuty dziekańskie diecezji wrocławskiej, jak też poruszał w swoich artykułach aktualne sprawy diecezjalne, przede wszystkim odnoszące się do spraw prawno-duszpasterskich, które publikował w organie diecezjalnym „Kronice Diecezji Wrocławskiej” i gazecie diecezjalnej „Ład Boży”.

Ks. Janusz Gręźlikowski brał udział w wielu konferencjach naukowych i sympozjach krajowych i międzynarodowych, gdzie wygłosił w sumie 19 wykładów i referatów, między innymi na konferencjach i sympozjach organizowanych przez Wydział Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie, Wydział Studiów nad Rodziną tegoż Uniwersytetu, Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL oraz Instytut Teologii Pastoralnej i Katechetyki KUL w Lublinie, Wydział Teologiczny UMK w Toruniu i Wydział Teologiczny Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wyższe Seminarium Duchowne Zgromadzenia Księży Misjonarzy w Kazimierzu Biskupim oraz Wyższą Szkołę Humanistyczno-Ekonomiczną we Wrocławku. Był także organizatorem jubileuszowej XXV konferencji naukowej połączonej z walnym zebraniem Stowarzyszenia Kanonistów Polskich w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku.

* * *

Cała działalność naukowa ks. Janusza Gręźlikowskiego oscyluje wokół zagadnień związanych z historią prawa kanonicznego, szczególnie prawa synodalnego diecezji wrocławskiej, prawa sakramentalnego, szczególnie małżeńskiego materialnego, osobowego oraz procesowego, a także wokół obowiązków i praw wiernych w Kościele, a przedstawione przez niego badania i analizy opierają się na mocnym fundamencie prawnym, kanonicznym i teologicznym. W swojej całej pracy naukowej odnosi się ks. Janusz Gręźlikowski do zależności prawa kanonicznego

od nauk teologicznych. W świetle tych zależności wskazuje, że prawo kościelne pełni w życiu wiernych rolę wtórną, gdyż nie ono pierwotnie definiuje Kościół i określa zasady pełnienia przez niego właściwej mu roli, ale nauki teologiczne formułują szeroko pojętą doktrynę, której prawo kanoniczne stara się zagwarantować właściwe miejsce i poszanowanie w życiu wspólnoty wiernych. Ksiądz Profesor mocno podkreśla, że w praktyce oznacza to, iż w tym, co odnosi się do wiary, kultu Bożego, sakramentów, obyczajów i natury Kościoła, prawo kościelne nie może wyjść poza ramy, które wypracowują nauki teologiczne. W określonym zakresie dotyczy to również takich zagadnień, jak prawo karne, prawo procesowe czy zarządzanie dobrami materialnymi Kościoła. Jak można zauważyć, również w tej materii rolę uprzedzającą refleksję prawniczą pełnią zasady teologiczno-moralne stojące u podstaw funkcjonowania każdej wspólnoty ludzkiej, takie jak prawda, sprawiedliwość, pomocniczość, solidarność, prawość, dobro wspólne i powszechne przeznaczenie dóbr. W każdym przypadku prawo kościelne pełni rolę służebną wobec dobra indywidualnego wiernych, jak i wspólnoty ludu Bożego.

Ważnym aspektem prowadzonych badań i działalności naukowej ks. Janusza Gręźlikowskiego jest kanoniczne prawo małżeńskie – materialne i procesowe. Ksiądz Profesor podejmuje analizy zagadnień związanych z kanonicznym procesem małżeńskim stawiając trudne pytania na gruncie prawa kanonicznego: jaka jest sytuacja prawna osób, które zerwały wspólnotę małżeńską, jakie są skutki pozostawania katolika w związku niesakramentalnym, jaka jest możliwość orzeczenia nieważności małżeństwa i jak przebiega kanoniczny proces małżeński? Pytania te są, w obecnym czasie, ważne i aktualne, ponieważ osób pozostających w związkach niesakramentalnych przybywa, zaś ich świadomość co do sytuacji prawnej, w której się znaleźli, jest niska, a ponadto wiedza duchownych, którzy powinni służyć radą w tym zakresie, też często nie jest zbyt pogłębiona i obszerna. Na powyższe pytania i szereg innych Ksiądz Profesor stara się odpowiadać publikując swoje prace i artykuły naukowe, jak też w sposób popularno-naukowy przybliżać ważne dla życia wiernych i duchownych zagadnienia związane z przepisami prawa kanonicznego co do możliwości prowadzenia procesu o nieważność małżeństwa.

Ks. Janusz Gręźlikowski w całym swoim dorobku naukowym także przybliży i ukazuje początki prawa kanonicznego, jego tworzenie się i rozwój w Kościele. Ukazuje również ewolucję i zmiany w normach prawa ka-

nonicznego w ciągu historii Kościoła. Przybliżenie ustawodawstwa kościelnego i analiza okresu prawa kanonicznego po Soborze Watykańskim II oraz wpływu uchwał soborowych na kształt norm prawa kanonicznego zawartych w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 r. wpłynęła na lepsze zrozumienie historii prawa kanonicznego w Polsce, źródeł poznania tego prawa, na bazie których kształtowało się i rozwijało prawo kanoniczne, jak też ukazanie kanonistycznych ośrodków dydaktyczno-naukowych, a przede wszystkim kształtowania się, rozwoju i znaczenia ustawodawstwa synodalnego w diecezji włocławskiej i w Polsce. Zagadnienie przejęcia reformy trydenckiej na grunt Kościoła w Polsce w ogólności, a na grunt polskiego ustawodawstwa synodalnego w szczególności, poruszane było już w wielu publikacjach zarówno dawniej jak i w ostatnich latach, nie dokonano jednak tego w tak obszernym zakresie i tak gruntownie, jak to uczynił ks. Janusz Gręźlikowski w swojej pracy naukowo-badawczej. Rozległa materia badań podjętych przez Księdza Profesora została przedstawiona w dwóch płaszczyznach: ogólno-kościelnej reformy trydenckiej oraz przeniesienia tejże reformy na grunt jednego z Kościołów partykularnych w Polsce, konkretnie na grunt diecezji włocławskiej, nazywanej wówczas kujawsko-pomorską.

Ks. Janusz Gręźlikowski, sprawując urząd oficjała w Sądzie Kościelnym Diecezji Włocławskiej, wykorzystując swoją wiedzę i swoje doświadczenie, dokonuje merytorycznego rozstrzygnięcia każdej sprawy małżeńskiej w sposób kolegialny w kompetentnym sądzie biskupim, według przepisanej przez Kodeks prawa kanonicznego, instrukcję *Dignitas connubii* oraz motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* procedury, która ma na celu wykazanie w drodze sędziowskiej oceny dowodów przyczyn ewentualnej nieważności zaskarżonego małżeństwa. Kanoniczny proces o nieważność małżeństwa to bardzo konkretny wyraz troski Kościoła o tych swoich wiernych, którym małżeństwo się rozpadło i pragną wyjaśnić i uregulować swoją sytuację prawną w Kościele, i tego w bardzo kompetentny sposób dokonuje Ksiądz Profesor. W tej trosce jednak sądy kościelne nie zawsze są do końca rozumiane, z jednej strony zarzuca się im, że udzielają „rozwodów” kościelnych oraz naruszają naukę Chrystusa i Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa, z drugiej strony – że są zbyt rygorystyczne, zasadnicze i niewyrozumiałe wobec osób, których małżeństwa się rozpadły, żyją w związkach niesakramentalnych i prowadzą proces o orzeczenie nieważności swego małżeństwa. Wpływa to często z niezrozumienia, czym jest małżeństwo sakramentalne, jaki ma charakter,

cele i przymioty, oraz z nieznamości nauki i ustawodawstwa Kościoła. Ks. Janusz Gręźlikowski tłumaczy to wszystko w swych publikacjach naukowych i popularno-naukowych. Warto też zaznaczyć, iż lektura publikacji Księdza Profesora umacnia czytelnika w przekonaniu co do kompetencji w podejmowaniu i omawianiu tychże tematów jako kapłana, jako oficjała Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej i wytrawnego kanonisty.

* * *

Dotychczas zostały opublikowane następujące noty biograficzne ks. Janusza Gręźlikowskiego: G. Polak, *Kto jest kim w Kościele*, Warszawa 1999, s. 108–109; *Who is who w Polsce. Encyklopedia biograficzna z życiorysami znanych Polek i Polaków*, Hübners blues Who is Who, wyd. 2 uzup., 2003, s. 1205–1206; wyd. 5 uzup., 2006, s. 1066–1067; *Złota księga nauk ekonomicznych, prawnych i ścisłych*, [Gliwice] 2005, s. 87–88; *Ludzie wizerunku ziemi dobrzyńskiej. Złota księga 2005*, Rypin 2005, s. 65–66; *Pracownicy nauki i dydaktyki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 1945–2004. Materiały do biografii*, red. S. Kalemba, Toruń 2006, s. 246; *Złota księga nauk społecznych 2014*, Gliwice 2014, s. 82; M. Krajewski, *Nowy słownik biograficzny ziemi dobrzyńskiej*, t. 1, Rypin 2014, s. 346–349; wikipedia: https://pl.wikipedia.org/wiki/Janusz_Gr%C4%99%C5%BAlikowski.

opracował ks. Krzysztof Graczyk

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA
KS. DR. HAB. JANUSZA GRĘŻLIKOWSKIEGO, PROF. UKSW

I. Książki

1. Recepcja reformy trydenckiej w diecezji wrocławskiej w świetle ustawodawstwa synodalnego, Wrocław 2000, 463 s.

Rec.: J. Borucki, AtK, 136(2000), z. 1(551) s. 173–175; B. Cieślak, StWł, 4(2001), s. 444–446.

2. Czy w Kościele są rozwody? Informator dla wnoszących sprawę o nieważność małżeństwa, Wrocław 2001, 231 s.

Rec.: J. Borucki, AtK, 137(2001), z. 2–3(555–556), s. 392–393; M. Saj, HD, 71(2001), s. 166–168.

3. Przed nami małżeństwo. Informator dla pragnących zawrzeć małżeństwo, Wrocław 2002, 239 s.

Rec.: J. Borucki, AtK, 140(2003), z. 1(563), s. 197–198.

4. Co po rozwodzie? Duszpasterze i wierni świeccy wobec małżeństw niesakramentalnych i kanonicznego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa, Częstochowa 2005, 350 s.

Rec.: J. Borucki, AtK, 146(2006), z. 2(582), s. 404–405.

5. Świętowanie Dnia Pańskiego. Ważniejsze zagadnienia prawno-teologiczne, Toruń 2005, 166 s.

Rec.: Z. Cieślak, „Prawo i Kościół”, 2(2010), s. 147–151.

6. Ślubuję Ci... miłość, wierność i uczciwość. Przewodnik dla pragnących zawrzeć sakrament małżeństwa, Wrocław 2012, 278 s.

II. Redakcja książek

7. Prawo pogrzebowe. Artykuły problemowe i przepisy prawne, red. J. Gręźlikowski, Kutno 2005, 236 s.

8. Małżeństwo i rodzina w prawie kanonicznym i w prawie polskim, red. J. Krukowski, M. Sitarz, J. Gręźlikowski, Lublin 2017, 341 s.

III. Artykuły naukowe

9. Sakrament Eucharystii w świetle nowego Kodeksu prawa kanonicznego, KDWi, 71(1988), nr 7–9, s. 197–211.

10. Przepisy prawne odnośnie ofiar mszalnych, KDWi, 72(1989), nr 1–2, s. 20–28.

11. Funkcje i zadania dziekana w świetle przepisów Kodeksu prawa kanonicznego, KDWi, 72(1989), nr 8–9, s. 207–216.

12. Prawa, obowiązki i zadania dziekana w świetle statutów dziekańskich obowiązujących w diecezji włocławskiej, KDWi, 73(1990), nr 1–2, s. 36–42.

13. Wizytacja dziekańska w świetle przepisów prawa powszechnego i diecezjalnego włocławskiego, KDWi, 73(1990), nr 3–4, s. 105–115.

14. Konferencje dekanalne w kanonicznym prawie powszechnym i diecezjalnym włocławskim, KDWi, 73(1990), nr 5–6, s. 172–179.

15. Wprowadzenie nowo mianowanego proboszcza w posługiwanie we wspólnocie parafialnej w świetle przepisów prawa powszechnego i diecezjalnego włocławskiego, KDWi, 73(1990), nr 9–10, s. 260–269.

16. Rady parafialne w prawie kanonicznym i diecezjalnym włocławskim, KDWi, 73(1990), nr 11–12, s. 337–346.

17. Sakrament chrztu w świetle przepisów Kodeksu prawa kanonicznego, KDWi, 73(1990), nr 11–12, s. 346–356.

18. Pasterska troska Kościoła o małżeństwo i czynności poprzedzające jego zawarcie w świetle przepisów prawa kanonicznego, KDWi, 74(1991), nr 1–2, s. 36–54.

19. Po śladach obecności, w: Kościół Włocławski Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II, Włocławek 1991, s. 11–27.

20. Kongresy eucharystyczne w diecezji włocławskiej, KDWi, 74(1991), nr 7–8, s. 262–274.

21. Posługa słowa Bożego w świetle przepisów Kodeksu prawa kanonicznego, KDWi, 74(1991), nr 9–10, s. 319–330.

22. Bierzmowanie sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej, KDWi, 74(1991), nr 11–12, s. 384–393.

23. Ojciec Święty Jan Paweł II a diecezja włocławska, AtK, 117(1991), z. 2(495–496), s. 202–215.

24. Czczenie dni świątecznych w świetle norm Kodeksu prawa kanonicznego, HD, 62(1992), nr 1, 15–23; toż, w: Program duszpasterski na rok 1992/93, Katowice 1992, s. 173–179.

25. Rady parafialne w prawie kanonicznym i życiu parafialnym, HD, 62(1992), nr 2–3, 90–98; toż, w: Program duszpasterski na rok 1994/95, Katowice 1994, s. 482–492.

26. Pasterska troska Kościoła o małżeństwo i czynności poprzedzające jego zawarcie w świetle instrukcji Episkopatu Polski z 1987 roku, HD, 62(1992), nr 4, s. 3–16.

27. Proboszcz pasterzem wspólnoty parafialnej, HD, 63(1993), nr 1, s. 15–30; toż, w: Program duszpasterski na rok 1994/95, Katowice 1994, s. 466–482.

28. Przechowywanie Eucharystii w świetle przepisów prawa kanonicznego, KDWł, 76(1993), nr 1–2, s. 33–48.

29. Obowiązek odprawienia Mszy św. w intencji parafian przez proboszcza, KDWł, 76(1993), nr 8–10, s. 236–243; toż, HD, 67(1997), nr 1–2, s. 61–77.

30. Karta Praw Rodziny Stolicy Apostolskiej a międzynarodowe akty praw człowieka, HD, 64(1994), nr 1, s. 11–25.

31. Kościół w Polsce i diecezja wrocławska w nowych strukturach administracyjnych, w: W służbie Kościołowi i nauce. Księga jubileuszowa dedykowana ks. prof. Stanisławowi Olejnikowi, Wrocław 1994, s. 70–80.

32. Czy w Polsce można zawrzeć ślub kościelny bez kontraktu cywilnego, HD, 64(1994), nr 2, s. 3–11; toż, „Forum Duszpasterskie, Biuletyn pastoralny” (Opole), 5(1995), nr 18, s. 46–55.

33. Wyrok Sądu Kościelnego we Wrocławku *coram* Gręźlikowski w sprawie o nieważność małżeństwa z tytułu wykluczenia istotnego elementu małżeństwa (dobra wierności – kan. 1101 § 2), *IusMatr*, 5(1994), s. 120–126.

34. Pogrzeb chrześcijański w świetle przepisów prawa powszechnego i diecezjalnego wrocławskiego, KDWł, 78(1995), nr 7, s. 315–322.

35. Małżeństwo i rodzina w świetle Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 28.07.1993, KDWł, 78(1995), nr 12, s. 529–537.

36. Troska duszpasterska Kościoła o małżeństwa niesakramentalne, HD, 66(1996), nr 1, s. 51–65.

37. Ochrona nienarodzonych w świetle doktryny i prawa kościelnego, HD, 66(1996), nr 2–3, s. 69–85.

38. Współodpowiedzialność seminarium i całego prezbiterium diecezji za formację kandydatów do kapłaństwa, *KDWł*, 79(1996), nr 3, s. 112–123.
39. Problem kary śmierci w nauczaniu Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, *KDWł*, 79(1996), nr 8, s. 321–330.
40. Duszpasterz a procesy o nieważność małżeństwa, *KDWł*, 79(1996), nr 11, s. 478–486.
41. Zagadnienie kremacji w świetle przepisów prawa kanonicznego, *KDWł*, 80(1997), nr 2, s. 80–87.
42. Zadania wiernych świeckich w świetle listu apostołowskiego Jana Pawła II *Tertio millennio adveniente*, *KDWł*, 80(1997), nr 4, s. 158–168.
43. Problem dostępu do sakramentów żyjących w małżeństwach niesakramentalnych, *StWł*, 2(1999), s. 95–110.
44. Wprowadzenie [do z. 546 i 547 „Ateneum Kapłańskiego”: Kościół i Prawo], *AtK*, 134(2000), z. 2(546), s. 204–205.
45. Posługa proboszcza w parafii, *AtK*, 134(2000), z. 2(546), s. 243–261.
46. Wokół problemu związków niesakramentalnych, *HD*, 70(2000), nr 1, s. 38–57.
47. Problem wykluczenia jedności, wierności i nierozzerwalności małżeńskiej (kan. 1101, 2 KPK) w świetle wyroku Trybunału Częstochowskiego jako trybunału trzeciej instancji, w: *Kościelne prawo procesowe. Materiały i studia*, t. 2, Lublin 2000, s. 103–115.
48. Zawarcie małżeństwa konkordatowego, *AtK*, 134(2000), z. 3(547), s. 432–443.
49. Czy w Kościele są rozwody?, w: *Wiara i świadectwo Apostołów Piotra i Pawła*, red. J. Kędzierski, Ciechocinek 2000, s. 267–296.
50. Seminaria diecezji włocławskiej w świetle uchwał synodów potrydenckich, *StWł*, 3(2000), s. 347–359.
51. Wprowadzanie reformy trydenckiej przez biskupa Stanisława Karnkowskiego w diecezji włocławskiej, *KDWł*, 83(2000), nr 8–9, s. 261–281.
52. Wkład biskupa Stanisława Karnkowskiego w dzieło recepcji reformy trydenckiej w diecezji włocławskiej, *PrKan*, 44(2001), nr 1–2, s. 161–184.
53. Instytucja synodu diecezjalnego w Kościele w Polsce po Soborze Watykańskim II, *StWł*, 4(2001), s. 107–126.

54. Początki i rozwój kościelnego sądownictwa w Polsce na podstawie generalnego i okręgowych oficjalatów diecezji wrocławskiej, PrKan, 44(2001), nr 3–4, s. 163–183.

55. Świątowanie niedzieli według ustawodawstwa kościelnego, KDWł, 84(2001), nr 9, s. 514–526.

56. Wyrok Sądu Kościelnego we Wrocławku *coram* Gręźlikowski (z pominięciem daty) o nieważność małżeństwa N. N. z tytułu niezdolności psychicznej (osobowościowej) do podjęcia obowiązków małżeńskich (kan. 1095, 3), IusMatr, 7(13)(2002), s. 239–259.

57. Wyrok ostateczny Trybunału III Instancji Sądu Metropolitalnego w Częstochowie z dnia 31 lipca 2001 roku w sprawie o nieważność małżeństwa N. N. z tytułu niezdolności psychicznej (osobowościowej) pozwanego do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich (kan. 1095, 3), IusMatr, 7(13)(2002), s. 261–273.

58. Separacja – zło mniejsze niż rozwód, HD, 72(2002), nr 2, s. 48–62.

59. Urząd biskupa pomocniczego w świetle przepisów prawa kanonicznego, w: W Panu złożyłem nadzieję. Księga jubileuszowa ku czci biskupa Czesława Lewandowskiego w 80. rocznicę urodzin, Wrocław 2002, s. 100–118.

60. Zasady i prawa życia rodzinnego w ustawodawstwie i nauce Kościoła, w: Drogi katechezy rodzinnej, red. E. Osewska i J. Stala, Poznań 2002, s. 106–126; toż, StWł, 5(2002), s. 104–120.

61. Przygotowanie kandydatów do kapłaństwa w diecezji wrocławskiej w świetle potrydenckich synodów diecezjalnych, PrKan, 45(2002), nr 1–2, s. 251–281.

62. Nadzwyczajny szafarz Komunii świętej, HD, 72(2002), nr 4, s. 80–93.

63. Biskup Roman Andrzejewski administratorem diecezji wrocławskiej *sede vacante* (1986–1987 i 1992), StWł, 6(2003), s. 64–89.

64. Wyrok Sądu Kościelnego we Wrocławku (*coram* Gręźlikowski) o nieważność małżeństwa N. N. z tytułu poważnego braku rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich (kan. 1095, 2 KPK), IusMatr, 8(14)(2003), s. 231–241.

65. Kongregacje dekanalne na tle zadań i obowiązków dziekanów w ustawodawstwie synodalnym diecezji wrocławskiej w okresie potrydenckim, PrKan, 45(2002), nr 3–4, s. 181–210.

66. Idea i gwarancje ochrony danych osobowych oraz prawa do prywatności i intymności w Kościele, *AtK*, 140(2003), z. 2(564), s. 272–288.

67. Separacja nową instytucją w prawie polskim, „Zeszyty Prawnicze WSHE”, 11(2003), s. 49–72.

68. Sakramentalność małżeństwa w nauczaniu i ustawodawstwie Kościoła, *TiCz*, 1(2003), s. 191–216.

69. Henryk Józef Muszyński Pasterzem Kościoła Włocławskiego (1987–1992), w: *Minister Verbi. Liber Sollemnis Excellentissimo Domino Domino Archiepiscopo Henrico Muszyński Metropolitaie Gnesnensi ad honorandum decimum quartum eiusdem vitae lustrum expletum dedicatus oblatusque*, Gnesnae 2003, s. 829–873.

70. Sądownictwo diecezji włocławskiej, w: *Edukacja – Kultura – Teologia. Studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Jerzemu Bagrowiczowi z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. K. Konecki i I. Werbiński, Toruń 2003, s. 805–829.

71. Postanowienia prawnokościelne biskupa Bronisława Dembowskiego w diecezji włocławskiej, w: *Prawda i miłość. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Bronisława Dembowskiego na złoty jubileusz kapłaństwa*, Włocławek 2003, s. 72–91.

72. Prawa małżeństwa i rodziny w społeczeństwie demokratycznym w nauczaniu Jana Pawła II, w: *Jan Paweł II – Apostoł Jedności. Księga pamiątkowa ku czci Ojca Świętego Jana Pawła II w 25. rocznicę wyboru na Stolicę Apostolską w Rzymie*, red. J. Kędzierski, Pelplin 2003, s. 89–110.

73. Prowadzenie handlu przez osoby duchowne w świetle przepisów prawa kanonicznego, „*Theologica Thoruniensia*”, 4(2003), s. 345–365.

74. Czym był dla Kościoła Sobór Trydencki (1545–1563)? – refleksje w 440-tą rocznicę od zakończenia obrad, *PrKan*, 46(2003), nr 3–4, s. 171–226.

75. Rady parafialne w świetle aktualnych potrzeb Kościoła w Polsce, *HD*, 74(2004), nr 1, s. 45–58.

76. Ustawodawstwo synodalne diecezji włocławskiej – stan badań oraz postulaty badawcze, w: *Semel Deo dedicatum non est ad usum humanos ulterius transferendum*. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Julianowi Kałowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, red. J. Wroceński, B. Szewczuł, A. Orczykowski, Warszawa 2004, s. 615–637.

77. Małżeństwo i rodzina w ustawodawstwie i nauczaniu Jana Pawła II, w: *Fides quaerens intellectum*. Wiara poszukująca zrozumienia. Uniwersytet

Mikołaja Kopernika w Toruniu w hołdzie Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II, Toruń 2004, s. 309–334.

78. Kościół katolicki a konstytucja europejska, w: Polska w integrującej się Europie, red. R. Łaszewski i E. Ponczek, Włocławek 2004, s. 35–51.

79. Duchowość Dnia Pańskiego i jego świętowanie, AtK,142(2004), z. 2(570), s. 269–283.

80. Włocławska kapituła katedralna – historia i terażniejszość, TiCz, 3(2004), s. 179–203.

81. Ochrona danych osobowych i prawo do prywatności w Kościele, „Zeszyty Naukowe WSHE”, 14(2004), z. 3: Nauki Administracyjno-Prawne, s. 113–131.

82. Ewolucja przepisów prawa kanonicznego dotyczących kremacji zwłok, „Zeszyty Naukowe WSHE”, 14(2004), z. 3: Nauki Administracyjno-Prawne, s. 155–169.

83. Biskup Stanisław Karnkowski jako ustawodawca – wkład w dzieło recepcji reformy trydenckiej w diecezji włocławskiej, StWł, 7(2004), s. 355–368.

84. Duszpasterz wobec podejrzenia o nieważność małżeństwa – refleksje prawno-duszpasterskie, HD, 74(2004), nr 3, s. 11–25.

85. Komunia pod dwiema postaciami w ustawodawstwie synodalnym Polski przedrozbiorowej, PrKan, 47(2004), nr 1–2, s. 151–180.

86. Sądownictwo diecezji włocławskiej – historia i terażniejszość – na tle rozwoju sądownictwa kościelnego w Polsce, IusMatr, 9(2004), s. 151–184.

87. Ofiary mszalne. Komentarz do norm kodeksowych i diecezjalnych włocławskich, KDWł, 87(2004), nr 11, s. 612–627.

88. Kardynał Józef Glemp jako prawodawca na IV Synodzie Archidiecezji Warszawskiej, PrKan, 47(2004), nr 3–4, s. 209–226.

89. Bierzmowanie sakramentem dojrzałości chrześcijańskiej – refleksje prawno-duszpasterskie, w: Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania, red. J. Stala, Kielce 2005, s. 53–76.

90. Śladami obecności Jana Pawła II w diecezji włocławskiej, w: Jan Paweł II – Apostoł Prawdy. Księga pamiątkowa ku czci i pamięci Ojca Świętego Jana Pawła II, red. J. Kędziński, Włocławek 2005, s. 108–135.

91. Walor małżeństwa kościelnego (o właściwe podejście i traktowanie małżeństwa sakramentalnego), w: Dzisiejsze aspiracje katechezy rodzinnej. Problemy i wyzwania, red. J. Stala, Kielce 2005, s. 215–241.

92. Cmentarze i grzebanie zmarłych w przepisach prawa kanonicznego, w: Prawo pogrzebowe. Artykuły problemowe i przepisy prawne, red. J. Gręźlikowski, Kutno 2005, s. 19–33.

93. Kremacja zwłok zmarłych w świetle przepisów prawa kanonicznego, w: Prawo pogrzebowe. Artykuły problemowe i przepisy prawne, red. J. Gręźlikowski, Kutno 2005, s. 41–54.

94. Nadzwyczajny szafarz Komunii świętej w przepisach prawa kanonicznego, KDWł, 87(2004), nr 12, s. 688–702; toż, „Koszalińsko-Kołobrzeszkie Wiadomości Diecezjalne”, 34(2006), nr 1–3, s. 44–59.

95. Uchylenie klauzul wyrokowych dołączonych do wyroków orzekających nieważność małżeństwa, AtK, 144(2005), z. 2(576), s. 323–335.

96. Instrukcja *Redemptionis sacramentum* wyzwaniem dla duszpasterzy, HD, 75(2005), nr 2, s. 34–47.

97. Kościół w Polsce po reformie struktur administracyjnych, TiCz, 4(2004), s. 175–190.

98. Wyrok ostateczny (w III Instancji) Trybunału Metropolitalnego w Katowicach (c[oram] Sobański) z 30.04.2004 r. w sprawie o nieważność małżeństwa z tytułu niezdolności psychicznej pozwanej do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich (kan. 1095 n. 3), IusMatr, 10(2005), s. 239–255.

99. *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* wyzwaniem dla duszpasterzy, AtK, 145(2005), z. 2(579), s. 343–354.

100. Duszpasterz wobec przyczyn nieważnie zawartego małżeństwa i kościelnego procesu o nieważność małżeństwa – refleksje prawno-duszpasterskie, StWł, 8(2005), s. 267–302.

101. Prawa małżeństwa i rodziny w społeczeństwie demokratycznym, „Zeszyty Naukowe WSHE”, 20(2005), ser. D: Nauki Administracyjno-Prawne, s. 13–41.

102. Skutki kanoniczne pozostawania katolika w związku niesakramentalnym i możliwość orzeczenia nieważności małżeństwa, „Zeszyty Naukowe WSHE”, 20(2005), ser. D: Nauki Administracyjno-Prawne, s. 43–67.

103. Eucharystia w statutach potrydenckich synodów wrocławskich i innych aktach prawno-duszpasterskich biskupa Stanisława Karnkowskiego, PrKan, 48(2005), nr 3–4, s. 201–235.

104. *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* przejawem troski Kościoła o małżeństwo i rodzinę, IusMatr, 11(17)2006, s. 119–138.

105. Czynności kanoniczne poprzedzające zawarcie małżeństwa kościelnego dziś – sugestie i postulaty, w: Przygotowanie do sakramentalnego małżeństwa, red. A. Pryba, Kazimierz Biskupi 2006, s. 51–93.

106. Główne wskazania instrukcji o Eucharystii *Redemptionis sacramentum*, w: Teologia – Ekumenizm – Kultura. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Wojciechowi Hancowi z okazji 65. rocznicy urodzin, red. K. Konecki, Z. Pawlak, K. Rulka, Włocławek 2006, s. 327–343.

107. Odnowa prawa kanonicznego w perspektywie *aggiornamento*, w: Sobór Watykański II. Inspiracje i wpływ na Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku. Materiały z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej 8 grudnia 2005 roku z okazji 40. rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II, red. K. Burczak, Lublin 2006, s. 37–60.

108. Duszpasterz wobec osób wykluczających istotne przymioty małżeństwa, *AtK*, 147(2006), z. 1(584), s. 115–130.

109. Skutki kanoniczne pozostawania katolika w związku niesakramentalnym i możliwość orzeczenia nieważności małżeństwa, *TiCz*, 6(2005), s. 53–73.

110. Ważność i aktualność czynności kanonicznych poprzedzających zawarcie małżeństwa. Sugestie i uwagi prawno-duszpasterskie, *StWł*, 9(2006), s. 270–300.

111. Diecezjalna rada duszpasterska wyrazem udziału wiernych duchownych i świeckich w życiu Kościoła partykularnego, *TiCz*, 7–8(2006), s. 87–106.

112. Kościół w Polsce i diecezja włocławska po reformie struktur administracyjnych, „Zeszyty Naukowe WSHE”, 22(2006), ser. D: Nauki Administracyjno-Prawne, z. 5, s. 137–156.

113. Wprowadzenie [do z. 587 „Ateneum Kapłańskiego”: Kanoniczne prawo małżeńskie], *AtK*, 148(2007), z. 1(587), s. 4–5.

114. Realizacja dekretu *Cum adolescentium aetas* Soboru Trydenckiego w diecezji włocławskiej, w: *Historia magistra vitae*. Księga jubileuszowa ku czci profesora Jerzego Flagi, red. A. Dębiński [i in.], Lublin 2007, s. 215–236.

115. Przeszkody do zawarcia małżeństwa w aspekcie prawno-duszpasterskim, *AtK*, 148(2007), z. 1(587), s. 53–72.

116. Prawo do odmowy pogrzebu kościelnego, *HD*, 77(2007), nr 2, s. 76–87.

117. Wyrok Sądu Kościelnego we Włocławku (*c[oram]* Gręźlikowski) w sprawie o nieważność małżeństwa z tytułu niezdolności psychicznej (oso-

bowościowej) pozwanej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich (kan. 1095 n. 3) oraz symulacji zgody małżeńskiej po stronie pozwanej (kan. 1101 § 1), *IusMatr*, 12(18)(2007), s. 167–188.

118. Wymiar prawny pozostawania katolika w związku niesakramentalnym, „*Forum Iuridicum*”, 2005, s. 159–188.

119. Urząd promotora sprawiedliwości w obowiązujących przepisach prawa kanonicznego, *StWł*, 10(2007), s. 303–319.

120. Dziekan wobec biskupa i wobec księży w dekanacie, *HD*, 77(2008), nr 1, s. 47–61.

121. Kapłan – pasterzem i przewodnikiem wspólnoty parafialnej, *TiCz*, 10(2007), s. 227–257.

122. Wiesław Alojzy Mering Pasterz Kościoła Włocławskiego – w pięciolecie działalności pasterskiej (2003–2008), *MDWł*, 91(2008), nr specj., s. 41–111.

123. Wiesław Alojzy Mering Pasterz Kościoła Włocławskiego – w pięciolecie działalności pasterskiej (2003–2008), w: *Iustitia, Pax et Gaudium*, Włocławek 2008, s. 11–171.

Poszerzona wersja poz. 122.

124. Małżeństwo i rodzina w świetle uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego, w: *Matrimonium spes mundi*. Małżeństwo i rodzina w prawie kanonicznym, polskim i międzynarodowym. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Ryszardowi Sztychmillerowi, red. T. Płoski i J. Krzywkowska, Olsztyn 2008, s. 270–289.

125. Włocławska kapituła katedralna na tle aktualnych norm prawnych odnośnie kapituł kanonicznych, *PrKan*, 51(2008), nr 3–4, s. 299–330.

126. Ewolucja norm prawa kanonicznego związanych z pozycją prawną podmiotów uprawnionych do zaskarżenia nieważności małżeństwa, *TiCz*, 11(2008), s. 203–224.

127. Nauczanie prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku w XX wieku, *StWł*, 11(2008), s. 316–343.

128. Dziekani w ustawodawstwie synodalnym diecezji włocławskiej, *PrKan*, 52(2009), nr 1–2, s. 255–319.

129. Wymagania kanoniczne w zakresie osobowości kandydata do zawarcia małżeństwa, w: *Rodzina przyszłością świata? W kręgu zamyśleń nad rodziną*, pod red. A. Pryby, Poznań 2009, s. 75–99.

130. Dyskusje nad nauczaniem prawa kanonicznego w seminariach duchownych w Polsce okresu międzywojennego, w: *Finis legis Christus*. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Wojciechowi Góralskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, red. J. Wroceński i J. Krawczyński, t. 1, Warszawa 2009, s. 417–443.

131. Czwarty Synod Archidiecezji Warszawskiej, *PrKan*, 52(2009), nr 3–4, s. 23–49.

132. Wpływ formalnego aktu wystąpienia z Kościoła katolickiego na zawarcie małżeństwa kościelnego, *StWł*, 12(2009), s. 131–143.

133. Szkolnictwo i oświata w diecezji wrocławskiej w XIX i początkach XX wieku, „Kieleckie Studia Teologiczne”, 8(2009), s. 335–356.

134. Apostazja – konsekwencje prawno-duszpasterskie, *HD*, 79(2010), nr 1, s. 68–80.

135. Opinia biegłego sądowego w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułu niezdolności psychicznej, *TiCz*, 13(2009), s. 163–189.

136. Rola i zadania rodziców w religijnym i moralnym wychowaniu dziecka w świetle ustawodawstwa i dokumentów Kościoła, *TiCz*, 14(2009), s. 179–206.

137. Racje i sens „prawa do obrony” w procesie o nieważność małżeństwa, *PrKan*, 53(2010), nr 3–4, s. 197–222.

138. Stwierdzenie nieważności małżeństwa w Kościele rzymskokatolickim – teoria i praktyka, „Symposium”, 14(2010), nr 1(19), s. 75–102.

139. Prymas Polski Henryk Józef Muszyński – ważniejsze wydarzenia posługi pasterskiej w diecezji wrocławskiej (1987–1992), w: *In Verbo Tuo*. W 25-lecie posługi biskupiej Prymasa Polski, Gniezno 2010, s. 31–54.

140. Początki realizacji dekretu *Cum adolescentium aetas* Soboru Trydenckiego w Polsce, w: *Ars boni et aequi*. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin, red. J. Wroceński i H. Pietrzak, Warszawa 2010, s. 263–289.

141. Problematyka uchwał synodalnych biskupa kujawsko-pomorskiego Macieja Łubieńskiego (1631–1641), w: W kręgu nowożytnej i najnowszej historii ustroju Polski. Księga dedykowana profesorowi Marianowi Kallasowi, red. S. Godek, D. Makięła, M. Wilczek-Karczewska, Warszawa 2010, s. 75–108.

142. Działalność biskupa Wiesława Alojzego Meringa w diecezji wrocławskiej jako prawodawcy, w: *Sprawiedliwość, pokój i radość w posługiwaniu biskupim*. Księga pamiątkowa ku czci Jego Ekscelencji Biskupa dr. Wiesława

Alojzego Meringa z okazji 65. rocznicy urodzin, red. A. Niemira, K. Rulka, J. Szymański, Włocławek 2010, s. 67–81.

143. Separacja w prawie europejskim, StWł, 13(2011), s. 81–95.

144. Synody diecezji włocławskiej przed Soborem Trydenckim, PrKan, 54(2011), nr 1–2, s. 273–320.

145. Prawne aspekty świętowania niedzieli, w: Pamiętaj, abyś dzień święty święcił, red. K. Konecki, Toruń 2011, s. 123–149.

146. Ewolucja norm prawa kanonicznego do kapituł katedralnych, w: *Veritas cum caritatae – intelligentia cum amore*, red. C. Rychlicki i I. Werbiński, Toruń 2011, s. 641–661.

147. Podstawowe wartości i idee ustawodawstwa i nauczania Kościoła o małżeństwie i rodzinie dla Europy i świata, „Teologia i Moralność”, 9(2011), s. 63–86.

148. Przechowywanie i kult Eucharystii w ustawodawstwie synodalnym Polski przedrozbiorowej, PrKan, 55(2012), nr 1, s. 99–159.

149. First seminaries in Poland – Reception of Council of Trent Decree on Seminaries, w: *La funzione amministrativa nell’ordinamento canonico, Administrative function in canon law, Administracja w prawie kanonicznym. XIV Congresso Internazionale di Diritto Canonico, International Congress of Canon Law, Międzynarodowy Kongres Prawa Kanonicznego, Warszawa, 14–18 settembre 2011, a cura di J. Wroceński, M. Stokłosa, Warszawa 2012, s. 199–212.*

150. Grzebanie zmarłych według obowiązującego prawa polskiego, „Studia Liturgiczne KUL”, 8(2012), s. 123–141.

151. Realizacja prawa do dobrego imienia i ochrony własnej intymności w Kościele (kan. 220 KPK) w świetle ustawy i instrukcji o ochronie danych osobowych, TiCz, 19(2012), s. 229–255.

152. Przeszkody małżeńskie wynikające z węzła religijnego, PrKan, 55(2012), nr 3, s. 73–93.

153. Diecezjalna rada duszpasterska wyrazem udziału osób duchownych i wiernych świeckich w życiu Kościoła partykularnego, MDWł, 96(2013), nr 1, s. 100–126.

154. Biskup Wiesław Alojzy Mering Pasterz Kościoła Włocławskiego w dziesięciolecie działalności pasterskiej (2003–2013), MDWł, 96(2013), nr 7/8 (specj.), s. 49–156.

155. Pierwsze seminaria duchowne w Polsce – recepcja dekretu Soboru Trydenckiego o seminariach, *TiCz*, 22(2013)2, s. 63–84.

156. Działalność kościelna biskupów wrocławskich w okresie kujawsko-kaliskim diecezji, *PrKan*, 56(2013), nr 3, s. 103–167.

157. Trydencka reforma i odnowa Kościoła. Refleksje w 450. rocznicę od zakończenia obrad Soboru Trydenckiego (1545–1563), *SWł*, 16(2014), s. 126–146.

158. Wkład biskupów wrocławskich w rozwój szkolnictwa kościelnego w okresie kujawsko-kaliskim diecezji (1819–1925), w: *Reddite ergo que sunt caesaris caesari et quae sunt Dei Deo*. Księga jubileuszowo dedykowana księdzu profesorowi Józefowi Krukowskiemu z okazji 50-lecia pracy naukowej, red. M. Sitarz, P. Stanisław, H. Stawniak, Lublin 2014, s. 293–314.

159. Komunia wielkanocna w polskim ustawodawstwie synodalnym XIII–XVIII wieku, *PrKan*, 57(2014), nr 3, s. 127–163.

160. Spór o odstępstwo od wiary i Kościoła, *TiCz*, 26(2014)2, s. 95–118.

161. Synod Biskupów – najwyższe kolegium doradcze papieża, *AtK*, 164(2015), z. 1(635) s. 72–84.

162. Rada kapłańska – *senatus episcopi in regimine dioecesis*, *MDWł*, 98(2015), nr 3, s. 329–349.

163. Kanoniczne badanie przedślubne – formalność czy potrzeba i wyzwanie duszpasterskie, *TiCz*, 29(2015)1, s. 175–201.

164. Zdrada tajemnicy spowiedzi w obowiązującym prawodawstwie kościelnym, *TiCz*, 32(2015)4, s. 107–125.

165. Działalność ustawodawcza biskupa Wiesława Alojzego Meringa w latach 2010–2015, *StWł*, 17(2015), s. 31–54.

166. Odnowa duszpasterska w diecezji wrocławskiej w świetle uchwał synodów biskupa Stanisława Karnkowskiego z 1568 i 1579 roku, *PrKan*, 58(2016), nr 2, s. 115–161.

167. Pogrzeb dziecka w świetle ustawodawstwa kanonicznego i polskiego, *AtK*, 166(2016), z. 3(643), s. 549–564.

168. Główne założenia reformy kanonicznego procesu o nieważność małżeństwa dokonanej przez papieża Franciszka, *StWł*, 18(2016), s. 235–252.

169. Reforma procesu w sprawie orzekania nieważności małżeństwa elementem nowej ewangelizacji, „Teologia i Moralność”, 11(2016), s. 101–119.

170. Implikacje prawno-duszpasterskie adhortacji apostołskiej *Amoris laetitia*, StWł, 19(2017), s. 333–350.

171. Kanoniczne i duszpasterskie znaczenie instytucji zaręczyn, TiCz, 37(2017)1, s. 123–143.

172. Status prawny prymasa Polski w dawnym i współczesnym ustawodawstwie kościelnym, w: Dzieje prymasostwa polskiego, red. Ł. Krucki, Gniezno 2017, s. 15–42.

173. Implikacje prawno-kościelne adhortacji apostołskiej *Amoris laetitia*, w: Towarzyszyć małżeństwu i rodzinie. Inspiracje adhortacji apostołskiej *Amoris laetitia* dla duszpasterstwa rodzin, red. J. Goleń, Lublin 2017, s. 97–114.

174. Komunia święta chorych i w niebezpieczeństwie śmierci w ustawodawstwie synodalnym Polski przedrozbiorowej, PrKan, 60(2017), nr 2, s. 71–107.

175. Sprawy małżeńskie prowadzone przez Sąd Kościelny Diecezji Włocławskiej w latach 1992–2017, StWł, 20(2018), s. 591–616.

176. Biskup Wiesław Alojzy Mering Pasterz Kościoła Włocławskiego – w piętnastolecie działalności pasterskiej (2003–2018), MDWł, 101(2018), nr 5 (nr specj.), s. 37–175.

177. Odnowa duszpastersko-religijna diecezji włocławskiej w świetle uchwał synodalnych biskupa Macieja Łubieńskiego (1631–1641), PrKan, 61(2018), nr 1, s. 121–168.

178. Ewolucja nauczania Kościoła na temat kary śmierci, StWł, 21(2019), s. 333–352.

IV. Publikacje popularno-naukowe

179. Budownictwo sakralne i kościelne w diecezji włocławskiej za rządów biskupa Jana Zaręby, KDWł, 67(1984), nr 7–8, s. 172–178.

180. Proces beatyfikacyjny, „Ład Boży”, 1987, nr 13, s. 3.

181. Osobowość dziekana na tle jego funkcji i zadań, KDWł, 72(1989), nr 12, s. 293–299.

182. Rady parafialne, „Ład Boży”, 1990, nr 7, s. 6–7.

183. Obowiązek przyjmowania Komunii świętej, „Ład Boży”, 1990, nr 10, s. 4.

184. Synod Biskupów, „Ład Boży”, 1990, nr 19, s. 4; toż, KDWł, 73(1990), nr 9–10, s. 253–260.

185. Przed synodem plenarnym, „Ład Boży”, 1990, nr 23, s. 4.

186. Chrzest – pierwszy sakrament, „Ład Boży”, 1991, nr 2, s. 1.
187. „Ja ciebie chrzczę...”, „Ład Boży”, 1991, nr 3, s. 1–2.
188. Kto może ochrzcić?, „Ład Boży”, 1991, nr 4, s. 3.
189. Zasady udzielania chrztu, „Ład Boży”, 1991, nr 5, s. 4.
190. Rodzice chrzestni, „Ład Boży”, 1991, nr 6, s. 9.
191. Udokumentowanie przyjęcia chrztu, „Ład Boży”, 1991, nr 7, s. 2.
192. Bierzmowanie sakrament dojrzałości chrześcijańskiej, „Ład Boży”, 1991, nr 26, s. 1; 1992, nr 1, s. 4–5.
193. *Ad limina*, „Ład Boży”, 1993, nr 3, s. 1.
194. Pamiętaj, abys dzień święty święcił, „Ład Boży”, 1993, nr 3, s. 4.
195. Przygotowanie do małżeństwa, „Ład Boży”, 1991, nr 24, s. 3; nr 25, s. 7; nr 26, s. 3; 1992, nr 1, s. 3; nr 2, s. 3; nr 3, s. 3; nr 4, s. 3; nr 6, s. 3; nr 7, s. 3; nr 8, s. 6; nr 12, s. 3; nr 13, s. 3; nr 15, s. 3; nr 17, s. 3; nr 18, s. 3; nr 20, s. 3; nr 23, s. 3; nr 24, s. 3.
196. Przed beatyfikacją siostry Faustyny, „Ład Boży”, 1993, nr 4, s. 3.
197. Ślub bez kontraktu, „Ład Boży”, 1993 nr 9, s. 4.
198. W trosce o przyszłość małżeństwa i rodziny, „Posłaniec Świętej Rodziny”, 1992, nr 1, s. 9–10; nr 2, s. 10–11; nr 3, s. 12; nr 4, s. 8–9; nr 5, s. 9; nr 6, s. 10–11; 1993, nr 1, s. 18; nr 2, s. 18; nr 3, s. 18.
199. Orzeczenie nieważności małżeństwa, „Posłaniec Świętej Rodziny”, 1993, nr 5, s. 15.
200. Czy Kościół udziela rozwodów, „Ład Boży”, 1993, nr 13, s. 5; toż, „Słowo. Dziennik Katolicki”, 1994, nr 47, s. 18–19; toż, „Kalendarz Rolników” 1994, s. 57–58.
201. Przechowywanie Eucharystii – tabernakulum, „Ład Boży”, 1993, nr 20, s. 5.
202. Wiatyk, „Ład Boży”, 1993, nr 24, s. 5.
203. Msza święta za parafian, „Ład Boży”, 1993, nr 25, s. 1, 4.
204. Wokół problemu eutanazji, „Ład Boży”, 1994, nr 8, s. 4.
205. Ochrona nienarodzonych w doktrynie i prawie Kościoła, „Ład Boży”, 1994 nr 13, s. 4–5; nr 15, s. 6.
206. Proces męczenników Kościoła w Polsce z okresu II wojny światowej, KDWi, 77(1994), nr 3–4, s. 97–114.

207. Pogrzeb chrześcijański, „Ład Boży”, 1994, nr 22, s. 6.
208. Rola i zadania nuncjusza apostolskiego, „Ład Boży”, 1995, nr 4, s. 6.
209. Troska duszpasterska Kościoła o małżeństwa w kryzysie, „Ład Boży”, 1995, nr 8, s. 14; nr 9, s. 7.
210. Pierwsza Komunia, „Ład Boży”, 1995, nr 10, s. 7–8.
211. Ochrona poczętego życia w prawodawstwie Kościoła katolickiego, „Posłaniec Świętej Rodziny”, 1995, nr 5, s. 12–13.
212. Ochrona poczętego życia w nauczaniu Kościoła, „Posłaniec Świętej Rodziny”, 1995, nr 5, s. 16–17.
213. Konkordat o małżeństwie i rodzinie, „Ład Boży”, 1996, nr 2, s. 6.
214. O cmentarzach, „Ład Boży”, 1996, nr 6, s. 6.
215. Sakrament pokuty, „Kalendarz Rolników” 1997, s. 115–117.
216. Kongresy eucharystyczne, „Kalendarz Rolników”, 1997, s. 103–105; toż, „Ład Boży”, 1996, nr 24, s. 1; nr 25, s. 5.
217. *Ad limina*, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 1998, nr 2, s. I.
218. Małżeństwo konkordatowe, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 1998, nr 45, s. II.
219. Święcenia i ingres biskupa Władysława Błina, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 1999, nr 50, s. I, III.
220. Mniejsze zło niż rozwód – separacja nową instytucją w polskim prawie cywilnym, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2001, nr 17, s. III–IV.
221. Komunia wielkanocna, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2001, nr 20, s. I, III; nr 21, s. II.
222. „Nowe” przykazania kościelne, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2001, nr 28, s. II; nr 29, s. II.
223. Znaczenie kapituł kolegiackich dziś, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2001, nr 34, s. II; nr 35, s. III; nr 36, s. II.
224. Świętowanie niedzieli według prawa kościelnego, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2001, nr 40, s. I, II; nr 41, s. II; nr 42, s. II.
225. Czym jest kuria diecezjalna?, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2002, nr 2, s. II; nr 3, s. II.
226. Ofiary mszalne, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2002, nr 8, s. I, II; nr 9, s. II; nr 10, s. II; nr 11, s. II; nr 12, s. II; nr 13, s. II.

227. Nadzwyczajny szafarz Komunii świętej, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2002, nr 19, s. III; nr 20, s. II; nr 21, s. II; nr 22, s. III; nr 23, s. II.

228. Separacja nową instytucją w prawie polskim, „Promocje Kujawsko-Pomorskie”, 10(2002), nr 4, s. 4–5, 7.

229. *Misericordia Dei* – nowy papieski dokument o sakramencie pokuty, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2002, nr 34, s. I–II; nr 35, s. II.

230. Co oznacza tytuł kościoła? „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2002, nr 38, s. II, IV; nr 39, s. II.

231. Refleksje o małżeństwie – kondycja i rola przygotowania do zawarcia małżeństwa, „Kalendarz Rolników”, 2003, s. 131–136.

232. Separacja – zło mniejsze niż rozwód, „Rodzina Radia Maryja”, 2002, nr 11, s. 16–17.

233. Prawne i moralne aspekty transplantacji, „Promocje Kujawsko-Pomorskie”, 10(2002), nr 8–10, s. 5–7.

234. Rozwód kościelny – postęp czy nieporozumienie?, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2002, nr 46, s. II; nr 47, s. II, IV; toż, „Vladislavia”, 15(2003), s. 12–14.

235. Prawne i teologiczno-moralne aspekty transplantacji, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2002, nr 49, s. II, IV; nr 50, s. II; nr 51/52, s. 2; 2003, nr 1, s. II; nr 2, s. II.

236. Alkoholizm jako podstawa orzeczenia nieważności małżeństwa, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2003, nr 9, s. III; nr 10, s. III; nr 11, s. II.

237. Moc sakramentu – warunki ważnego zawarcia małżeństwa sakramentalnego, „Rodzina Radia Maryja”, 2003, nr 5, s. 16–17.

238. Jak powstały przykazania kościelne?, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2003, nr 22, s. II; nr 23, s. II; nr 25, s. II.

239. *Ecclesia de Eucharistia* – nowa encyklika Jana Pawła II o Eucharystii, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2003, nr 32, s. II; nr 33, s. III; nr 34, s. II.

240. Czy meldunek w dowodzie osobistym rozstrzyga o przynależności do parafii, HD, 73(2003), nr 3, s. 80–81.

241. Prawno-etyczne aspekty transplantacji, „Vladislavia”, 16(2003), s. 12–13.

242. Czy student pragnący zawrzeć małżeństwo w miejscowości odbywania studiów musi uzyskać zgodę proboszcza swojej parafii rodzinnej?, HD, 73(2003), nr 4, s. 75–77.

243. Czym jest klauzula wyrokowa?, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2004, nr 4, s. II; nr 5, s. II; nr 6, s. III.

244. Czym różni się separacja kanoniczna od niekanonicznej?, HD, 74(2004), nr 1, s. 104–107.

245. Biskup ojcem i przyjacielem, „Ex Cathedra”. Miesięcznik Parafii Katedralnej Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny we Włocławku, 2004, nr 4, s. 4.

246. Konferencja Episkopatu Polski, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2004, nr 23, s. I–II; nr 24, s. II, IV.

247. Kościół katolicki a Konstytucja Europejska, „Promocje Kujawsko-Pomorskie”, 12(2004), nr 3–5, s. 6–9.

248. „Białe małżeństwo” – razem a jednak osobno, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2004, nr 29, s. II, IV; nr 30, s. II, IV.

249. Czy osoby, które otrzymały sądowe orzeczenie nieważności poprzedniego związku, mogą bez żadnych przeszkód przyjąć nowy sakrament małżeństwa?, HD, 74(2004), nr 3, s. 104–108.

250. Czy Kościół i księża płacą podatki?, „Ład Boży” (dod. do „Niedzieli”), 2004, nr 34, s. II; nr 35, s. III; nr 36, s. II; toż, „Promocje Kujawsko-Pomorskie”, 12(2004), nr 9–11, s. 14–15.

251. Ofiary mszalne (binacje, trynacje i msze zbiorowe), KDWł, 87(2004), nr 9, s. 483–485.

252. Świątowanie dnia Pańskiego, „Kalendarz Rolników”, 2005, s. 75–77.

253. Instrukcja *Redemptionis sacramentum* o zachowaniu i unikaniu pewnych rzeczy dotyczących Eucharystii – wyzwaniem dla duszpasterzy, w: Program duszpasterski diecezji włocławskiej 2004/2005, red. D. Fabisiak, Włocławek 2004, s. 21–32.

254. Udzielanie Komunii świętej pod dwiema postaciami – warunki i sugestie duszpasterskie, w: Program duszpasterski diecezji włocławskiej 2004/2005, red. D. Fabisiak, Włocławek 2004, s. 33–39.

255. Ofiary mszalne – komentarz do norm kodeksowych i diecezjalnych włocławskich, w: Program duszpasterski diecezji włocławskiej 2004/2005, red. D. Fabisiak, Włocławek 2004, s. 41–52.

256. *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* w służbie małżeństwa i rodziny, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), 2005, nr 8, s. VI; nr 9, s. VII; nr 10, s. VII.

257. Srebrny jubileusz biskupa witebskiego, „Ład Boży” (dod. do Przewodnika Katolickiego), 2005, nr 25, s. IV.

258. Nim ogłoszono *habemus Papam* Benedykt XVI – papież, „Promocje Kujawsko-Pomorskie”, 13(2005), nr 4–6, s. 6–8.

259. Moje kapłańskie życie związane było z Janem Pawłem II, HD, 75(2005), nr 3, s. 17–18.

260. Czy w sytuacji nadzwyczajnej przewodniczący liturgii może poprosić kogoś ze świeckich o pomoc przy rozdawaniu Komunii świętej?, HD, 75(2005), nr 3, s. 127–130.

261. Małżeńskie dezinformacje, „Przewodnik Katolicki”, 2005, nr 35, s. 20–21.

262. Przełomowy II Sobór Watykański, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), 2005, nr 50, s. V; nr 51, s. VI; nr 52, s. VI.

263. Pogrzeb płodów, noworodków i dzieci, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), 2006, nr 3, s. VI; nr 4, s. VI.

264. Uwagi na temat pogrzebu płodów, noworodków i dzieci, MDWł, 89(2006), nr 1, s. 107–114; toż, „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie” 80(2006), nr 10, s. 763–767.

265. Czy i gdzie leżą granice posłuszeństwa przełożonym w Kościele?, HD, 76(2006), nr 1, s. 129–133.

266. Uwagi prawno-duszpasterskie na temat odmowy pogrzebu kościelnego, MDWł, 89(2006), nr 2, s. 220–228.

267. Kanonik, prałat, dziekan, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), 2006, nr 7, s. VII; nr 8, s. VII.

268. Granice posłuszeństwa biskupowi w Kościele, MDWł, 89(2006), nr 3, s. 318–324.

269. Instrukcja *Dignitas connubii*, HD, 76(2006), nr 2, s. 111–114.

270. Uwagi o prowadzeniu ksiąg parafialnych, MDWł, 89(2006), nr 4, s. 399–414.

271. Jak odprawiać pogrzeb samobójców?, HD, 76(2006), nr 3, s. 123–126.

272. Informacje i uwagi prawno-duszpasterskie związane z działalnością Sądu Biskupiego we Włocławku, MDWł, 89(2006), nr 7/8, s. 757–783.

273. Przygotowanie do sakramentu małżeństwa, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), 2006, nr 31, s. V; nr 32, s. IV–V; nr 33, s. V; nr 34, s. II.

274. Proboszczowski obowiązek odprawiania Mszy świętej za parafian, MDWł, 90(2007), nr 4, s. 387–397.

275. Uwagi co do ważności i godziwości błogosławienia małżeństw, MDWł, 90(2007), nr 7/8, s. 697–711.

276. Nadzwyczajny szafarz Komunii świętej w świetle zmodyfikowanej instrukcji KEP, MDWł, 90(2007), nr 12, s. 161–176.

277. W sprawie przesłuchań przez sąd delegowany, MDWł, 91(2008), nr 3, s. 313–320.

278. Umiłowanie Kościoła w realiach biskupiej posługi, „Ład Boży”, (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), 2008, nr 13, s. I–IV.

279. Prawne aspekty Internetu, MDWł, 91(2008), nr 4, s. 408–420.

280. Formalny akt wystąpienia z Kościoła. Zasady postępowania i konsekwencje prawne, MDWł, 92(2009), nr 5, s. 569–587.

281. Czy można przyjąć wiele ofiar mszalnych (intencji) na jedną Mszę św.?, HD, 78(2009), nr 3, s. 194–199.

282. Przemówienie papieża Benedykta XVI do Trybunału Roty Rzymskiej wezwaniem dla duszpasterzy, MDWł, 94(2011), nr 3, s. 299–316.

283. Rodzice chrzestni, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), 2011, nr 16, s. II.

284. Czy proboszcz może dopuszczać lub nie dopuszczać do sakramentu małżeństwa?, HD, 80(2011), nr 3, s. 114–119.

285. Dzieło oczekiwane i przydatne, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), 2011, nr 37, s. VI.

286. Dociekajmy prawdy!, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), 2011, nr 45, s. IV; nr 46, s. IV.

287. Zasady dotyczące występowania osób duchownych w audycjach radiowych i telewizyjnych w świetle norm Konferencji Episkopatu Polski, MDWł, 94(2011), nr 12, s. 1333–1340.

288. Apostazja, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), cz. 1, 2012, nr 31, s. VI; cz. 2, nr 32, s. VI; cz. 3, nr 33, s. VI; cz. 4, nr 34, s. IV.

289. Rozwód – tragedia rodziny, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), cz. 1, 2012, nr 35, s. IV; cz. 2, nr 36, s. IV.

290. Przygotowanie i dopuszczenie do zawarcia małżeństwa w świetle przemówienia Papieża Benedykta XVI do Trybunału Roty Rzymskiej z dnia 22 stycznia 2011 r., MDWł, 95(2012), nr 10, s. 1003–1020.

291. W imieniu Kościoła, opierając się na prawie. Z ks. dr. hab. Januszem Gręźlikowskim rozmawia B. Sawic, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), 2012, nr 50, s. II–III.

292. Z historii i działalności Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej, MDWł, 95(2012), nr 12, s. 1244–1251.

293. Spór o apostazję – odstępstwo od wiary i Kościoła, MDWł, 97(2014), nr 2, s. 189–195.

294. Odstępstwo od wiary i Kościoła, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), cz. 1, 2014, nr 5, s. VI; cz. 2, nr 6, s. VI; cz. 3, nr 7, s. VI.

295. Pogrzeb samobójcy, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), cz. 1, 2014, nr 8, s. VI; cz. 2, nr 9, s. VI.

296. Liturgiczny prezent, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), cz. 1, 2014, nr 10, s. VI; cz. 2, nr 11, s. VI.

297. Czwarte przykazanie kościelne, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), 2014, nr 14, s. IV–V.

298. Nie wystarczy tylko „oświadczenie”, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), 2014, nr 36, s. VI–VII.

299. O Synodzie Biskupów, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), cz. 1, 2014, nr 40, s. IV; cz. 2, nr 41, s. IV.

300. Nuncjusz apostolski – współpracownik papieża, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), 2014, nr 48, s. IV–V.

301. Małżeństwo konkordatowe – zmiany w przepisach, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), cz. 1, 2015, nr 11, s. V; cz. 2, nr 12, s. V.

302. Jeszcze o zawieraniu małżeństw konkordatowych, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), 2015, nr 13, s. V.

303. Kto nie może przystępować do Komunii świętej?, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), cz. 1, 2015, nr 15, s. VI; cz. 2, nr 16, s. IV; cz. 3, nr 17, s. VI.

304. Rozwodów nie będzie, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), cz. 1, 2015, nr 37, s. VI; cz. 2, nr 38, s. VI.

305. W sprawie odpustów w Roku Miłosierdzia, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), cz. 1, 2015, nr 39, s. VI; cz. 2, nr 40, s. VI.

306. Wyjaśnienia na temat reformy procesów kościelnych o nieważność małżeństwa wprowadzonych przez papieża Franciszka, MDWł, 98(2015), nr 10, s. 1084–1090.

307. Osoby niepełnosprawne a zawarcie małżeństwa, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), 2016, nr 2, s. VI–VII.

308. Zasady dotyczące występowania osób duchownych w audycjach radiowych i telewizyjnych w świetle norm Konferencji Episkopatu Polski, HD, 85(2016), nr 1(318), s. 156–161.

309. Zmiany w procesie małżeńskim według motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* papieża Franciszka, MDWł, 99(2016), nr 2, s. 193–211.

310. W sprawie sporu o apostazję, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), cz. 1, 2016, nr 10, s. V; cz. 2, nr 11, s. V.

311. Wystąpienie i powrót do Kościoła, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), 2016, nr 15, s. VI–VII.

312. „Nic, co świeckie...”, czyli w sprawie zarządzenia, „Ład Boży” (dod. do „Przewodnika Katolickiego”), 2016, nr 30, s. IV–V.

313. W trosce o małżeństwo. Z ks. prałatem dr. hab. Januszem Gręźlikowskim rozmawia Amelia Siuda-Koszela, „Ład Boży” (dod. do „Idziemy”), 2019, nr 5, s. VI–VII.

314. Papież w trosce o małżeństwo, „Ład Boży” (dod. do „Idziemy”), 2019, nr 8, s. VI–VII.

315. Egzorcyzmy w posłudze Kościoła, „Ład Boży” (dod. do „Idziemy”), 2019, nr 14, s. VI–VII.

V. Recenzje

316. W. Góralski, Kanoniczna zgoda małżeńska, Gdańsk 1991; AtK, 118(1992), z. 1(497), s. 169–172.

317. „Ius matrimoniale”, red. W. Góralski, t. 4, Lublin 1993; AtK, 121(1993), z. 3(524), s. 456–459.

318. W. Góralski, Zawarcie małżeństwa konkordatowego w Polsce, Warszawa 1998; AtK, 134(2000), z. 3(547), s. 548–550.

319. W. Góralski, *Matrimonium facit consensus*. Z orzecznictwa Roty Rzymskiej w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułów dotyczących zgody małżeńskiej (1984–1997), Warszawa 2000; AtK, 134(2000), z. 3(547), s. 551–552.

320. *Plenitudo legis dilectio*. Księga pamiątkowa dedykowana prof. dr. hab. Bronisławowi Wenantemu Zubertowi OFM z okazji 65. rocznicy urodzin, red. A. Dębiński i E. Szczot, Lublin 2000; AtK, 136(2000), z. 1(551), s. 181–183.

321. Prawo wyznaniowe, red. H. Misztal, Lublin 2000; AtK, 136(2001), z. 1(551), s. 183–186.

322. „Prawo – Administracja – Kościół”. Kwartalnik Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL, nr 1(2000); AtK, 136(2001), z. 1(551), s. 175–176.

323. W. Góralski, *Kanoniczne prawo małżeńskie*, Warszawa 2000; AtK, 136(2001), z. 1(551), s. 176–178.

324. H. Stawniak, *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa. Ewolucja koncepcji?*, Warszawa 2000; AtK, 136(2001), z. 1(551), s. 178–180.

325. P.M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000; HD, 71(2001), nr 1(258), s. 164–168.

326. W. Góralski, A. Pieńdyk, *Zasada niezależności i autonomii Państwa i Kościoła w Konkordacie Polskim z 1993 roku*, Warszawa 2000; AtK, 136(2001), z. 3(553), s. 572–575.

327. K. Warchałowski, *Prawo wyznaniowe. Wybór źródeł*, Warszawa 2000; AtK, 137(2001), z. 1(554), s. 177–179.

328. *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, Wybór i wstęp K. Lubowicki, t. 1–2, Kraków 1999; HD, 71(2001), nr 3(260), s. 135–139.

329. S. Dziekoński, *Wychowanie w nauczaniu Kościoła – od XIX wieku do Soboru Watykańskiego II*, Warszawa 2000; HD, 71(2001), nr 3(260), s. 139–143.

330. A. Sobczak, *Proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa kościelnego*, Gniezno 2000; AtK, 137(2001), z. 2–3(555–556), s. 383–386.

331. *Zjednoczenie Europy jako wyzwanie dla Kościoła*, red. W. Bołoz, G. Höver, Warszawa 2001; AtK, 137(2001), z. 2–3(555–556), s. 387–389.

332. *Spowiednik małżonków. Vademecum*, Sandomierz 2001; HD, 71(2001), nr 4, s. 158–160; też, AtK, 139(2002), z. 2–3(561–562), s. 383–385.

333. J. Krukowski, Kościół i Państwo. Podstawy relacji prawnych, Lublin 2000; AtK, 138(2002), z. 3(559), s. 610–614; toż, „Zeszyty Naukowe WSHE”, 20(2005), ser. D: Nauki Administracyjno-Prawne, s. 158–162.

334. *Divina et humana*. Księga jubileuszowa w 65. rocznicę urodzin Księdza Profesora Henryka Misztala, red. A. Dębiński, W. Bar, P. Stanisławski, Lublin 2001; AtK, 138(2002), z. 3(559), s. 629–632.

335. W trosce o Kościół i Naród. Dziedzictwo Prymasa Tysiąclecia. Dwadzieścia lat Kościoła w Polsce w okresie funkcji prymasowskiej kardynała Józefa Glempa. Materiały z sympozjum 25 kwietnia 2001 r., red. S. Urbański, Warszawa 2001; HD, 72(2002), nr 2, s. 170–175.

336. Katecheza dzisiaj. Problemy prawne i teologiczne, red. W. Janiga, A. Mezglewski, Krosno – Sandomierz 2000; AtK, 139(2002), z. 1(560), s. 193–195.

337. J. Krukowski, K. Warchałowski, Polskie prawo wyznaniowe, Warszawa 1999; AtK, 139(2002), z. 2–3(561–562), s. 379–383.

338. A.F. Dziuba, Spowiedź małżeńska. Życie małżeńskie a sakramentalna posługa pokuty i pojednania (zagadnienia wybrane), Kraków 2002; HD, 72(2002), nr 3, s. 161–164.

339. R. Falsini, Liturgia. Odpowiedzi na trudne pytania, Kraków 2002; HD, 72(2002), nr 3, s. 169–171.

340. Chrzest na nowo odczytany, red. J. Decyk, Warszawa 2001; HD, 72(2002), nr 4, s. 166–170.

341. B. Szewczuk, Troska Kościoła o zachowanie patrimonium przez instytucje życia konsekrowanego na podstawie dokumentów kościelnych z lat 1917–1996, Warszawa 2002; AtK, 140(2003), z. 1(563), s. 170–173.

342. W. Góralski, G. Dzierżon, Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego (kan. 1095, nn. 1–3 KPK), Warszawa 2001; AtK, 140(2003), z. 1(563), s. 184–188.

343. E. Gajda, Problem dopuszczalności małżeństwa katolika z prawosławnym w prawie kanonicznym, Toruń 2001; AtK, 140(2003), z. 1(563), s. 189–192; toż, PrKan, 46(2003), nr 1–2, s. 246–250.

344. Dzieło II Synodu Plenarnego w Polsce. Materiały z ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 24 października 2001 roku w Lublinie, red. S. Tymosz, Lublin 2001; AtK, 140(2003), z. 2(564), s. 372–375.

345. K. Schatz, Sobory Powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła, Kraków 2001; AtK, 140(2003), z. 2(564), s. 381–384.

346. Ochrona danych osobowych i prawo do prywatności w Kościele, red. P. Majer, Kraków 2002; AtK, 140(2003), z. 2(564), s. 384–387.
347. A. Lis, Kapłan i kobieta, Kraków 2002; HD, 73(2003), nr 2, s. 187–192; toż, AtK, 141(2003), z. 2–3(567–568), s. 434–437.
348. T. Rozkrut, Walor opinii biegłego w kanonicznym procesie małżeńskim. Studium historyczno-prawne, Tarnów 2002; AtK, 140(2003), z. 3(565), s. 589–593.
349. P.-J. Viladrich, Konsens małżeński. Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa (kanony 1095–1107 Kodeksu prawa kanonicznego), Warszawa 2002; AtK, 141(2003), z. 1(566), s. 166–171.
350. W. Góralski, W poszukiwaniu pełnej prawdy, Warszawa 2003; AtK, 141(2003), z. 1(566), s. 191–194.
351. G. Ryś, Celibat, Kraków 2002; HD, 73(2003), nr 3, s. 165–170; toż, AtK, 141(2003), z. 2–3(567–568), s. 437–442.
352. G. Dzierżon, Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna, Warszawa 2002; TiCz, 1(2003), s. 251–256.
353. Między prawowiernością a swobodą poszukiwań teologicznych. Materiały spotkania wykładowców prawa kanonicznego (WSD Diecezji Radomskiej, Radom 6–7 listopada 2002 roku), red. A. Kaczor, Lublin 2003; PrKan, 46(2003), nr 3–4, s. 295–299; toż, TiCz, 2(2003), s. 204–208; toż, PrKan, 46(2003), nr 3–4, s. 295–299.
354. W. Góralski, Wstęp do prawa wyznaniowego, Płock 2003; AtK, 142(2004), nr 1(569), s. 177–181.
355. Nie taki proboszcz straszny. Praktyczny przewodnik prawa kościelnego. Z K. Popławskim i T. Wytrwałem rozmawia Anna Gruszecka, Poznań 2003; AtK, 142(2004), z. 1(569), s. 205–207; toż, HD, 74(2004), nr 3, s. 176–180.
356. Edukacja – kultura – teologia. Studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Jerzemu Bagrowiczowi z okazji 65. rocznicy urodzin, red. K. Konecki i I. Werbiński, Toruń 2003; AtK, 142(2004), z. 2(570), s. 418–422.
357. A. Dębiński, Rzymskie prawo prywatne. Kompendium, Warszawa 2003; AtK, 142(2004), z. 2(570), s. 427–431.
358. *Ius et Lex*. Księga jubileuszowa ku czci Profesora Adama Strzembosza, red. A. Dębiński, A. Grześkowiak, K. Wilk, Lublin 2002; AtK, 142(2004), z. 3(571), s. 614–617.

359. „Prawo – Administracja – Kościół”, 2003, nr specj.: Polska bibliografia prawa kanonicznego za lata 1980–2000, oprac. P. Kasprzyk, Z. Baranowski, P. Wiśniewski, Lublin 2003; AtK, 142(2004), z. 3(571), s. 619–621.

360. A. Sobczak, Poradnik cmentarny. Kościelne i cywilne normy prawne o cmentarzach i chowaniu zmarłych, wraz z orzecznictwem, Gniezno 2003; AtK, 143(2004), z. 1(572), s. 149–152; toż, HD, 74(2004), nr 3, s. 170–174; toż, „Zeszyty Naukowe WSHE”, 20(2005), ser. D: Nauki Administracyjno-Prawne, s. 166–170.

361. T. Pikus, O władzy w Kościele, Warszawa 2003; AtK, 143(2004), z. 1(572), s. 153–157.

362. Struktura i zadania kurii diecezjalnej. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej [...], red. nauk. J. Krukowski i K. Warchałowski, Warszawa 2003; AtK, 143(2004), z. 1(572), s. 157–161.

363. Kościelne prawo procesowe. Materiały i studia, t. 3, red. A. Dziega, M. Wróbel, Lublin 2003; AtK, 143(2004), z. 2(573), s. 399–405; toż, PrKan, 47(2004), nr 1–2, s. 289–296.

364. M. Greszata, Litispendencja w procesie kanonicznym, Lublin 2003; AtK, 143(2004), z. 2(573), s. 405–409; toż, PrKan, 47(2004), nr 3–4, s. 284–289.

365. J. Syryjczyk, Kanoniczne prawo karne. Część szczególna, Warszawa 2003; AtK, 143(2004), z. 2(573), s. 419–423.

366. J. Szczepański, Pierwsza Komunia dzieci w Kościele rzymskokatolickim w Europie Zachodniej i w Polsce. Studium historyczno-pastoralne, Kraków 2003; TiCz, 3(2004), s. 215–221.

367. J. Krukowski, R. Sobański, Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. 1, ks. 1: Normy ogólne, Poznań 2003; AtK, 143(2004), z. 3(574), s. 619–622.

368. Oddanie i wytrwałość. Recepcja II Polskiego Synodu Plenarnego, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004; PrKan, 47(2004), nr 3–4, s. 289–293; toż, AtK, 146(2006), z. 2(582), s. 397–400.

369. Struktury kolegialne w Kościele partykularnym. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej zorganizowanej przez Stowarzyszenie Kanonistów Polskich, Wydział Nauk Prawnych TN KUL i Wyższe Seminarium Duchowne w Tarnowie, Tarnów 2004; PrKan, 47(2004), nr 3–4, s. 293–298.

370. Cykl 25 katechez przedmażeńskich, red. J. Buxakowski, Pelplin 2004; HD, 74(2005), nr 1, s. 175–177; toż, IusMatr, 10(2005), s. 283–288; toż, AtK, 145(2005), z. 2(579), s. 403–405.

371. R. Krajewski, Bigamia w prawie polskim i w prawie kanonicznym, Włocławek 2003; AtK, 144(2005), z. 2(576), s. 402–404; toż, „Zeszyty Naukowe WSHE”, 20(2005), ser. D – Nauki Administracyjno-Prawne, s. 162–166.

372. M. Wróbel, Zawarcie małżeństwa pod warunkiem w świetle prawa kościelnego, Lublin – Sandomierz 2003; AtK, 144(2005), z. 2(576), s. 405–408.

373. G. Ciccola, F. Targoński, Poradnik spowiednika. Aspekty biblijno-teologiczne sakramentu pokuty. Cenzury, nieregularności i przeszkody w Kodeksie prawa kanonicznego, Kraków 2003; AtK, 144(2005), z. 2(576), s. 408–411.

374. Struktury kolegialne w Kościele partykularnym. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej zorganizowanej przez Stowarzyszenie Kanonistów Polskich, Tarnów 2004; AtK, 144(2005), z. 3(577), s. 615–618.

375. *Semel Deo dedicatum non est ad usum humanos ulterius transferendum*. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Julianowi Kałowskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, red. J. Wroceński, B. Szewczuł, A. Orczykowski, Warszawa 2004; PrKan, 48(2005), nr 1–2, s. 247–253; toż, AtK, 145(2005), z. 1(578), s. 192–196.

376. Współczesna romanistyka prawnicza w Polsce, red. A. Dębiński i M. Wójcik, Lublin 2004; AtK, 145(2005), z. 1(578), s. 196–198.

377. S. Paździor, Przyczyny poważnego braku rozeznania oceniającego w świetle kan. 1095 n. 2, Lublin 2004; IusMatr, 10(2005), s. 277–282; toż, AtK, 146(2006), z. 1(581), s. 198–201.

378. M. Sitarz, Słownik prawa kanonicznego, Warszawa 2004; AtK, 146(2006), z. 1(581), s. 191–192.

379. R. Minnerath, Sobory, Warszawa 2004; AtK, 146(2006), z. 1(581), s. 194–196.

380. W. Góralski, G. Dzierżon, Nieważność małżeństwa zawartego pod wpływem podstęp. Kan. 1098 Kodeksu prawa kanonicznego, Warszawa 2004; AtK, 146(2006), z. 1(581), s. 196–198.

381. Z. Janczewski, Ustanawianie szafarzy sakramentów świętych w Kościele łacińskim i Kościołach wschodnich, Warszawa 2005; TiCz, 5(2005), s. 221–226.

382. G. Leszczyński, *Exclusio boni fidei* jako symulacja zgody małżeńskiej (kan. 1101 § 2 KPK), Łódź 2004; AtK, 146(2006), z. 2(582), s. 394–397.

383. J. Nowak, Prawo w służbie wydarzeń zbawczych. Zarys prawodawstwa liturgicznego, Poznań 2004; AtK, 146(2006), z. 2(582), s. 400–402.

384. Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania, red. J. Stala, Kielce 2005; AtK, 146(2006), z. 3(583), s. 602–603.

385. Księga pamiątkowa Wydziału Prawa Kanonicznego ATK/UKSW 1954–2004, red. J. Wroceński, B. Szewczul, S. Kobiałka, Warszawa 2005; AtK, 146(2006), z. 3(583), s. 603–604.

386. Podmiotowość osoby ludzkiej i konsens małżeński, red. J. Krajczyński, Płock 2005; AtK, 146(2006), z. 3(583), s. 605–606; toż, *IusMatr*, 11(17)2006, s. 191–193.

387. W. Góralski, Zdobywać mądrość serca... Wspomnienia z lat 1939–2005, Warszawa 2005; AtK, 146(2006), z. 3(583), s. 617.

388. Prawo wyznaniowe. Wybór źródeł, oprac. P. Sobczyk, P. Sobczyk, Warszawa 2005; AtK, 146(2006), z. 3(583), s. 618.

389. Współdziałanie Kościoła i państwa na rzecz małżeństwa i rodziny. Materiały z ogólnopolskiej konferencji naukowej zorganizowanej przez Stowarzyszenie Kanonistów Polskich, Wydział Nauk Prawnych TN KUL i Diecezję Łomżyńską, red. J. Krukowski, T. Śliwowski, Łomża 2005; AtK, 147(2006), z. 2(585), s. 397–399.

390. Cuda w sprawach kanonizacyjnych, red. W. Bar, Lublin 2006; AtK, 147(2006), z. 2(585), s. 412–413.

391. Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, [aut.:] J. Dyduch [i in.], t. II/1, cz. 1–2, Poznań 2005; AtK, 147(2006), z. 2(585), s. 414–415.

392. Studia z prawa wyznaniowego, t. 7, red. P. Stanisław, M. Ordon, Lublin 2005; AtK, 147(2006), z. 3(586), s. 599–601.

393. Recepcja *Vaticanum II* w prawie kanonicznym. Materiały z ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 20 kwietnia 2005 r. z okazji 40-lecia zakończenia Soboru Watykańskiego II, red. S. Tymosz, Lublin 2005; AtK, 147(2006), z. 3(586), s. 601–603.

394. P. Sobczyk, Kościół a wspólnoty polityczne, Warszawa 2005; AtK, 147(2006), z. 3(586), s. 613–615.

395. A. Sobczak, Czym jest chrześcijańskie małżeństwo? Istota chrześcijańskiego małżeństwa w świetle kanonistyki, Poznań 2006; AtK, 147(2006), z. 3(586), s. 615–618.
396. G. Alberigo, Krótka historia II Soboru Watykańskiego, Warszawa 2005; AtK, 148(2007), z. 1(587), s. 194–196.
397. „Annales Canonici”, 1(2005); AtK, 148(2007), z. 1(587), s. 196–197.
398. K. Burczak, Prawo azylu w ustawodawstwie synodów galijskich V–VII wieku, Lublin 2005; AtK, 148(2007), z. 1(587), s. 198–200.
399. „Prawo – Administracja – Kościół”, 22(2005), nr 3; AtK, 148(2007), z. 2(588), s. 414–415.
400. Proces małżeński według Instrukcji *Dignitas connubii*. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 13–14 czerwca 2005 roku. II. Ogólnopolskie Forum Sądowe, red. T. Rozkrut, Tarnów 2006; AtK, 148(2007), z. 3(589), s. 616–618.
401. Przygotowanie do sakramentalnego małżeństwa, red. A. Pryba, Kazimierz Biskupi 2006; IusMatr, 12(18)(2007), s. 217–222.
402. Sobór Watykański II. Inspiracje i wpływ na Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku. Materiały z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej 8 grudnia 2005 roku z okazji 40. rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II, red. K. Burczak, Lublin 2006; AtK, 149 (2007), z. 1(490), s. 200–203.
403. W. Góralski, Kościelne prawo małżeńskie, Warszawa 2006; AtK, 149(2007), z. 2(591), s. 414–415.
404. K. Mikołajczuk, Realizacja zasady jedności sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego w prawodawstwie Kościoła katolickiego, Kielce 2006; AtK, 149(2007), z. 3(592), s. 608–612.
405. Profesorowie prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, red. A. Dębiński, W.S. Staszewski, M. Wójcik, Lublin 2006; AtK, 149(2007), z. 3(592), s. 614–616.
406. Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł, red. i opracowanie. W. Kacprzak, M. Sitarz, Lublin 2006; AtK, 150(2008), z. 1(593), s. 192–194.
407. S. Pawlik, Posługa charytatywna Kościoła w uchwałach polskich synodów po Soborze Watykańskim II (Studium prawno-historyczne), Wrocław 2006; AtK, 150(2008), z. 1(593), s. 194–198.

408. H. Misztal, Prawo kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego, zarys historii, procedura, Lublin 2003; *TiCz*, 9(2007), s. 225–231.

409. Jan Paweł II prawodawca i sługa prawa Bożego, red. R. Sztuchmiller, Olsztyn 2006; *AtK*, 150(2008), z. 2(594), s. 412–415.

410. A. Brzemia-Bonarek, Dopuszczalność dowodów zdobytych w sposób niegodziwy w kanonicznym procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa, Katowice 2007; *TiCz*, 10(2007), s. 276–280.

411. W. Góralski, Pod Boży zasiew, Płock 2007; *HD*, 77(2008), nr 2, s. 195–196.

412. Co każdy powinien wiedzieć o judaizmie, Kraków 2007; *AtK*, 150(2008), z. 3(595), s. 602–605.

413. K.P. Kramer, Śmierć w różnych religiach świata, Kraków 2007; *AtK*, 150(2008), z. 3(595), s. 605–607.

414. *Historia magistra vitae*. Księga jubileuszowa ku czci Profesora Jerzego Flagi, red. A. Dębiński [i in.], Lublin 2007; *AtK*, 151(2008), z. 1(596), s. 198–200.

415. Z. Cieślak, Il matrimonio nel concordato polacco del 1993 come soluzione giuridica nell'ambito delle *res mixtae*, Romae 2006; *AtK*, 151(2008), z. 1(596), s. 200–203.

416. W. Góralski, Studia nad prawem małżeńskim i rodzinnym, Warszawa 2007; *AtK*, 151(2008), z. 2(597), s. 385–387.

417. B. Nowakowski, Wkład biskupa Antoniego Stankiewicza w dorobek myśli kanonistycznej w przedmiocie wad zgody małżeńskiej pod rządami Kodeksu Jana Pawła II, Warszawa 2007; *AtK*, 151(2008), z. 2(597), s. 387–389.

418. A. Dębiński, Kościół i prawo rzymskie, Lublin 2007; *AtK*, 152(2008), z. 3(598), s. 582–585.

419. Wokół problematyki małżeństwa w prawie rzymskim. *Henrico Insadowski (1888–1946) in memoriam*, red. A. Dębiński, M. Wójcik, Lublin 2007; *AtK*, 152(2008), z. 3(598), s. 588–591.

420. B. Rakoczy, Ustawa o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Komentarz, Warszawa 2008; *AtK*, 152(2008), z. 3(598), s. 604–607.

421. *Eucharistia fons vitae* – współczesne problemy prawne. Materiały sesji naukowej zorganizowanej 26 kwietnia 2006 roku w Kazimierzu Dolnym, red. S. Tymosz, Lublin 2007; *AtK*, 152(2008), z. 3(598), s. 609–611.

422. R. Decot, Mała historia reformacji w Niemczech, Kraków 2008; AtK, 153(2009), z. 1–2(599–600), s. 209–211.

423. Rodzina przyszłością świata? W kręgu zamyśleń nad rodziną, red. A. Pryba, Poznań 2009; AtK, 153(2009), z. 2(603), s. 399–402.

424. T. Gierałtowski, Znaczenie kultu prywatnego kandydatów na ołtarze w sprawach kanonizacyjnych, Białystok 2009; AtK, 153(2009), z. 2(603), s. 404–407.

425. K.M. Więcek, Wkład polskich kanonistów do nauki prawa kanonizacyjnego, Lublin 2008; TiCz, 12(2008), s. 251–256.

426. *Finis legis Christus*. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Wojciechowi Góralskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin, red. J. Wroceński, J. Krajczyński, t. 1–2, Warszawa 2009; AtK, 154(2010), z. 1(605), s. 184–187.

427. G. Leszczyński, Psychoza maniakalno-depresyjna jako przyczyna niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa (kan. 1095, nn. 1–3 KPK), Łódź 2009; AtK, 154(2010), z. 1(605), s. 196–198.

428. S. Kasprzak, Kardynał Kamerling Świątego Kościoła Rzymskiego. Urząd, historia, zadania, Lublin 2008; PrKan, 53(2010), nr 1–2, s. 401–407.

429. A. Niemira, Słuchajcie Słowa Pana... Homilie wybrane, Włocławek 2009; AtK, 155(2010), z. 1(608), s. 203–205.

430. Zawieranie małżeństwa w różnych systemach prawnych, religiach i kulturach, red. R. Sztymmler, Olsztyn 2009; AtK, 155(2010), z. 1(608), s. 205–207.

431. 25-lecie promulgacji Kodeksu prawa kanonicznego. Obowiązki i stosowanie w Polsce, red. J. Krukowski i Z. Tracz, Łódź 2009; AtK, 155(2010), z. 3(610), s. 591–594.

432. J. Oberste, Heretycy i inkwizycja w średniowieczu, Kraków 2010; AtK, 156(2011), z. 2(613), s. 603–607.

433. *Ars boni et aequi*. Księga Pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2010; AtK, 156(2011), z. 2(613), s. 610–613.

434. Agenda liturgiczna diecezji włocławskiej, red. K. Konecki, Włocławek 2011; AtK, 158(2012), z. 1(617), s. 203–206.

435. K. Konecki, Rok liturgiczny i Kalendarz w reformie Soboru Watykańskiego II, Toruń 2010; PrKan, 54(2011), nr 3–4, s. 387–395; toż, RBL, 65(2012), nr 3, s. 286–288.

436. M. Krajewski, *Universitas* w nauczaniu Jana Pawła II, Rypin 2011; TiCz, 18(2011), s. 290–297.

437. A.G. Miziński, Status prawny adwokata w Kościele łacińskim, Lublin 2011; TiCz, 18(2011), s. 297–304.

438. L. Świto, Alienacja majątku kościelnego w diecezjach rzymskokatolickich w Polsce, Olsztyn 2010; PrKan, 55(2012), nr 1, s. 203–211.

439. J. Krukowski, Prawo administracyjne w Kościele, Warszawa 2011; AtK, 158(2012), z. 3(619), s. 599–603.

440. Organizacja i funkcjonowanie administracji w Kościele, red. J. Krukowski, W. Kraiński, M. Sitarz, Toruń 2011; AtK, 159(2012), z. 2(621), s. 403–406.

441. Problemy z sądową ochroną praw człowieka, red. R. Sztymiler, J. Krzywkowska, t. 1–2, Olsztyn 2012; AtK, 160(2013), z. 1(623), s. 200–203.

442. Polskie prawo wyznaniowe. Wybór źródeł, oprac. M. Poniatowski, P. Sobczyk, Lublin 2012; AtK, 160(2013), z. 2(624), s. 409–411, toż, TiCz, 21(2013)1, s. 177–180.

443. J. Borucki, Recepcja kościelnego prawa powszechnego w ustawodawstwie i działalności duszpasterskiej diecezji wrocławskiej po Soborze Watykańskim II, Wrocław 2012; AtK, 161(2013), z. 2(627), s. 408–411.

444. H. Stawniak, Inkardynacja w misji Kościoła w porządku prawnym Kościoła łacińskiego, Warszawa 2013; AtK, 162(2014), z. 1(629), s. 182–188.

445. Rozwiązanie małżeństwa w prawie kanonicznym. Materiały z Międzynarodowej Konferencji Naukowej zorganizowanej na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w dniu 24 IV 2013 r., red. W. Kiwior, U. Nowicka, H. Stawniak, Gniezno 2013; AtK, 162(2014), z. 1(629), s. 202–206.

446. H. Pietras, Sobór nicejski (325). Kontekst religijny i polityczny, dokumenty, komentarze, Kraków 2013; AtK, 163(2014), z. 1(632), s. 193–196; toż, TiCz, 27(2014)3, s. 243–248.

447. W. Góralski, *Matrimonium facit consensus*. Z orzecznictwa Trybunału Roty Rzymskiej w sprawach o nieważność małżeństwa rozpoznawanych z tytułów dotyczących zgody małżeńskiej (1991–2013), t. 2, Płock 2014; AtK, 163(2014), z. 2(633), s. 406–408; toż, TiCz, 26(2014)2, s. 251–256.

448. W. Góralski, *Być bliżej Ciebie chcę. Homilie i kazania tematyczne*, Płock 2014; *AtK*, 163(2014), z. 3(634), s. 615–616.
449. *Kościół i inne związki wyznaniowe w służbie dobru wspólnemu*, red. W. Uruszczak, K. Krzysztofek, M. Mięka, Kraków 2014; *AtK*, 164(2015), z. 1(635), s. 200–204.
450. *Dowodzenie w procesach kościelnych*, red. J. Krzywkowska, R. Szytmiller, Olsztyn 2014; *AtK*, 165(2015), z. 2(639), s. 403–406.
451. *Księga pamiątkowa z okazji 60-lecia Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW*, red. U. Nowicka, M. Saj, H. Stawniak, Warszawa 2014; *AtK*, 165(2015), z. 3(640), s. 606–608.
452. M. Czujek, *Godność prokreacji ludzkiej w kontekście technik reprodukcyjnych. Studium kanoniczno-prawne i etyczne*, Gniezno 2014; *PrKan*, 58(2015), nr 1, s. 188–193.
453. *Praktyczne aspekty funkcjonowania trybunałów kościelnych*, red. U. Nowicka, Warszawa 2014; *AtK*, 166(2015), z. 1(641), s. 203–206.
454. W.K. Kiwior, *Czynności poprzedzające otwarcie dochodzenia w sprawach wyznawcy*, Warszawa 2013; *TiCz*, 30(2015)2, s. 223–229.
455. R. Walczak, *Sede vacante come conseguenza perdita di un ufficio ecclesiastico nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, Città del Vaticano 2015; *TiCz*, 32(2015)4, s. 177–185.
456. A. Kaczor, *Ewolucja interpretacji ustaw kościelnych w Kodeksach z 1917 i 1983 roku*, Lublin 2015; *AtK*, 167(2016), z. 3(646), s. 600–603.
457. S. Jankowski, „Co Bóg złączył...” *Geneza i znaczenie klauzul Mateuszowych. Studium egzegetyczno-historyczne*, Warszawa 2015; *AtK*, 168(2017), z. 3(649), s. 606–609.
458. *Duszpasterstwo rodzin w teorii i praktyce*, red. A. Pryba, Poznań 2016; *AtK*, 169(2017), z. 1(650), s. 189–191.
459. Ł. Krucki, *Synod diecezjalny wrocławski z 1589 roku*, Gniezno 2016; *AtK*, 169(2017), z. 2(651), s. 411–413.
460. *Polskie prawo wyznaniowe. Wybór orzecznictwa Trybunału Konstytucyjnego*, oprac. P. Sobczyk, M. Poniatowski, Lublin 2016; *AtK*, 169(2017), z. 3(652), s. 612–614.
461. A. Orczyk, *Kształcenie i wychowanie w seminariach duchownych. Od XVI do połowy XX wieku*, Sandomierz 2017; *TiCz*, 38(2017)2, s. 201–207.

462. Małżeństwo i rodzina w prawie kanonicznym i w prawie polskim, red. J. Krukowski, M. Sitarz, J. Gręźlikowski, Lublin 2017; AtK, 170(2018), z. 3(655), s. 599–603.

463. W. Góralski, *Matrimonium facit consensus*. Z orzecznictwa Trybunału Roty Rzymskiej w sprawach o nieważność małżeństwa rozpoznawanych z tytułów dotyczących zgody małżeńskiej (1997–2016), t. 3, Płock 2018; AtK, 171(2018), z. 1(656), s. 193–196.

464. Kodeks Pio-Benedyktyński. Między tradycją a rozwojem, red. ks. Z. Janczewski, ks. J. Dohnalik, I. Kilanowski, Warszawa 2017; TiCz, 41(2018)1, s. 161–167.

465. Chrzest i małżeństwo – harmonizacja ustawodawstwa, red. H. Stawniak, R. Kamiński, Warszawa 2018; AtK, 172(2019), z. 1(659), s. 198–202.

466. Tomasz Jakubiak, Problem ważności przyjęcia sakramentu święceń w prawie Kościoła katolickiego, Płock 2018; AtK, 172(2019), z. 3(661), s. 595–599.

467. Justyna Krzywkowska, Ryszard Sztuchmiller, Adwokat w sprawach o nieważność małżeństwa. Rozwiązania ustawodawcze i ich stosowanie w sądach kościelnych (1983–2018), Olsztyn 2018; AtK, 172(2019), z. 3(661), s. 612–616.

468. Monografia parafii św. Bartłomieja w Czernikowie, wczoraj – dziś – jutro, red. P. Siołkowski, Czernikowo 2018; StWł, 21(2019), s. 768–771.

VI. Hasła leksykograficzne

469. Insadowski Henryk, w: WłSB, t. 2, Włocławek 2005, s. 68–71.

470. Karnkowski Stanisław, w: WłSB, t. 2, Włocławek 2005, s. 79–84.

471. Biskupski Stefan, w: WłSB, t. 3, Włocławek 2005, s. 15–17.

472. Szafrąński Władysław, w: Słownik polskich teologów katolickich, t. 9, Warszawa 2006, s. 643–645.

473. Apelacja, w: Wielka encyklopedia prawa, t. 2: Prawo kanoniczne, Warszawa 2014, s. 17–19.

474. Dyskusja sprawy, w: Wielka encyklopedia prawa, t. 2: Prawo kanoniczne, Warszawa 2014, s. 61–62.

475. Koszty procesowe, w: Wielka encyklopedia prawa, t. 2: Prawo kanoniczne, Warszawa 2014, s. 110–111.

476. Nieważność wyroku, w: *Wielka encyklopedia prawa*, t. 2: *Prawo kanoniczne*, Warszawa 2014, s. s. 133–134.

477. Proces o nieważność święceń, w: *Wielka encyklopedia prawa*, t. 2: *Prawo kanoniczne*, Warszawa 2014, s. 163–164.

478. Procesy małżeńskie, w: *Wielka encyklopedia prawa*, t. 2: *Prawo kanoniczne*, Warszawa 2014, s. 165–169.

479. Publikacja akt, w: *Wielka encyklopedia prawa*, t. 2: *Prawo kanoniczne*, Warszawa 2014, s. 194–195.

480. Sposoby unikania procesu, w: *Wielka encyklopedia prawa*, t. 2: *Prawo kanoniczne*, Warszawa 2014, s. 221–223.

481. Wyrok sądowy. Wykonanie wyroku, w: *Wielka encyklopedia prawa*, t. 2: *Prawo kanoniczne*, Warszawa 2014, s. 257–259.

482. *Ateneum Kapłańskie*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, red. M. Sitarz, Lublin 2018, w druku.

483. *Homo Dei*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, red. M. Sitarz, Lublin 2018, w druku.

484. *Filialny kościół*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, red. M. Sitarz, Lublin 2018, w druku.

485. *Fundator*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, red. M. Sitarz, Lublin 2018, w druku.

486. *Gregoriańskie msze*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, red. M. Sitarz, Lublin 2018, w druku.

487. *Wikariusz kapitulny*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, red. M. Sitarz, Lublin 2018, w druku.

VII. Sprawozdania, informacje i homilie

488. Sprawozdanie z działalności Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej za rok 2008, MDWł, 92(2009), nr 5, s. 509–515.

489. Sprawozdanie z działalności Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej za rok 2009, MDWł, 93(2010), nr 3, s. 248–256.

490. Sprawozdanie z działalności Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej za rok 2010, MDWł, 94(2011), nr 2, s. 156–164.

491. Sprawozdanie z działalności Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej za rok 2011, MDWł, 95(2012), nr 2, s. 157–164.

492. Sprawozdanie z działalności Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej za rok 2012, MDWł, 96(2013), nr 2, s. 159–161.
493. Sprawozdanie z działalności Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej za rok 2013, MDWł, 97(2014), nr 2, s. 134–142.
494. Sprawozdanie z działalności Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej za rok 2014, MDWł, 98(2015), nr 2, s. 177–183.
495. Sprawozdanie z działalności Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej za rok 2015, MDWł, 99(2016), nr 2, s. 145–155.
496. Sprawozdanie z działalności Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej za rok 2016, MDWł, 100(2017), nr 2, s. 192–201.
497. Sprawozdanie z działalności Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej za rok 2017, MDWł, 101(2018) nr 2, s. 185–195.
498. Sprawozdanie z działalności Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej za rok 2018, MDWł, 102(2019) nr 2, s. 170–178.
499. Homilia na inaugurację działalności Rady Kapłańskiej – 21 kwietnia 2009 r., MDWł, 92(2009), nr 5, s. 552–557.
500. Homilia z okazji siódmej rocznicy święceń biskupich i ingresu do katedry włocławskiej biskupa Wiesława Alojzego Meringa – 10.04.2010 r., MDWł, 93(2010), nr 5, s. 510–518.
501. Życzenia na Boże Narodzenie dla Biskupa Włocławskiego, MDWł, 97(2014), nr 1, s. 73–75.

zestawił ks. Janusz Borucki



Najświętsza Panna Maryja – fragment
Zwiastowania z rewersu skrzydła bocznego
tryptyku Matka Boska Apokaliptyczna
z Dzieciątkiem (Włocławek, katedra)



KS. STANISŁAW JANKOWSKI SDB

ESTER I MARYJA – *VITAE PARALLELAE*

Księgę Estery charakteryzuje między innymi to, że im lepiej się ją poznaje, tym jawi się bardziej interesująca. Chodzi nie tylko o jej dwie wersje, hebrajską i grecką, przy czym rzuca się w oczy na wskroś świecki charakter pierwszej¹, i dłuższa o 105 wierszy wersja grecka². Połączenie obu

KS. STANISŁAW JANKOWSKI SDB – dr teologii biblijnej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, studia w Rzymie na Papieskim Instytucie Biblijnym (lic. biblijny) i w École Biblique et Archéologique w Jerozolimie, obecnie emerytowany wykładowca na Wydziale Teologicznym Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu i w Wyższym Seminarium Duchownym we Włockawku, oraz w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie i Krakowie. Autor m.in. *Ziemia Święta – przewodnik* (1983), *Biblia w życiu człowieka i Kościoła* (2006), *Geografia biblijna* (2007), *Małżeństwo i rodzina w Piśmie Świętym* (2008), *Historia zbawienia* (2018), udział w pol. tłum. Biblii Ekumenicznej (NT). Pola zainteresowań: teologia, historia i geografia biblijna, dialog międzyreligijny, udziela się także jako przewodnik po krajach biblijnych.

¹ Nie brak, wszak mało przekonujących, prób wyjaśnienia tego zjawiska literackiego w hebrajskiej Księdze Estery. Zob. S. Grybek, *Religijny czy świecki charakter Księgi Estery?*, RBL, 15(1962), nr 1, s. 18–28. Może nie być pozbawiona podstaw opinia, że autor tej książki mógł wziąć pod uwagę tradycję, iż nie powinno się wymieniać imienia Bożego w ziemi pogańskiej, bo nieczystej, zob. Ps 137(136), 4; por. 1Sm 26, 29; zob. przypis do tego wersetu w: *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006, s. 334: „Jahwe był do tego stopnia związany z ziemią Izraela, swoim «dziedzictwem», że uważano, iż nie można Go czcić na obcej ziemi, gdzie panowali inni bogowie”. Dopiero Ezechiel „odkryje”, że Bóg Izraela jest wszędzie tam, gdzie znajduje się Jego lud (zob. Ez 1; 10, 20). Dzięki temu Izrael będzie utrzymywał, że Jahwe jest wszędzie i dlatego można Go czcić na każdym miejscu (zob. Ml 1, 11; por. 1Kor 1, 2). Tak czyni Tobiasz senior – wielbi Boga „w ziemi swego wygnania” (Tb 13, 8).

² Zob. J. Sukiennik, *Znaczenie greckich dodatków dla teologii Księgi Estery*, „Studia Diecezji Radomskiej”, 10(2010–2011), s. 41–50. Najważniejsze innowacje w wersji greckiej (Est LXX) słowo Bóg, *Theos*, pojawia się 24 razy, są w niej dołączone modlitwy Mardocheusza i Estery oraz koncepcja teologiczna, której pozornie brak w wersji oryginalnej. W greckiej wersji Bóg kieruje historią, On przemienia usposobienia króla na życzliwe (Est 5, 1e); Amalekici są przeświadczeni, że Haman nie zdoła przemóc Mardocheusza, bo Bóg jest z nim: „Ty upadniesz, nie dasz rady go przemóc, bo z nim jest Bóg żyjący” (Est 6, 13 LXX, tłum. R. Popowski). Grecka wersja Księgi Estery zawiera też elementy apokaliptyczne – zob.

wersji nasuwa pytanie o ich rodzaj literacki³. Czytelnikowi katolickiemu nasuwa się nadto porównanie Estery z... Maryją z Nowego Testamentu. Kojarzenie tych dwóch bohaterek – pojawiło się już w literaturze patrystycznej, co podsunęło myśl, aby przedstawić biografie obu biblijnych bohaterek właśnie w konwencji tzw. *vitae parallelae*.

Pomysł takiego traktowania żywotów sławnych postaci zawdzięczamy Plutarchowi z Cheronei (ok. 50–120 po Chr.). Podejmując próbę zbliżenia kultury greckiej i rzymskiej, zestawiał sławnych Greków i Rzymian. Takie dzieła były popularne w starożytności, poczynając od pierwszych wieków po Chrystusie⁴. Sięgano do tego typu przedstawiania sławnych postaci jeszcze w XVII i XVIII w. Po takie ujęcie sięgnął ostatnio J. Murphy-O'Connor, łącząc życie Jezusa i św. Pawła⁵. Przedmiotem tego artykułu będzie ukazanie w podobnej konwencji dziejów Estery – bohaterki starotestamentowej księgi jej imienia⁶, i Maryi – głównej postaci kobiecej z Nowego Testamentu.

Zestawienie Estery i Maryi znajduje usprawiedliwienie chociażby i w tym, że obie widzą „trudności” we wzięciu udziału w proponowanej misji; także argumenty Mardocheusza zdradzają pewne podobieństwo do słów Gabriela, kiedy odpowiada na trudność Maryi, że „nie zna męża”. „Przekonane” podejmują misję bez wahania. Przedstawienie ich ról w zbawczym planie Bożym jest zamierzeniem tego artykułu.

S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg historycznych Starego Testamentu*, Gniezno 1992, s. 141–148; T. Brzegowy, *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 2002, s. 312–314.

³ „Jest to prawdopodobnie midrasz, czyli opowiadanie wychodzące od postaci lub fabuły biblijnej czy nawet od jakiegoś przepisu prawnego, ułożone po to, by umacniać zagrożoną wiarę, dawać pouczenie, podnosić na duchu, zwłaszcza przez wskazywanie na przykładach, jak to Bóg zawsze przychodzi z pomocą i ratunkiem swemu narodowi”. I wniosek: „Nie należy zatem doszukiwać się w księdze prawdziwej historii, w takim stopniu, jak na przykład w opowiadaniach o dziejach Dawida, Salomona czy innych władców”. – J.W. Rosłon, *Groźba pogromu i cudowny ratunek (Księga Estery)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, red. J. Frankowski, t. 3, cz. 2, Warszawa 2007, s. 167; A. Kot, *Gatunek literacki Księgi Estery. Przyczynek do tematu*, CTh, 77(2007), fasc. 3, s. 27–42.

⁴ Autorem znanego zestawienia żywotów sławnych mężów byli na przykład Cornelius Nepos, *De viris illustribus*, a także św. Hieronim (*De viris illustribus*).

⁵ Zob. J. Murphy-O'Connor, *Gesù e Paolo. Vite parallele*, Cinisello – Balsamo (Mi) 2008.

⁶ Księga Estery należy do tzw. bloku „Pięciu zwojów”: Rut, Pieśń nad pieśniami, Lamentacje, Kohelet i Estery. Istnieją dwie wersje tej księgi, kanoniczna hebrajska (TM) i dłuższa w tłumaczeniu na język grecki w Septuagincie (LXX), uznawana za kanoniczną tylko przez Kościół katolicki. W Biblii Tysiąclecia wiersze dodatków są oznaczone literami dodanymi do ostatniego numeru wiersza oryginalnego. – Szerzej zob. G.M. Tucker, *Księga Estery*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. nauk. B.M. Metzger – M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 1996, s. 336–337.

Nie bez znaczenia w Księdze Estery są inne szczegóły: umiejscowienie akcji – Suza – stolica perskiego królestwa, a więc centrum ówczesnego świata; babilońskie imiona bohaterów – Mardocheusz nawiązuje do Marduka, a Estera do bogini Isztar; czas akcji to panowanie Aswerusa, najprawdopodobniej Kserksesa I (485–465 przed Chr.)⁷; motyw akcji to planowany pogrom Żydów. Obecność Żydów na dworach królewskich to sposób na zabezpieczenie własnego życia i interesów. Zagrożenie ze strony Amalekitów, odwiecznych wrogów Izraela (Haman to Amalekita), ma w świetle Księgi Estery daleko sięgającą perspektywę symboliczną⁸. Autorowi tekstu chodziło pewnie o ukazanie z jednej strony wiecznie aktualnego tematu prześladowania, a z drugiej cudownego ocalenia Żydów. Nie było dla niego istotne, czy protagoniści tej narracji to postacie realne czy zmyślane, lecz teza, że Bóg zawsze ujmie się za narodem, który sobie wybrał, wobec czego jego wrogowie powinni się liczyć z konsekwencjami swych decyzji. Podobny zabieg literacki jest widoczny w Apokalipsie św. Jana, gdzie przejawy wrogości ziemskich władców (Rzymu) do Kościoła zostają „podniesione” do rangi konfliktu apokaliptyczno-eschatologicznego (Ap 12). Byłaby Księga Estery księgą apokaliptyczną? Hipoteza nie bez pewnych podstaw⁹. Nas interesuje tutaj zestawienie Estery i Maryi w ujęciu historycznym i teologicznym. Dodajmy na marginesie, że Księga Estery, obok Księgi Rut, to najbardziej „kobieca” księga hebrajskiej Biblii¹⁰. Najpierw zobaczmy, kim były obie kobiety, aby przejść do tego, co im jest wspólne i co je różni, aby na koniec spróbować zobaczyć je w kluczu profetyczno-eschatologicznym.

1. Estera

Główna bohaterka księgi należącej do zbioru pięciu Zwojów (hebr. *Megillot*: Księga Rut, Księga Estery, Księga Koheleta, Pieśń nad pieśniami, Lamentacje) jest przedstawiona jako ta, której naród żydowski zawdzięcza ocalenie od zaplanowanej przez Hamana Amalekitę, nazwanego też „Macedończykiem” (Est 8, 12^k) zagłady (*szoah*). Akcja rozgrywa się na

⁷ Był to prawdopodobnie Kserkses I (485–465), syn Dariusza Wielkiego (521–485), ale mógłby to być także Artakserkses I (465–424), syn Kserksesa I.

⁸ Potwierdzenia tych imion nie udało się dotąd znaleźć w dokumentach świata pogańskiego (archeologia).

⁹ O akcentach apokaliptycznych w Księdze Estery zob. P. Beauchamp, *Pięćdziesiąt portretów biblijnych*, Kraków 2001, s. 237–238. Parafrazę Księgi Estery podaje Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, ks. XI, VI, 1–13, Poznań 1962, s. 539–550.

¹⁰ Księga Judyty należy do tzw. deuterokanonicznych ksiąg Starego Testamentu, należy bowiem do Septuaginty.

dworze królewskim w Suzie. Kierując się nienawiścią do Żydów, Haman dążył do ich eksterminacji. Estera jednak zniweczyła jego plany. Na cześć tego zwycięstwa Żydzi obchodzą święto zwane *Purim*, przypadające 13–14 miesiąca Adar (przełom lutego i marca).

Pochodzenie

Tekst Est 2, 7 przedstawia Esterę (Gwiazda), bohaterkę księgi, jako bardzo piękną dziewczynę, o drugim imieniu Hadassa (Mirt). Była córką Abichaila, stryja Mardocheusza (Est 2, 15; 9, 29)¹¹. Pochodziła, jak Mardocheusz, z pokolenia Beniamina, z rodu Kisza, tego samego, z którego pochodził pierwszy król Izraelitów, Saul (1Sm 9, 1–2). Oboje należeli do Żydów deportowanych do Babilonu przez Nabuchodonozora (Est 2, 6). Pozostali tam – jak wielu innych – mimo że dekret (538 przed Chr.) Cyrusa II Wielkiego pozwalał Żydom na powrót do ojczyznej ziemi¹². Mardocheusz był wysokim urzędnikiem w pałacu królewskim („w bramie”, Est 2, 5.19.21). Adoptował Esterę jako dziecko i pełnił wobec niej rolę opiekuna i wychowawcy. Kiedy dorosła, był jej mentorem, doradcą, dodawał odwagi, nie szczędził przestróg. Jako urzędnik na dworze królewskim miał możliwość czuwać nad tym, co się tam działo, a więc żeby i Estera znalazła się wśród kandydatek na pierwszą żonę Aswerusa. Dzięki otrzymanym instrukcjom zajęła miejsce zdetronizowanej Waszti. Tym sposobem wybranka losu z dołów społecznych, dzięki osobistym atutom: uroda, wdzięk, inteligencja, ale i protekcji, została wyniesiona na szczyty władzy. Pochodząc z pokolenia, które kiedyś wydało króla, trafiła na pogański dwór królewski, aby być zbawczynią narodu.

Wywyższenie

Estera wywyższenie zawdzięczała zbiegowi okoliczności. Spełniła się pewna prawidłowość historyczna, o której mówi G.M. Tucker: „Bywa, że we właściwym czasie i miejscu człowiekowi zostaje powierzona decyzja o losie swojego narodu”¹³. Autor Księgi Estery zdaje się podzielać zdanie,

¹¹ Niektórzy imię Ester wywodzą od perskiego słowa *stareh* = gwiazda. Mardocheusz w Septuagincie nazywa ją rzeką, którą ujrzał w widzeniu sennym (Est 1, 1; 10, 3^e).

¹² Jeżeli Mardocheusz miałby należeć do deportowanych w 598 przed Chr. przez Nabuchodonozora towarzyszy niedoli króla Jechoniasza (2Krl 24, 8.15), to w czasach opisywanych w Księdze Estery liczyłby przynajmniej 115 lat. O żydowskiej tożsamości Żydów na diasporze zob. A. Kot, *Droga do odkrycia żydowskiej tożsamości w środowisku diaspory. Analiza egzegetyczna Est 4, 1–17*, CTh, 79(2009), fasc. 3, s. 73–93.

¹³ Tucker, *Księga Estery*, s. 336.

że ludzie wyznaczeni do szczególnych zadań bywają wyniesieni na fali prozaicznych zdarzeń, przy czym tymi okolicznościami nie rządzi ślepy przypadek, lecz Bóg – Reżyser dziejów¹⁴. To, że Waszti, żona Aswerusa, swoim zachowaniem wywołała skandal na dworze¹⁵, sprawiło, że jej miejsce zajęła Estera. W oczach Mardocheusza, jako polityka i człowieka kierującego się racją stanu, taki zbieg okoliczności był opatrznościowy. Dla niego było oczywiste, że bardziej się liczyło ocalenie narodu, niż zakaz małżeństw mieszanych Żydów z poganami¹⁶. Przewidując bieg zdarzeń, podsunął swojej podopiecznej, aby stanęła do „konkursu” na pierwszą żonę króla. Przesłanie księgi zdaje się pouczać, że w pewnych sytuacjach trzeba przejąć inicjatywę, aby dzieje toczyły się właściwym torem. Tucker zauważa, że „rozwój wypadków ujmuje się jako rezultat wzajemnego oddziaływania woli ludzkiej, zbiegu okoliczności i przeznaczenia (w księdze hebrajskiej przeznaczenia nie odnosi do Boga)”¹⁷.

Misja

Zostać królową oznaczało nie tylko dostąpić zaszczytu i przywilejów, wiązało się to także z pewną misją. W przypadku Estery było to ocalenie skazanych na zagładę rodaków. Księża stawia tezę, że w historii liczy się odgórny plan Boga, ale nie bez znaczenia są ludzkie szczegóły jego wykonania. Nie było obojętne, jak Estera urzeczywistni ten plan i czy uda się jej ocalić rodaków. Z lektury tego hagadycznego midraszu dowiadujemy się, że Estera posłużyła się swoistym podstępem – zaprosiła na przyjęcie razem z królem także Hamana. Celem królowej było zwabić w potrzask Hamana. Przyszło jej to tym łatwiej, że Hamanowi imponowało być zaproszonym razem z królem. Czyż się nie chełpił: „Nawet królowa Estera nikogo oprócz mnie nie zaprosiła na ucztę z królem, którą wydała, a także na jutro mam zaproszenie do niej razem z królem” (Est 5, 12)? Autor, oddając narastające napięcie i ciekawość Aswerusa, spotęgowane jeszcze zapowiedzią wyjawienia sekretu królowi następnego dnia, okazał się doskonałym

¹⁴ Hebrajska wersja Księgi Estery nie wymienia imienia Bożego, robi wrażenie zupełnie „świeckiego” tekstu, co egzegeci przypisują różnym przyczynom.

¹⁵ Kobiety-żony – jak argumentował jeden z doradców króla, Memukan – biorąc przykład z Waszti, mogłyby odmówić mężom posłuszeństwa (Est 1, 16–18). Typowy przykład męskiej mentalności.

¹⁶ Zakaz ten był wyraźny, lecz nie stosowany, zwłaszcza w diasporze – zob. S. Janowski, „Co Bóg złączył...” *Geneza i znaczenie klauzul Mateuszowych. Studium egzegetyczno-historyczne*, Warszawa 2015, s. 238–272.

¹⁷ Tucker, *Księga Estery*, s. 336.

psychologiem. Król, składając Esterze trzykrotnie obietnicę podobną do obietnicy tetrarchy Antypasa, jaką ten dał córce Herodiady (zob. Mk 6, 23), gotów był podarować Esterze nawet pół królestwa (Est 5, 3.6; 7, 2). W drugim dniu podczas uczty Estera wyjawia królowi spisek Hamana przeciw Mardocheuszowi i wszystkim Żydom. Reakcja króla była natychmiastowa, Hamanowi „zakryto twarz” (Est 7, 8). Misja została uwieńczona sukcesem, Żydzi ocaleni. Szczegółami „technicznymi”, jak zablokować dyspozycje Hamana po prowincjach, zajął się Mardocheusz.

Zanim to jednak nastąpiło, Estera pogрузyła się w dramatycznej modlitwie do Boga, którą zamieszcza greckie tłumaczenie (Est 4, 17^{k-z}). Zwraca się do Boga, „Króla bogów i Władcy nad wszystkim władcami” (w. 17^r). Najpierw daje świadectwo swej „wiedzy” o Nim i Jego dziełach. Autor książki zakłada, że tę wiedzę o Bogu Izraela Estera zawdzięczała katechezie otrzymanej w młodości. Wiedziała też o grzechu bałwochwalstwa wobec Boga, jakiemu naród się oddawał i dlatego znalazł się w niewoli. Teraz, po wyznaniu tego grzechu, wobec widma zagłady, błaga o ratunek. Na poparcie swoich słów „przypomina” Bogu wierność Jego przykazaniom oraz to, że brzydzi się oznakami wyniesienia, jakie ją spotkało, i że nie brała udziału w ucztach króla czy Hamana. Wyznaje, że tylko Bóg jest jej ratunkiem i tylko On może pospieszyć jej na pomoc, dlatego woła na koniec: „Wyciągnij nas z tego ręką swoją, a mnie samotnej pospiesz na ratunek, bo tylko Ciebie mam, Panie” (Est 4, 17^t, tłum. R. Popowski). Swoją modlitwę kończy przejmującą inwokacją: „Boże, Mocarzu nad wszystkimi, usłysz wołanie niemających już nadziei, wyrwij nas z ręki tych, którzy zło knują, a mnie wyzwól z mojej trwogi” (Est 4, 17^z, tłum. R. Popowski)¹⁸.

Estera, czy to kiedy zwraca się do króla, czy też podczas modlitwy, potwierdza więź z narodem, czuje się zatroskaną patronką i orędowniczką, o czym świadczą zaimki w modlitwie: „Panie mój, Królu nasz” (Est 4, 17^t), czy na przyjęciu w drugim dniu, kiedy zwraca się do króla w stylu dworskiej etykiety: „Królu, jeśli mnie darzysz życzliwością i jeśli królowi się podoba, to niech będzie darowane mi życie na moją prośbę i lud mój na moje życzenie! Albowiem sprzedano nas, mnie i mój lud, aby nas wygłodzić, wymordować i zniszczyć. Gdyby nas sprzedano tylko jako niewolników i niewolnice, milczałabym, chociaż nie wynagrodzi nigdy ciemężyciel szkody królowi” (Est 7, 3–4). Kierując się solidarnością z narodem, Estera prosi także

¹⁸ E. Sander, *Modlitwa Estery (Est 4, 17i–17z). Łaska bycia kobietą, „Via Consecrata”*, 12(2009), nr 1, s. 14–17.

o cofnięcie listów Hamana zarządzających pogrom: „Bo jakże mogłabym patrzeć na zło, które spadnie na lud mój, i jak mogłabym patrzeć na zgubę mojego narodu?” (Est 8, 6). Następnie dołącza prośbę o dodatkowy dzień pomsty na nieprzyjaciół Izraela (Est 9, 13). Na pamiątkę tego ocalenia – jak się dowiadujemy z treści Est – królowa razem z Mardocheuszem ustanawia święto „Losów” (*Purim*, Est 9, 29–32)¹⁹.

Już w odniesieniu do Ewy Biblia odsłoniła podstawową misję kobiety: być towarzyszką życia mężczyzny i matką jego dzieci. Estera jako królowa ocala życie narodu Jahwe przed zagrożeniami płynącymi z nienawiści Hamana, będącego dla Żydów synonimem Zła, jak w Ogrodzie Eden Wąż. Widoczne jest też tu dopełnienie się misji obojga bohaterów – Mardocheusz niczego by nie dokonał bez pomocy Estery, ona bez jego instrukcji byłaby bezradna. I w tym przypadku komplementarność mężczyzny i kobiety sprawdza się i realizuje w różnych sytuacjach życiowych i różnych kombinacjach relacyjnych.

2. Maryja

W nowotestamentowej galerii kobiet główną postacią jest Maryja. Wprawdzie pojawia się zaledwie w kilku perykopalach ewangelijnych, jeden raz w Dziejach Apostolskich (Dz 1, 13–14) i aluzyjnie w Liście św. Pawła do Galatów (Ga 4, 4). W Apokalipsie tylko na drodze alegorii motyw „Niewiasty obleczonej w słońce” (Ap 12, 1n) pozwala odnieść ów obraz do Matki Jezusa. Mimo tak szczupłego materiału Jej pozycja jest wyrazista i istotna. Oszczędne dane tekstu natchnionego dopełnia na swój sposób przekaz apokryficzny. Uwzględnienie kontekstu życiowego pozwala odkryć głębsze znaczenia przekazów o Maryi.

Pochodzenie

Maryja/Maria (hebr. *miryam*, gr. *maria* lub *mariam*) znaczy „jasnowidząca”, „pani”. Etymologia nie jest pewna, stąd można spotkać nawet fantazyjne propozycje wyjaśnienia pochodzenia tego imienia. Ponieważ było nadane już siostrze Mojżesza (Wj 15, 20), stąd niektórzy wywodzą je z egipskiego morfemu *mrí* „kochać”/”być kochanym”. Nie dysponuje-

¹⁹ Księga Estery wyjaśniałaby istnienie święta *Purim*, świeckiego w swym wydźwięku folklorystycznym. Z drugiej strony nie można nie pamiętać o silnym związaniu tego święta z Paschą, którą Żydzi obchodzą w tych samych dniach, tylko miesiąc później (14–15 Nizan). Jest to według Talmudu święto Boga „ukrytego”, który zakrył twarz swoją (zob. Pwt 31, 18).

my też genealogią Maryi. Wiemy tylko, że była krewną²⁰ Elżbiety, żony kapłana Zachariasza. Żydzi w okresie Drugiej Świątyni, zwłaszcza klasa kapłańska, przestrzegali endogamii (małżeństwa wewnątrz własnej klasy społecznej). Można więc przypuszczać, że i Maryja należała do pokolenia Lewiego, a kto wie czy nawet nie do rodu Aarona²¹. Skąpe dane Łukasza uzupełniają wspomniane apokryfy²². Te ciekawe pod wieloma względami źródła informują, że Maryja miała pochodzić z królewskiego rodu Dawida, że Jej rodzicami byli Joachim i Anna. Joachim pochodził z Nazaretu, Anna z Betlejem. Mieszkali w Nazarecie. Kiedy w podeszłym już wieku urodziła im się córka – jej narodzenie zapowiedział Joachimowi anioł – oddali ją na służbę w świątyni w podzięce Bogu za dar upragnionego dziecka. Później Maryja została wydana za mąż za Józefa, co też nastąpiło pod bezpośrednią kontrolą anioła Pańskiego. Apokryficzna narracja o dzieciństwie Maryi, przesycona cudownymi elementami, podkreśla zarówno królewskie pochodzenie, stan świętości i dziewictwa, jak i zapowiada jej przygotowanie do misji matki Zbawiciela.

Misja

Misję Maryi spinają dwa określenia: „służebnica Pańska” (Łk 1, 38.48) i „Matka Jezusa” (J 2, 1; 19, 27). W jej oświadczeniu „służebnica Pańska” została zawarta gotowość Maryi do spełnienia woli Boga. Ale co znaczy „służebnica” i „matka”?

Sługa/służebnica²³ zakłada konotację: egzystencjalno/społeczną – być niewolnikiem, kimś pozbawionym wolności, „mówiącym narzędziem”;

²⁰ Polskie tłumaczenia posługują się terminem „krewna”, oddając w ten sposób treść greckiego *syngenis* (*hapax*), znaczącego także „bliska”, „powinowata”. Łk 1, 36 zdaje się jednak podkreślać wspólne obu tym kobietom kapłańskie pochodzenie (Łk 1, 5) – zob. I.H. Marshall, *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Exeter 1978, s. 71.

²¹ Zob. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1–11. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2011, s. 118 (NKB NT, t. 3, cz. 1). Tytuł kapłana, który spotykamy w odniesieniu do Jezusa w Liście do Hebrajczyków (Hbr 7), dziedziczyłby On zatem z tytułu matki pochodzącej z tego rodu.

²² O pochodzeniu, narodzinach, dzieciństwie i późniejszym życiu Maryi podają: *Protoewangelia Jakuba*, przekł. i oprac. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. tenże, cz. 1, Kraków, 2009, s. 268–290; *Ewangelia Pseudo-Mateusza*, przekł. K. Obrycki, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, cz. 1, s. 295–305; *Księga o narodzeniu świętej Maryi*, przekł. K. Obrycki, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, cz. 1, s. 333–339.

²³ W Nowym Testamencie „sługa” oddaje znaczenie greckiego *doulos* – 124 razy, i „służebnica” / „sługa” *doule* – 3 razy, w tym dwa razy w odniesieniu do Maryi (Łk 1, 38.48). Grecki termin zwyczajnie oddaje treść hebrajskiego *‘ebed*.

moralną – być niewolnikiem grzechu (J 8, 34; Rz 6, 16.17.20); teologiczną – należeć do Boga, być Jego wyzwolencem. Wspólną płaszczyzną wszystkich tych aspektów jest perspektywa, aby sługa wypełniał wolę swego pana (zob. Łk 12, 47.48). Bóg, Pan całego stworzenia, jako pierwszy ma prawo oczekiwać, żeby Jego wola była pełniona przez stworzenia, jak ją spełnił Jego Syn (zob. Mt 26, 42; Łk 22, 42; J 4, 34; 5, 30; 6, 38). Bo też Jego Syn przedstawiał się jako ten, „który służy” (Łk 22, 27). W tym też duchu umył uczniom nogi (J 13, 14–17). Z drugiej strony wola Boga jest drogą i szansą spełnienia się sługi w powołaniu i posłannictwie. Kto ją pełni, ten jest prawdziwym czcicielem Boga (J 9, 31). Wola Boża była zasadą życia Maryi. Czyż nie deklaruje: „niech mi się stanie według słowa twego” (Łk 1, 38)? Słuchała słowa Bożego i zachowywała je w swoim sercu (Łk 2, 19. 51), dlatego Jej Syn mógł Ją nazwać „błogosławioną” (Łk 11, 28). Wreszcie – być sługą Boga, znaczy najlepszy z możliwych sposób zagospodarowania własnej wolności. Jako „służebnica” Maryja udała się z posługą do Elżbiety. Tak Jej dyktowało serce zasłuchane w słowo komunikujące wolę Boga (Łk 1, 39n). Również w czwartej Ewangelii Matka Jezusa pełni ważną posługę. Komunikuje Synowi brak wina – istotnego symbolu na przyjęciu weselnym – chroniąc dobre imię nowożeńców w tak ważnym dla ludzi wydarzeniu, jakim jest zawarcie małżeństwa (J 2, 2).

Czwarta Ewangelia zawiera jeszcze jedną perykopę, którą należy odczytać jako drugie powołanie Matki Jezusa. Mamy na myśli scenę ukrzyżowania Chrystusa i Jego testament. Scena z Matką pod krzyżem Syna, wraz z innymi niewiastami i umiłowanym uczniem, stanowi centralny punkt w mariologii. Jezus ostatnim aktem woli powierza Matce „umiłowanego ucznia” (J 19, 25–28). Jakże by nie były możliwe tłumaczenia tej perykopy, wszystkie naprowadzają na Jej rolę w historii odkupienia rodzaju ludzkiego²⁴. Chrystus powierza Jej owoc podjętego odkupieńczego trudu. Św. Paweł pogłębi jeszcze perspektywę historii zbawienia od strony chrystologii. Miłość Chrystusa, przez którego i dla którego Ojciec wszystko stworzył, Apostoł narodów widzi jako przyczynę sprawczą, nadrzędną i celową stworzenia (zob. Kol 1, 16). Jak kiedyś w Maryi poczęło się Jego ludzkie życie, tak teraz umierając, może oświadczyć „Wykonało się” (J 19, 28.30). Odtąd historią będą dzieje „nowego stworzenia” z Nową

²⁴ Zob. F. Gryglewicz, *Niewiasta i uczeń, którego miłował Jezus*, w: tenże, *Duchowy charakter Ewangelii św. Jana*, Poznań – Warszawa – Lublin 1969, s. 74–83 (*Sprawy Biblijne*, z. 20); L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład – komentarz*, (PŚNT, t. IV), s. 374–379.

Ewą – Maryją. Czy Maryja, odtąd przybrana matka umiłowanego ucznia, może nie zabiegać o wszystko, co służy jego dobru, i wszystkim, których „umiłowany uczeń” reprezentuje?²⁵

Teksty Ewangelii ukazują Maryję na początku jako matkę Mesjasza, potomka Dawida (zob. 2Sm 7, 14), podczas męki Jej Syn czyni Ją matką umiłowanego ucznia (J 19, 19.26), ucznia zaś Jej opiekunem (w. 27). Tradycja Kościoła odczytuje w tym wydarzeniu podstawę dalszej misji i wywyższenia Maryi.

Wywyższenie

W Księdze Estery nie ma modlitwy dziękczynnej za wysłuchanie prośby protagonistki. W dodatku greckim Septuaginty mamy za to świadectwo Mardocheusza, który najpierw wyznaje: „Za zrządzeniem Boga to się stało” (Est 10, 3^a), dalej trzykrotnie przypisuje Bogu dzieło ocalenia: „Pan ocalił swój lud, Pan wyciągnął nas z tych wszystkich nieszczęść, Bóg uczynił znaki i cuda wielkie, jakie nie działały się wśród pogan [...] Wspomniał Bóg o swoim ludzie i oddał sprawiedliwość swojemu dziedzictwu” (Est 10, 3^{fi}). Wyznanie Mardocheusza ujęte w formie prozy przypomina kantykt Zachariasza *Benedictus*, gdzie zostały wyliczone te same i podobne zbawcze dokonania Boga: „Niech będzie uwielbiony Pan, Bóg Izraela, że nawiedził lud swój i wyzwolił go, [...] że nas wybawi od nieprzyjaciół i z ręki wszystkich, którzy nas nienawidzą; że miłosierdzie okaże ojcom naszym i wspomni na swoje święte Przymierze [...], iż z mocy nieprzyjaciół wyrwani, bez lęku służyć Mu będziemy w pobożności i sprawiedliwości przed Nim po wszystkie dni nasze” (Łk 1, 68.71–72.74–75)²⁶.

Inaczej się przedstawia sytuacja, gdy chodzi o Maryję. Przed swoją krewną, Elżbietą, przedstawicielką Starego Testamentu, wypowiada świadectwo o zbawieniu, którego najpierw sama doszła, bo oto Bóg „wejrzał na uniżenie swojej służebnicy”. Z Nią rozpoczyna się nowy rozdział historii zbawienia – czas „pełni” (Ef 1, 10; Ga 4, 4), bo w Niej pierwszej, „pełnej łaski” od poczęcia, unicestwił grzech, antycypując owoce swej męki (Hbr 9, 26).

²⁵ Status wierzących w Chrystusa jako „pierwocin” (zob. 2Tes 2, 13; Jk 1, 18; Ap 14, 4) nie ogranicza w niczym ani nie przesądza wstawienniczej roli Maryi za wszystkimi ludźmi.

²⁶ Raczej więcej dzieli niż przypomina *Benedictus* świadectwo Mardocheusza, poza nawiązaniem do dzieła zbawienia wspólnym obu tekstom: dzieli je forma literacka (proza i poezja) oraz świadectwo urzędnika i pieśń uwielbienia z ust kapłana. O *Benedictus* więcej, zob. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, s. 147–158.

Kantyk Maryi, patrząc od strony literackiej, jest pomyślany w formie paralelizmów synonimicznych (w. 46–49) i antytetycznych (w. 51–53), utkany z zapożyczeń z tekstów poetyckich Starego Testamentu. *Magnificat* nie jest utworem jednolitym, łączy „elementy indywidualnej pieśni dziękczynnej ze stylem hymnicznym”²⁷. Wielu egzegetów przyjmuje, że autor (Łukasz) wzorował się na pieśni Anny, matki Samuela (1Sm 2, 1–10). Pierwsza część *Magnificat* (w. 48–50) podaje motywy osobistego dziękczynienia i uwielbienia Boga przez Maryję, która nazywa siebie „służebnicą” (*dooule*); część druga (w. 51–55) nawiązuje do ogólnej historii zbawienia i działań Boga na rzecz Izraela, nazwanego także „sługą” (*doulos*). Bóg na Nią „wejrzał”, co będzie skutkowało nazywaniem Jej przez wszystkie narody szczęśliwą (gr. *makariosin*), a to dlatego, że miłosierdzie (gr. *eleos*) Boga roztacza się nad tymi, którzy się Go boją. Bojaźń Boża to coś innego niż lęk, to cecha ludzi kierujących się w życiu wolą Bożą, cnota „ubogich Jahwe”, których pierwszą troską jest pełnienie tej woli, którzy też nie ustają, wołając każdego dnia „Bądź wola Twoja”. Maryja nie jest królową jak Estera, jest Matką Pana (Łk 1, 43) i Króla, którego królestwo nie jest z tego świata (J 18, 37). Owszem Maryja podobnie jak Estera zna „uniżenie”, ale Jej uniżenie nie jest fizyczne (Est 4, 17^k). Uniżenie (*tapeinosis*, Łk 1, 48) Maryi polega na tym, iż wie, że wszystko zawdzięcza Stwórcy. Uniżenie Maryi – zauważa M. Kokot – „wyraża ogólnie Jej ubóstwo, małość w oczach świata i wewnętrzne usposobienie względem Boga nacechowane pokorą i ufnością”²⁸. Postawa uniżenia Maryi wyzwala w Niej wdzięczność wobec Boga i jest dla Niej także źródłem inspiracji do czynnej miłości bliźniego, do solidarności z potrzebującymi. Dlatego udaje się z pośpiechem do Elżbiety i służy jej pomocą na czas połogu i w pierwszych dniach po wydaniu na świat syna (Łk 1, 39). Jeszcze jednym dowodem pokory Maryi, podkreślonym przez Elżbietę, jest Jej wiara (Łk 1, 45). Wierzyć bowiem to coś więcej niż mieć pewność, jakiej dostarcza rozum to odwaga, aby podjąć wezwanie pochodzące od Boga, rzucić się w przepaść Jego wyroków. Na takie zawierzenie zdobyła się już Estera, jeszcze bardziej Maryja.

Wyniesienie Maryi ma charakter duchowy, opiera się na racjach nadprzyrodzonych, co również jest skutkiem Jej stanu „pełni łaski”. Wy-

²⁷ Tamże, s. 130.

²⁸ M. Kokot, *Magnificat w świetle Psalmów*, w: *Studia z teologii św. Łukasza*, red. F. Gryglewicz, Poznań – Warszawa – Lublin 1973, s. 81.

niesienie do godności matki Mesjasza nie przeszkadzało Maryi pozostać służebnicą niosącą pomoc potrzebującej krewnej.

3. Przesłanie

Z tego, co powiedzieliśmy dotąd, między Esterą i Maryją uwidaczniają się pewne zbieżności, ale jeszcze bardziej kontrasty. Spróbujmy zestawić je teraz razem. W czasach Estery naród żydowski był poddanym Asweryusa, za życia Maryi, na przełomie I wieku przed i po Chrystusie, Izrael znajdował się pod panowaniem rzymskim. Estera cieszyła się tytułem królowej w perskim imperium, Maryja określa siebie jako „służebnicę Pańską” (*doule kyriou*). Estera, pochodząca z rodu króla Saula, została żoną władcy perskiego. Maryja, wywodząca się z pokolenia Lewiego, była mieszkanką Nazaretu, małej osady w Galilei (zob. J 1, 46), należała do niższej warstwy społecznej „ubogich Jahwe” (*anawim*). Mąż Maryi, Józef, chociaż pochodził „z domu Dawida”, też był człowiekiem ubogim, w przeciwieństwie do króla perskiego²⁹.

Kontrasty i zbieżności

Naturalną reakcją kobiety wobec nieznanego jest lęk. Obie, Esterę i Maryję, lękiem przejmuje wiadomość o ich wybraniu i posłannictwie³⁰. Ale tu zaraz drogi obu protagonistek się rozchodzą. W wersji hebrajskiej Księgi Estery uwaga autora koncentruje się najpierw na reakcji Mardocheusza na wiadomość o pogromie Żydów zarządzonym przez króla za namową Hamana (Est 4, 1–3). Kiedy ta hiobowa wieść dotarła do Estery, „złękła się bardzo” (w Septuagincie: *etarachthe*, w. 4), wszak wnet podjęła działanie z odwagą i determinacją. Wersja grecka jeszcze raz odnotowuje tę samą reakcję, kiedy wspomina, że Estera była „przejęta niebezpieczeństwem śmierci” (Est 4, 17^k). Królowa nakłada najpierw na siebie ubiór i oznaki pokutne, potem zanosi do Boga przejmują-

²⁹ Życie w Nazarecie oznaczało skromną kondycję materialną. Ponadto żyjąc pod okupacją rzymską i pod bokiem potomków Heroda, Józef nie mógł się obnosić z przynależnością do królewskiego rodu, przeciwnie, musiał mieć się na baczności. Historyk Euzebiusz, powołując się na Hegezypa, podaje, że Wespazjan, po stłumieniu powstania żydowskiego przeciw Rzymowi w roku 70 po Chr., a po nim Domicjan i Trajan, tropili potomków domu Dawida i „krewnych” Jezusa – zob. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesu Christ (175 B.C. – A.D. 135)*, A New English Version Revised and Edited by G. Vermes & F. Millar, vol. 1, Edinburgh 1973, s. 528.

³⁰ Tekst Księgi Estery nic nie mówi o przeżyciach i emocjach Estery stającej do konkursu na pierwszą żonę Asweryusa.

cą modlitwę (Est 4, 17^{k-z}); wreszcie „trzeciego dnia”, kiedy ochłoneła (jak gdyby zmartwychwstała), udaje się do króla, gotowa przyjąć nawet śmierć (Est 4, 16; 5, 1). Wersja grecka poszerza opis audiencji u króla o teatralną scenę zaaranżowaną przez Esterę. Żeby wzbudzić sympatię i zainteresowanie króla, udawała – jak dobra aktorka – omdlenie z przejęcia i uczucia do króla. Była tak przekonująca, że nie tylko wzbudziła zainteresowanie władcy, ale nawet uzyskała to, że przyjął zaproszenie na przyjęcie razem z Hamanem. Niczego podobnego nie ma u Maryi. Nie widać emocji i teatralności Estery! Owszem, wyczuwa się u Niej napięcie i koncentrację na tym, co usłyszała. Bogaty rejestr emocji ujawni podczas spotkania z Elżbietą, przed którą wyrazi radość i uwielbienie Boga, za wielkie rzeczy, które dla Niej uczynił (Łk 1, 46–55).

Otoczenie Estery stanowiło grono dwórek i eunuchów, którzy spełniali wokół niej różne posługi. Hegaj, przełożony „domu kobiet” i „stróż żon”, czyli haremu (Est 2, 3n), pełnił rolę zaufanego posłańca Estery, dzięki czemu przepływał informacja i instrukcja między Esterą i Mardocheuszem. Był stały i dyskretny. Przychylność Hegaja była widoczna i na innych odcinkach: lepsze pomieszczenia, lepszej jakości kosmetyki też były nie bez wpływu na jej zwycięstwo w konkursie piękności (Est 2, 9n). Wrodzony wdzięk i ujmujące usposobienie zjednały jej sympatię tak specyficznego otoczenia, jakim był harem. Tymczasem Ewangelia św. Łukasza Maryję ukazuje jako tę, która sama usługuje swojej krewnej (Łk 1, 39.56). Później Maryja da wyraz społecznej wrażliwości w Kanie Galilejskiej, kiedy podczas przyjęcia weselnego powie Synowi o braku wina (J 2, 3).

Wprawdzie i do Maryi tradycja Kościoła, a konkretnie liturgia w formularzu mszalnym na Wspomnienie Najświętszego Imienia Maryi (12 września) odnosi tekst pochodzący z Księgi Judyty (zob. Jdt 13, 18.19), podkreślający Jej urodę, wdzięk i mądrość, ale Ewangelie nic o Jej urodzie nie mówią. Za to zarówno Ewangelie jak i Dzieje Apostolskie ukazują Jej otoczenie, to krewni³¹.

Megillot Ester (zwój Księgi Estery) nic nie mówi o potomstwie Estery, chyba że się uwzględni ocalonych rodaków jako jej adoptowane potomstwo. Nic dziwnego! Autor pomija wszystko, co nie odnosi się bezpośrednio do ocalenia narodu i do posłannictwa Estery. Podkreśla

³¹ W Ewangelii otoczenie Maryi, Matki Jezusa, stanowią Jej krewni (zob. Mt 12, 46–50; Mk 3, 31–35; Łk 8, 19–21), a w Dziejach Apostolskich „niewiasty”, „bracia” Jezusa oraz Apostołowie, razem około 120 osób (Dz 1, 14.15).

tylko, że będąc królową „zachowywała bojaźń Boga i przestrzegała Jego przyjaźni” (Est 2, 20, LXX, tłum. Popowski). Z kolei Maryja jest matką jedyne go syna, Jezusa, którego poczęła za sprawą Ducha Świętego (Łk 1, 31–35; Mt 1, 20–23).

Od strony teologicznej kontrastów jest więcej. Estera ocaliła naród zniewolony i deportowany do Babilonii³², Maryja została wybrana na Matkę Zbawiciela świata (Łk 1, 68). Z ust Syna Maryi Jego współcześni mogli usłyszeć oczekiwaną od dawna wieść, że „królestwo Boże” się przybliżyło, a nawet jest już pośród nich (zob. Mt, 4, 17; Mk 1, 15; Łk 10, 9.11; 17, 21), a zarazem, że nie jest ono „z tego świata” (J 18, 36), bo nie jest tworem politycznym, lecz etapem Bożego planu zbawienia.

Znacznie ważniejszym tematem w historii obu protagonistek jest *charis*, tłumaczone jako łaska, życzliwość, przychyłność, uroda, powab³³. *Charis* w greckiej wersji Księgi Estery występuje osiem razy, siedem razy oddając hebr. *hen* i jeden raz *hesed*, występuje zwykle z czasownikiem „znaleźć”: Estera „znalazła” życzliwość/sympatię u wszystkich (Est 2, 15), u dwórek (w. 17); a kiedy odwołuje się do życzliwości króla, mówi: „jeśli zyskałam twą łaskę” (Est 8, 5, LXX, tłum. Popowski). *Charis* to życzliwość Aswera, ale również osobisty powab Estery. *Charis* ma w Księdze Estery znaczenie dosłowne, dotyczy uczuć i wartości estetycznych, chociaż nie wyklucza duchowych.

W Nowym Testamencie *charis* zawiera treści wykraczające poza naturalną sympatię, emanację życzliwości, wolę dobra dla danej osoby, a w odniesieniu do Maryi okazują się jeszcze bogatsze. Łaska, zwłaszcza u św. Pawła, otwiera na udział w życiu Tego, który jest jej źródłem, na Boga. Maryja najpierw jest w sposób wyjątkowy pozdrowiona – *chaire kecharitomene ho Kyrios meta sou* (raduj się / bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą)³⁴. Nie dziwi przeto, że na takie słowa anioła Maryja

³² Nabuchodonozor II, król babiloński, podbił królestwo Judy w 586 r. przed Chr. i uprowadził do Babilonii kilkanaście tysięcy mieszkańców Jerozolimy i okolic. W 539 r. przed Chr. Babilonię z kolei podbił i wcielił do Persji Cyrus II (550–529). Część deportowanych skorzystała z możliwości powrotu do ziemi ojców, wielu jednak zostało na diasporze. Stąd obecność Żydów także w stolicy nowego imperium, w Suzie.

³³ Zob. J. Galot, *Łaska*, w: STB, s. 437–441.

³⁴ *Kecharitomene* to imiesłów czasu przeszłego dokonanego strony biernej rodzaju żeńskiego, znaczy: znajdujaca się w stanie obdarowania łaską/miłością/życzliwością „od początku”. Ponieważ życie ludzkie zaczyna się w momencie poczęcia, to Maryja cieszy się tym uprzywilejowanym stanem od swego poczęcia. Ten sam czasownik, *charitoun*, występuje w Ef 1, 6, gdzie został użyty w aoryście strony czynnej (raz obdarzył łaską w swoim czasie,

się złąkła (*diatarachthe*) i zastanawiała się (*dielogizeto*), co miałyby one znaczyć. F. Mickiewicz podkreśla doniosłość chwili i niezwykłość pozdrowienia oraz reakcję Maryi: „Niestychana nowość zawarta w pozdrowieniu anioła i niezwykłość użytych przez niego określeń sprawiły, że Maryja nie była w stanie odpowiedzieć na takie powitanie bez zastanowienia się głębiej nad sensem skierowanych do niej słów. Wyrażały one bowiem wielką Jej godność, ale nie zawierały uzasadnienia szacunku, z którym zwracał się do Niej wysłannik Boży”³⁵.

Pewien paralelizm można dostrzec także między rolą Mardocheusza i anioła Gabriela. Mardocheusz przekonuje Esterę, że powinna podjąć się wstawiennictwa za rodakami, nad którymi zawisła groźba unicestwienia. Stryj argumentuje, że Bóg niezależnie od jej decyzji przeprowadzi plan ratunku narodu, jednak Estera – jeśli odmówi – będzie odpowiedzialna za brak współdziałania z misją, do której została wybrana. Natomiast Gabriel przekonuje Maryję, że dla Boga nie ma nic niemożliwego, bo jeżeli Elżbieta poczęła w swej starości, to i Ona może zostać matką za sprawą Ducha Świętego, w sposób nadprzyrodzony, w pełni respektujący Jej godność (zob. Łk 1, 36).

Ironia i paradoks

Bez zarzutu o przesadę można stwierdzić, że Księga Estery jest przetkana kolorowymi nićmi ironii i paradoksu³⁶. To cecha literatury zaangażowanej, żeby w starciu na argumenty wspomagać ostrze słowa stosownymi formami literackimi. I tak, tekst Księgi Estery mocno podkreśla nieodwołalność praw królewskich, co zdaje się wskazywać, że król jest niewolnikiem praw, które sam ustanawia (Est 1, 19; 8, 8)³⁷. Kolejnym akcentem ironicznym może być i to, że król kazał Hamanowi postąpić wobec Mardocheusza dokładnie tak, jak ten sobie wyobrażał, iż sam powinien zostać uhonorowany (Est 6, 1–14). Ponieważ Haman otrzymał

uj. w przyjsciu na swiat Jezusa Chrystusa). Obszerniejszy wywod zob. Mickiewicz, *Ewangelia wedlug swietego Lukasza*, s. 111–112.

³⁵ Tamże, s. 113.

³⁶ Teksty biblijne, zwłaszcza o charakterze narracyjnym, często są przetykane ironią i sarkazmem, nierzadko też podbarwione paradoksem; szerzej zob. hasło *Humor*, w: *Słownik symboliki biblijnej*, red. L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, Warszawa 2003, s. 247–251; hasło *Ironia*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 2000, s. 221–222; J.S. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003 (zob. indeks haseł).

³⁷ Słynna zasada prawna Rzymian: *Cuius est condere, eius est tollere* w kulturach Bliskiego i Środkowego Wschodu była stosowana w ograniczonym zakresie.

nakaz, aby skrupulatnie wypełnić „instrukcje”, które sam wyartykułował, przeto obwozi Mardocheusza po mieście, ubranego w najuroczystsze szaty (Est 6, 6). Apogeum ironii w narracji stanowi śmierć tego niedoszłego pogromcy Żydów. Oto Haman – jeszcze niedawno nazywany przez króla „drugim naszym ojcem” (Est 3, 13^f) – kiedy znalazł się w potrzasku, zdjęty zwierzęcym strachem, teraz błaga Esterę o zachowanie życia (Est 7, 6–8). Przed chwilą jeszcze potężny, nagle widzi się oskarżonym i skazanym. Przy okazji odsłonił swoją prawdziwą naturę „trzykroć występnego człowieka” (Est 8, 12^p, LXX, tłum. Popowski). Nie można też nie podkreślić, że Estera ocaliła swój naród dzięki zaaranżowaniu sytuacji tak, aby król musiał zadać pytanie: „A kim jest ten, który miał czelność popełnić taką rzecz?” (Est 7, 5, tłum. Popowski). Aby doprowadzić pod to pytanie, Estera skarży się na los swój i swego narodu. Odpowiadając na pytanie króla, niejako z zaskoczenia denuncjuje Hamana. Ironii i paradoksu dalszy ciąg widać i w tym, że zawisł na palu, wysokim na pięćdziesiąt łokci, który przygotował dla Mardocheusza (Est 5, 14; 7, 9–10). Ten sam los spotkał jego dziesięciu synów, jego dom, słowem przyszłość jego rodu (Est 9, 13–14.25). Nie mniejsza ironia bije z wcześniejszej sceny – autorką pomysłu powieszenia Mardocheusza była żona Hamana, Zeresz (rozczochna głowa?, Est 5, 14). Jak w Raju, tak i tu u początku ruiny mężczyzny, jego kariery i rodziny była kobieta!

Estera nie zapomina o swoim opiekunie i o narodzie. To niewątpliwie bardzo przejmująca scena wstawiennictwa Estery za Mardocheuszem i za innymi Żydami. Wiedziała, że dotąd nie przekazano mu nagrody za ocalenie swego czasu króla (Est 2, 21–23). Wyznała, że był dla niej opiekunem, wsparciem, doradcą, mentorem (Est 8, 1). Sama okazała mu wdzięczność ustanawiając go zarządcą przejętej po Hamanie majątności. W ten sposób stała się dźwignią jego wywyższenia.

Estera nie zapominała też o swoim narodzie, niedoszłej ofierze pogromu. Zwróciła się więc do króla o cofnięcie dekretu Hamana. Autor oddaje tę scenę w konwencji bardzo emocjonalnej: „Estera przemówiła do króla, i upadła do nóg jego, i płakała, i błagała go o łaskę, aby usunął złość Hamana, Agagity i zamiar jego skierowany przeciwko Żydom” (Est 8, 3). Kiedy król wyciągnął w jej stronę złote berło, dodała deklamując: „«Jeśli się to podoba królowi, jeśli darzy mnie życzliwością, i jeśli królowi to odpowiada, a ja jestem w jego oczach miła, niech zostanie napisane, aby wycofano listy, plan Hamana, syna Hammedaty, który napisał, aby wygubić Żydów mieszkających we wszystkich państwach króla. Bo jakże

mogłabym patrzeć na zło, które spadnie na lud mój, i jak mogłabym patrzeć na zgubę mojego narodu?» (Est 8, 5–6). Ironią losu w Księdze Estery jest to, że giną ci, którzy zamierzali zgubić niewinnych. Trzecia z prośb Estery dotyczyła dodatkowego dnia pomsty na niedoszłych pogromcach, już nie tylko w samej stolicy, ale i na prowincjach. Ponieważ *herem* powinien być „bezinteresowny”, stąd mienie skazanych miało być przekazane do skarbcza królewskiego. Święto *Purim* zostało przedłużone o jeden dzień (13–14 Adar). Z Księgi Estery miała popłynąć dla wrogów jasna przestroga – powinni się liczyć z konsekwencjami wrogości wobec Żydów, jak kiedyś już bolesne konsekwencje spotkały Egipcjan.

Ostatni tekst z Nowego Testamentu mówiący o Matce Jezusa to Dzieje Apostolskie, opisujące zstąpienie Ducha Świętego na zgromadzonych w Wieczerniku uczniów (Dz 1, 14; 2, 1n). Obecność i udział Matki Jezusa w nowennie Kościoła, oczekującego Ducha Świętego – obietnicy Ojca, również pozwala wierzyć w Jej wstawiennictwo na rzecz powierzonej Jej wspólnoty wierzących.

Rekapitulacja

Zwieńczeniem historii w ujęciu biblijnym jest jej eschatologiczna perspektywa. Rzeczywistość stworzona nie będzie miała wtedy struktury dialektycznej, nie będzie się też rozwijała na zasadzie napięcia między zaistniałymi faktami (jakie by nie były ich przyczyny dla rozumu dostępne) i odpowiedzią (w doczesności występują dwie wersje odpowiedzi: poszukiwana przez człowieka i udzielona przez Objawienie). Będzie to już „nowe niebo i nowa ziemia” (Iz 65, 17; 66, 22; Ap 21, 1). Nie będzie tam miejsca na łzy i cierpienie – jak twierdzi Apokalipsa – śmierci też tam już nie będzie (Ap 21, 4). Jak nas zapewnia Objawienie, będzie to rzeczywistość całkowicie nowa, określana jako zbawienie, czyli owoc zwycięstwa Boga nad złem, śmiercią i grzechem. To teologiczne przesłanie ukazuje już Księga Estery³⁸. Zbawienie w tej księdze polega na działaniu o charakterze przewencyjnym i dosłownym w obszarze doczesności; jest odpowiedzią na wrogię posunięcia Hamana. Natomiast *Magnificat* (Łk 1, 46–55) opisuje zbawienie jako przyszłość, już obecną w porządku nadziei (zob. Rz 8, 24).

Nawiążmy jeszcze do wyniesienia Estery i argumentacji Mardocheusza: „Nie myśl sobie w sercu, że uratujesz się w domu króla, jedyna ze

³⁸ S. Grzybek, *Teologia Księgi Estery*, RBL, 15(1962), nr 4, s. 203–214.

wszystkich Żydów, bo jeśli ty zachowasz milczenie w tym czasie, uwolnienie i ratunek dla Żydów przyjdzie z innego miejsca, a ty i dom ojca twojego zginiecie. A kto wie, czy nie ze względu na tę właśnie chwilę dostąpiłaś godności królowej?»” (Est 4, 13–14). Estera prosi więc wszystkich Żydów o post³⁹. Umocniona wiarą w skuteczność tej praktyki, postanawia udać się do króla, nawet gdyby miała tę decyzję przypłacić życiem (w. 16)⁴⁰. Myśl Mardocheusza rozwija rabbi Malbim: „Twoje wyniesienie na tron było wydarzeniem niezwykłym i bez wątpienia sprawił to Bóg w jakimś konkretnym celu. Niebezpieczeństwo, w jakim znaleźli się teraz Żydzi, jasno pokazuje, że celem tym było danie ci możliwości wpłynięcia na króla. Okazji tej nie można jednak odsuwać na później. Gdy wyznaczona godzina uratowania Żydów nadejdzie, nic temu nie przeszkodzi. Jeśli zawiedziesz w wypełnieniu przeznaczonej ci w tym zbawieniu roli, nasz miłosierny Bóg znajdzie inny sposób. Z całą pewnością nie pozwoli, by los Jego narodu zależał od kaprysu kobiety. Lecz ty i dom twojego ojca będziecie straceni, gdyż gdy przeminie cel, dla którego zostałaś wywyższona na ten tron, nie będzie już potrzeby, abyś choćby minutę dłużej była królową. Nie ludź się, że możesz osiągnąć to wybawienie w parę dni, gdyż zostałaś wyniesiona przez Boga na tron właśnie dla tej chwili”⁴¹. Odpowiedź Estery jest również znacząca: „«Teraz, gdy upewniłam się o ratunku dla mojego narodu, bez względu na to, co mi się teraz przytrafi, jestem gotowa wystawić się na prawie pewną śmierć, aby móc wypełnić rolę, jaką mi wyznaczył Bóg w wybawieniu Żydów, którego On dokona»” (tamże)⁴².

Maryja w *Magnificat* też opiewa miłosierdzie Boga. Przytoczmy centralną część pieśni Maryi: „swoje miłosierdzie na pokolenia i pokolenia [zachowuje] dla tych, co się Go boją. On przejawia moc ramienia swego,

³⁹ Post to praktyka pokutna znana u Żydów – zob. R. Girard, *Post*, w: STB, s. 730–732.

⁴⁰ Karanie śmiercią za znalezienie się w pobliżu apartamentów króla w Księdze Estery to jeszcze jeden element pewnej ironii dla wyśmiania sztuczności etykiety na dworze królów perskich.

⁴¹ *Księga Estery*. Z komentarzem rabina Meira Lejbusza Ben Jehiela Michaela (Malbima), red. S. Pecaric, Kraków 2004, s. 118.

⁴² Pamięć o wywyższeniu Estery i jej roli wybawicielki żyje nadal w tradycji żydowskiej i ujawnia się w święto *Purim*, kiedy to widać nie tylko dzieci i dziewczęta, ale i młodych mężczyzn poprzebieranych w różne stroje! W ten sposób manifestują, że zostali ocaleni przez Esterę i stąd do niej się upodabiają. Talmud pozwala w ten dzień świętować karnawałowo: mężczyznom nie tylko się upić, ale i przebrać w stroje kobiece. Wszystko na znak radości i wdzięczności za ocalenie. Na dodatek na wszelki sposób należy zagłuszać i deptać imię Hamana!

rozprasza [ludzi] pyszniących się zamysłami serc swoich. Strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych. Głodnych nasycy dobrami, a bogatych z niczym odprawia. Ujął się za sługą swoim, Izraelem, pomny na miłosierdzie swoje” (Łk 1, 50–54). Jak widać, *Magnificat* streszcza główną myśl Księgi Estery! W świetle słów Maryi, odnosi się wrażenie, że autor Trzeciej Ewangelii miał w pamięci Esterę.

Pełnia Objawienia przesuwają znaną ze Starego Testamentu relację mściciel (*goel*) – winny, na Sędzia – grzesznik w Nowym. Sceną wydarzeń już nie jest pałac w Suzie, lecz świat. Wszyscy zgrzeszyli, wszyscy są winni gniewu Bożego – głosi św. Paweł (Rz 3, 23; 5, 12). Grzesznik zatem musi liczyć się z sądem i karą⁴³. Ale też wszyscy mogą dostąpić darowania winy pod warunkiem, że uwierzą w Jezusa, Syna Bożego, który stał się człowiekiem „dla naszego zbawienia”. Maryi, która pierwsza uwierzyła (Łk 1, 42.45), a zatem dostąpiła usprawiedliwienia, w katolickiej teologii przypada rola wstawiennictwa za grzesznikami. W oparciu o to, co nastąpiło w Kanie Galilejskiej (J 2, 1n.), gdzie na prośbę Matki Syn przyspieszył swoją „godzinę” i przemienił wodę w wino (J 2, 1–11), Kościół katolicki wierzy, iż jest Ona skuteczną orędowniczką. Jako ludzie sami z siebie zasługujemy tylko na „gniew Boga” (zob. Rz 1, 18; Ef 2, 3), przeto zwracamy się do Maryi ufni w skuteczność Jej wstawiennictwa. Możemy się zwracać tym śmielej, że Bóg bogaty w miłosierdzie (Ef 2, 4), odpuszcza grzechy tym, którzy się do Niego zwracają i nie odmawia prośbom Matki swego Syna. W tym miejscu tylko drugie wstawiennictwo Estery – o darowanie życia skazanym na zagładę – może stanowić jakiś paralelizm dla roli Maryi.

W świetle Nowego Testamentu Maryję uważa się za Matkę nowego stworzenia – Paweł mówi o „niewieście pełni czasów” (Ga 4, 4) – której portret nakreśla także Apokalipsa. W znanej scenie (zob. Ap 12) wystę-

⁴³ Są to pojęcia, które św. Paweł eksponuje, aby na ich tle jeszcze jaskrawiej przekazać naukę o Bogu przebaczącym i miłosiernym. Należy też podkreślić, że Pismo Święte posługuje się wielu odcieniami znaczeniowymi terminu „grzech”. Potocznie kojarzymy to pojęcie z winą moralną, gdy tymczasem u jego podłoża znajduje się najpierw treść egzystencjalna – stworzenie samo w sobie nie posiada racji istnienia (życie zawdzięcza przyczynie zewnętrznej, rodzicom i Bogu), jest niesamowystarczalne, zależne (musi oddychać, jeść, pić itd.), jest wreszcie ułomne, błędzi (niedoskonały na wielu poziomach, rozwija się, dojrzewa, doskonali), dopiero potem wchodzi w grę kwestia moralności czynów (grzech). Te wszystkie sytuacje obejmuje około 35 różnych terminów hebrajskich, czego nie można nie uwzględnić w biblijnej antropologii. Człowiek potrzebuje zbawienia od poczęcia, potrzebuje też odkupienia, tj ofiary innych, aby przeżyć i dojść do samodzielności, wreszcie ofiary od siebie, aby być wiernym zbawczym planom Boga, swego Stwórcy i Odkupiciela.

pują dwie personifikacje: „Niewiasta obleczona w słońce” – uosobienie zbawczego zamysłu Boga oraz „Smok” – wcielenie Zła zagrażającego potomstwu Niewiasty – jak gdyby inne wcielenie Hamana. Między obu obozami: atakowanym i ratowanym przez Bożego wysłańca, Michała, oraz Smokiem, atakującym dostępnymi mu środkami, nienawiścią, kłamstwem i przemocą, konflikt przyjmuje rozmiary kosmiczne, ogarnia morze, ziemię i pustynię, dosięga nieba. Ten konflikt dotyczy całego stworzenia, gdzie stawką jest istnienie tego, co Bóg stworzył po to, „aby istniało” (Mdr 1, 14). Autorowi tego obrazu przyświeca pewność, że za prześladowanymi dla słowa Bożego i za świadkami Jego prawdy Bóg się ujmie w odpowiednim czasie, bowiem woła za nimi ich męczeńska krew: „ujrzałem pod ołtarzem dusze zabitych dla Słowa Bożego i dla świadectwa, jakie mieli. I głosem donośnym tak zawołały: «Dokądże, Władco święty i prawdziwy, nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi?»” (Ap 6, 9–10). Jak zauważa R. Eleazar w traktacie *Baba Metzia*: Bóg odnosi triumf nad siłami wrogimi, z tym, że „Wszystkie grzechy Bóg karze przez pośredników, sobie zastrzega ukaranie prześladowców”⁴⁴. Cierpienie, prześladowanie, świadectwo wiary i wierności to integralne elementy apokalipsy – rodzaju literackiego służącego refleksji nad realiami doczesnymi z perspektywy czasów ostatecznych. Już w Księdze Estery można dostrzec ten schemat, rozwinięty potem w apokalipsie żydowskiej i w Apokalipsie św. Jana: jak nie ustały zagrożenia dla Izraela nawet po zdezuuowaniu spisku Hamana, tak też do końca czasów nie ustanie frontalny atak na stworzenie w jego najbardziej żywotnym i neuralicznym punkcie, jakim jest życie. W centrum ataków Smoka-Zła znajduje się Niewiasta i jej Syn. Na szczęście otrzymują schronienie na pustyni, gdzie Bóg osobiście będzie się opiekował ocalonymi od śmierci aż do ich wejścia do Ziemi Obiecanej, jako pełni zbawienia (zob. Ap 12; zob. Pwt 8, 2–10; Oz 2, 16–17).

* * *

Do jakich wniosków prowadzi zestawienie dwóch podobnych i zarazem tak różnych kobiecych historii, biblijnej Estery i Maryi? Najpierw należy mieć na uwadze fakt, że dysponujemy dwoma różnymi wydaniem opisu życia Estery, hebrajską „świecką” i grecką „uduchowioną”. Gdy

⁴⁴ *Talmud babiloński*, traktat *Baba Metzia*; zob. też E. Bianchi, *Lontano da chi? Commento al Cantico dei cantici, Ruth, Lamentazioni, Qohelet, Ester*, wyd. 4, Torino 1984, s. 210.

chodzi o Maryję, Jej *Sitz im Leben* oraz posłannictwo osadzone są w substancjalnie nowym kontekście dziejowym, w „pełni czasu”. Różnice nie pozwalają na proste zestawienie biografii Estery i Maryi. Możemy odnotować tylko pewne „zbliżenia” czy analogie, respektując granicę między czasem obietnicy i czasem wypełnienia, i w tej konsekwencji odczytywać obie biografie jako przykład sensu typicznego z uwzględnieniem *sensus plenior* Pisma Świętego i jego celu – budzenia i formacji wiary.

W wersji greckiej Księgi Estery Mardocheusz wyznaje: „Przez Boga się to stało”. I dalej, w tonie podobnym do *Magnificat*: „Pan ocalił naród swój i uwolnił nas Pan ze wszystkich nieszczęść, i uczynił Bóg znaki i cuda, jakie nie działały się wśród pogan. W tym celu sporządził dwa losy: jeden dla ludu Bożego, a drugi dla narodów pogańskich. Oba te losy przyszły na godzinę i czas, i na dzień sądu wszystkich narodów przed oblicze Boga. Bóg zaś wspomniął na lud swój i oddał sprawiedliwość dziedzictwu swemu” (Est 10, 3^{fi}). Mardocheusz podsumowuje w ten sposób nie tylko to, co podpada pod wzrok dziejopisarza, ale i zaplecze, w którym działa Reżyser historii zbawienia.

Zadaniem historii biblijnej jest ukazywać zbawcze działanie Boga. Ten epifanijny rys wydarzeń jest widoczny w całej Biblii. Dobrane i zredagowane w niej wydarzenia są skierowane w pierwszym rzędzie „do serca”, gdyż w sercu trzeba je zachowywać i rozważać. Tylko wtedy stają się czytelne i zrozumiałe; dopiero wtedy też mogą stać się świadectwem przeszłości dla przyszłości, jak tego przykładem może być Józef zwany „Egipskim”. Niegdyś prześladowany przez braci, patrząc na całe swoje i ich życie wyznaje: „Ale teraz nie smućcie się i nie wyrzucajcie sobie, żeście mnie sprzedali. Bo dla waszego ocalenia od śmierci Bóg wysłał mnie tu przed wami. [...] Oto już dwa lata trwa głód w tym kraju, a jeszcze zostało pięć lat, podczas których nie będzie orki ani żniwa. Bóg mnie wysłał przed wami, aby wam zapewnić potomstwo na ziemi i abyście przeżyli dzięki wielkiemu wybawieniu. Zatem nie wyście mnie tu posłali, lecz Bóg, który uczynił mnie też doradcą faraona, panem całego jego domu i władcą całego Egiptu” (Rdz 45, 5.7–8). Tak samo Maryja w Ewangelii według św. Łukasza przeprowadza refleksję nad życiem swoim i swego narodu. Ogarnia tę historię i jawi się ona Jej w barwach i kształtach, jakie poszczególne wydarzenia i etapy dziejów zbawienia przyjmują w promieniach wiary (Łk 2, 19.51).

Współczesne nam wydarzenia potwierdzają trafność tego spostrzeżenia. Kościół, Oblubienica Chrystusa i Niewiasta z Apokalipsy, cierpi

prześladowanie na skalę dotąd niespotykaną. Aktualna sytuacja każe postrzegać obecne czasy w kategoriach „ostatniej godziny” (1J 2, 18; por. 2Tm 3, 1; 2P 3, 3; Jud w.18). Dzięki *vitae parallelae*, Estery i Maryi, kontemplacja wydarzeń z historii zbawienia, niejako dwójgiem oczu, czyni słowo Boże jeszcze bardziej bliskim i owocnym, a współczesną historię czytelną i zrozumiałą.

STRESZCZENIE

Księga Estery przedstawia wycinek dziejów Żydów pod panowaniem perskim, a dokładnie ich położenie w stolicy, w Suzie, za panowania króla Aswerusa, prawdopodobnie Kserksesa I (485–464 przed Chr.). Księga Estery musiała się cieszyć dużym powodzeniem nie tylko w środowisku żydowskim w diasporze we wschodniej części dawnego imperium perskiego, ale i później za panowania następców Aleksandra Wielkiego, kiedy większość Żydów posługiwała się językiem greckim *koine*, czego pozostałością jest grecka edycja tej księgi w Septuagincie (LXX). Głównymi postaciami w Księdze Estery są: wspomniany król perski i pierwszy po królu, Amalekita Haman, zaprzysięgły wróg Żydów i autor planowanego ich pogromu, oraz dwoje Żydów – Mardocheusz, ważna postać na dworze królewskim oraz jego rodaczka i adoptowana córka, Estera, która zbiegiem okoliczności została królową w miejsce poprzedniej pierwszej żony Aswerusa, Waszti. Pogrom zamierzony przez Hamana nie doszedł na szczęście do skutku dzięki ujawnieniu przez Esterę spisku podczas przyjęcia wystawionego na cześć króla, na które zaprosiła też Hamana. Zagrożenie zamieniło się w pogrom wrogów narodu żydowskiego. Ta pouczająca historia jako przestroga dla wszystkich wrogów narodu wybranego, dla Żydów żyje nadal w obchodzonym Świącie Losów (*Purim*).

Życie Maryi, jak przedstawia je Nowy Testament, mimo znacznie skromniejszego zapisu, może stanowić pewną paralelę do historii Estery, a przede wszystkim do misji, jakie obie te kobiety miały do spełnienia – Estery w ramach działania na dworze pogańskiego króla, a Maryi w obszarze Bożego planu zbawienia. W tym ujęciu Estera jest typem Maryi, Matki Zbawiciela ludzi.

Słowa kluczowe: Estera, Maryja, zbawienie, teologia zbawienia, Persja, Izrael, antysemityzm, Haman, *Purim*.

SUMMARY

The Book of Esther shows a part of Jews' history under Persian reign, precisely their situation in the capital, Suz during the reign of Aswerus, probably Xerxes I (485–464 BC). The Book of Esther must have been very popular not only amongst Jewish diaspora of the east part of former Persian empire, but also later, under the reign of the successors of Alexander the Great when most of Jews were speaking *Koine* Greek – it is signed by the Greek version of this Book in the Septuagint (LXX). The main characters in the Book of Esther are: already mentioned Persian king and, first after the king, Haman the Amalekite, the arch-enemy of Jews and author of planned

Jews pogrom, two Jews – Mordecai, an important figure on the royal court and his compatriot and adopted daughter, Esther who, by the coincidence, became a queen in the place of the first Asverus's wife, Vashti. Fortunately, the pogrom, intended by Haman, fell through thanks to Esther who divulged the plot during the party celebrated in honour of the king in the presence of Haman whom she had invited for the party. The threat changed into a Jews' enemies' pogrom. This enlightening story as a warning for all enemies of the chosen people still exists for Jews in the Feast of Lots (*Purim*).

The life of Mary, due to its depiction in the New Testament, despite of significantly more modest description, can be parallel to Esther's story and above all to the mission that both women had to fulfil; Esther's one on the royal court of a pagan king and Mary's in the field of God's plan of redemption. In this point of view, Esther is a kind of Mary, the Mother of people's Saviour.

Key word: Esther, Mary, redemption, the redemption's theology, Persia, Israel, antisemitism, Haman, *Purim*.

BIBLIOGRAFIA

- Biblia Jerozolimska*, wyd. 1, Poznań 2006.
- Księga Estery*. Z komentarzem rabina Meira Lejbusza Ben Jehiela Michaela (Malbima), red. S. Pecaric, Kraków 2004.
- Ewangelia Pseudo-Mateusza*, przekł. K. Obrycki, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, cz. 1, Kraków 2009, s. 295–305.
- Księga o narodzeniu świętej Maryi*, przekł. K. Obrycki, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, cz. 1, Kraków 2009, s. 333–339.
- Protoewangelia Jakuba*, przekł. i oprac. M. Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, cz. 1, Kraków, 2009, s. 268–290.
- Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele* (wyd. polskie, przekł. i red. R. Rubinkiewicz), Warszawa 1999.
- Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, ks. XI, VI, 1–13, Poznań 1962, s. 539–550.
- Beauchamp P., *Pięćdziesiąt portretów biblijnych*, Kraków 2001.
- Bianchi E., *Lontano da chi? Commento al Cantico dei cantici, Ruth, Lamentazioni, Qohelet, Ester*, wyd. 4, Torino 1984.
- Brzegowy T., *Księgi historyczne Starego Testamentu*, Tarnów 2002.
- Chasidah Y., *Encyclopedia of Biblical Personalities. Anthologized from the Talmud, Midrash and Rabbinic Writings*, Jerusalem 1996.
- Chrostowski W., *Kobieta i jej symbolika w Starym Testamencie*, w: W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2001, s. 169–208 (*Rozprawy i studia biblijne*, 10).
- Chrostowski W., *Ludzka cielesność jako obraz Boga*, w: W. Chrostowski, *Asyryjska diaspora Izraelitów i inne studia*, Warszawa 2001, s. 209–224 (*Rozprawy i studia biblijne*, 10).

- Galot J., *Łaska*, w: STB, s. 437–441.
- Gądecki S., *Wstęp do ksiąg historycznych Starego Testamentu*, Gniezno 1992.
- Girard R., *Post*, w: STB, s. 730–732.
- Gryglewicz F., *Niewiasta i uczeń, którego miłował Jezus*, w: *Duchowy charakter Ewangelii św. Jana*, red. F. Gryglewicz, Poznań – Warszawa – Lublin 1969, s. 74–83 (*Sprawy biblijne*, z. 20).
- Grzybek S., *Religijny czy świecki charakter Księgi Estery?*, RBL, 15(1962), nr 1, s. 18–28.
- Grzybek S., *Teologia Księgi Estery*, RBL, 15(1962), nr 4, s. 203–214.
- Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakrament małżeństwa*, Città del Vaticano 1986.
- Jankowski S., „Co Bóg złączył...” *Geneza i znaczenie klauzul Mateuszowych. Studium egzegetyczno-historyczne*, Warszawa 2015.
- Kokot M., *Magnificat w świetle Psalmów*, w: *Studia z teologii św. Łukasza*, red. F. Gryglewicz, Poznań – Warszawa – Lublin 1973, s. 80–87.
- Kot A., *Droga do odkrycia żydowskiej tożsamości w środowisku diaspory. Analiza egzegetyczna Est 4, 1–17*, CTh, 79(2009), fasc. 3, s. 73–93.
- Kot A., *Gatunek literacki Księgi Estery. Przyczynek do tematu*, CTh, 77(2007), fasc. 3, s. 27–42.
- Marshall I.H., *The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text*, Exeter 1978.
- Mickiewicz F., *Ewangelia według św. Łukasza. Rozdziały 1–11. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2011 (NKB NT, t. 3, cz. 1).
- Murphy-O'Connor J., *Gesù e Paolo. Vite parallele*, Cinisello-Balsamo (Mi) 2008.
- Okopień-Sławińska A., *Ironia*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, wyd. 3, Wrocław 2000, s. 221–222.
- Rosłon J.W., *Groźba pogromu i cudowny ratunek (Księga Estery)*, w: *Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, red. J. Frankowski, t. 3, cz. 2, Warszawa 2007, s. 163–181.
- Sander E., *Modlitwa Estery (Est 4, 17i–17z). Łaska bycia kobietą*, „Via Consecrata”, 12(2009), nr 1, s. 14–17.
- Schürer E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesu Christ (175 B.C. – A.D. 135)*, A New English Version Revised and Edited by G. Vermes & F. Millar, vol. 1, Edinburgh 1973.
- Stachowiak L., *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład – komentarz*, Poznań 1975 (PŚNT, t. 4).
- Sukiennik J., *Znaczenie greckich dodatków dla teologii Księgi Estery*, „Studia Diecezji Radomskiej”, 10(2010–2011), s. 41–50.
- Synowiec J.S., *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.
- Tucker G.M., *Księga Estery*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. nauk. B.M. Metzger – M.D. Coogan, konsult. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 1996, s. 334–337.

KS. MACIEJ MAŁYGA

LUDZKA WOLNOŚĆ JAKO WSPÓŁ-PRZYCZYNA „JESZCZE NIE” KRÓLESTWA BOŻEGO

Jeden z podnoszonych wobec chrześcijaństwa zarzutów stwierdza, że Jezus Chrystus miał się mylić, głosząc bliskie zaistnienie królestwa Bożego. Opinia ta ma istotne konsekwencje, ponieważ rzekoma „pomyłka Jezusa” oznaczałaby nie tylko fałsz jednego z punktów Jego nauki, ale podważałaby wiarygodność Jego osoby w ogóle, a w konsekwencji wiarygodność Boga, o którym świadczył. Wyzwanie to zostało podjęte przez teologię na różne sposoby¹, w niniejszej refleksji chcemy zadać tylko jedno pytanie: czy ów zarzut nie opiera się na zbytnim uproszczeniu, polegającym na zapoznaniu roli ludzkiej wolności w dziejach zbawienia? Pytanie to ma wartość apologetyczną w sensie sposobu rozumienia, ale jest także prowokujące egzystencjalnie, wzywając chrześcijanina do podjęcia na nowo odpowiedzialności za przebieg dramatu, jakim jest historia zbawienia.

Zarzuty wobec chrześcijaństwa w kontekście eschatologii

Zasygnalizowany powyżej zarzut osadzony jest w problematyce eschatologii, do której nowożytna refleksja teologiczna została sprowokowana w dużej mierze przez publikację jednego z fragmentów pism niemieckiego orientalisty Hermanna Samuela Reimarus (1694–1768) pt. *O celu Jezusa i jego uczniów*, dokonaną przez Gottholda Ephraima Lessinga w 1778 r. Według Reimarus autentyczny, „historyczny Jezus”

KS. MACIEJ MAŁYGA – doktor teologii, adiunkt przy Katedrze Teologii Fundamentalnej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, ojciec duchowny w Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym.

¹ Por. E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin 1977.

głosił królestwo o charakterze politycznym, czysto ziemskim. Idea królestwa eschatologicznego miała być wytworem Jego uczniów, usiłujących w ten sposób zapewnić sobie dogodne warunki życia po klęsce Mistrza. Reimarus nie mówi o pomyłce Jezusa co do królestwa Bożego, zaznacza jedynie rzekome kłamstwo uczniów; jego refleksja ukazuje jednak, jak istotnym dla wiary problemem jest rozumienie panowania Bożego².

Zagadnienie królestwa Bożego i eschatologii zostało w specyficzny sposób podjęte przez przedstawicieli wspólnot protestanckich. Wpływowi teologowie: Franz Overbeck, Johannes Weiß i Albert Schweitzer wychodzą z założenia, że – jak stwierdził później Karl Barth – jeśli chrześcijaństwo nie jest eschatologią, to nie ma nic wspólnego z Jezusem Chrystusem³. Przy tym, idąc o krok dalej niż Reimarus, Overbeck, Weiß i Schweitzer na różne sposoby utrzymują, że „historyczny Jezus” mylił się w swym głoszeniu bliskości mesjańskiego królestwa.

Franz Overbeck (1837–1905), protestancki historyk Kościoła, autor *O chrześcijaństwie naszej dzisiejszej teologii* (1873), posługuje się myślą o niespełnionej eschatologii, z jasnym celem uśmiercenia chrześcijaństwa jako żywej religii. Podkreśla, że chrześcijaństwo, zgodnie z centralnym przesłaniem Jezusa Chrystusa, „wkroczyło w świat z zapowiedzią jego rychłego kresu”⁴. Choć Jezus miał być co do bliskiego końca świata mocno przekonany, to Jego prognozy okazały się jedynie „mrzonkami”⁵. W konsekwencji chrześcijaństwo uległo wynaturzeniu: „Wraz z wiarą w paruzję starożytne chrześcijaństwo utraciło wiarę w swą młodość”⁶. Przetrwowało ono tylko dzięki reinterpretacji słów Jezusa za pomocą stwierdzenia, że „jeden dzień u Pana jak tysiąc lat” (2P 3, 8), oraz dzięki sformułowaniu duchowego programu, który podkreśla przemijalność świata i rozumie śmierć jako osobisty koniec każdego człowieka⁷. Według Overbecka całą naukę

² Por. H.S. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, red. G. Alexander, Frankfurt a.M. 1972. Była to pierwsza publikacja całości pism Reimarus, do tej pory wydawanych w zbiorach pism Lessinga – zob. G.E. Lessing, *Werke*, red. H.G. Göpfert, t. 7, München 1976, s. 311–604.

³ Por. K. Barth, *Der Römerbrief*, München 1922, s. 298.

⁴ F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, w: tenże, *Werke und Nachlaß*, t. 1, red. E.W. Stegemann, Stuttgart 1994, s. 173.

⁵ Tenże, *Kirchenlexikon J–Z*, w: tenże, *Werke und Nachlaß*, red. B. von Reibnitz, t. 5, Stuttgart 1995, s. 684.

⁶ Tenże, *Kirchenlexikon A–I*, w: tenże, *Werke und Nachlaß*, red. B. von Reibnitz, t. 4, Stuttgart 1995, s. 156.

⁷ Por. tenże, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, s. 216.

Jezusa należy porzucić jako przeznaczoną jedynie na krótki czas przed nadchodzącym końcem świata, nie zaś na normalne życie w historii. Nie ma ona sensu, chyba że chrześcijanie zechcą stać się „dziećmi” w znaczeniu naiwnych, bezrefleksyjnych istot⁸.

Podobne były poglądy Johannesesa Weiße (1863–1914). Zakłada on, że Jezus liczył się z rychłym końcem świata, mającym dokonać się już za Jego życia. Miał on nastąpić w momencie rozesłania uczniów do miast Izraela, o czym opowiada kluczowy dla całego zagadnienia fragment wersetu Mt 10, 23: „Nie zdążycie obejść miast Izraela, nim przyjdzie Syn Człowieczy”. Ponieważ zapowiedź się nie wypełniła, cała nauka Jezusa straciła na wartości, jako że była ona specyficznym „zaleceniem na ostatni czas walki”⁹, programem na ostatnie metry biegu sprinterskiego, nie zaś na trwający tysiąclecia maraton¹⁰.

Podobną myśl reprezentuje Albert Schweitzer (1875–1965), autor podsumowania pierwszego, rozpoczętego przez Reimarus, etapu badań nad historycznością osoby Jezusa Chrystusa. Schweitzer wprost określa Jezusowe oczekiwanie bliskości królestwa Bożego jako „pomyłkę“ (*ein Irrtum Jesu*)¹¹: „Cała historia «chrześcijaństwa» aż po dzień dzisiejszy, jego wewnętrzna, prawdziwa historia, opiera się na owym «opóźnieniu paruzji» (*Parusieverzögerung*): to znaczy na nie-ziszczeniu się paruzji, zaniechaniu eschatologii, połączonemu z tym postępującemu i silnie oddziaływającemu od-eschatologizowaniu religii. Należy brać pod uwagę, że niespełnienie słów z Mt 10, 23 oznacza pierwsze opóźnienie paruzji”¹².

⁸ Por. T. Zatorski, „...stać się jak dzieci”. Franz Overbeck o apokaliptycznym przesłaniu Ewangelii, „Kronos”, 2012, nr 4(23), s. 120–125.

⁹ J. Weiß, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1964, s. 145.

¹⁰ Wraz z pozbawieniem oczekiwania jego teologicznego źródła w obietnicy Jezusa, pojawiają się kolejne próby jego wytłumaczenia. Klaus Berger usiłuje wyjaśnić je jako fenomen polityczno-emocjonalny, zaistniały w małych grupach chrześcijan, uciemienionych, dotkniętych męczeństwem, wrogich asymilacji, homogenicznych, niehierarchicznych, uważających się za wybranych i mających poznanie. Oczekiwanie bliskiego końca nie przynosi ziemi pokoju – por. K. Berger, *Theologieggeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Aufl. 2, Tübingen 1995, s. 42–44. Inaczej ukazują to Heinrich Schlier: oczekiwanie zrodzone jest z doświadczenia spotkania Jezusa Chrystusa, w którym, jak poświadczają wszystkie pisma Nowego Testamentu, nastąpił koniec czasów, choć wewnątrz czasu tego świata – por. H. Schlier, *Das Ende der Zeit*, w: tenże, *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, t. 3, Freiburg 1971, s. 71.

¹¹ Por. M. Küenzi, *Das Naherwartungslogion Matthäus 10, 23: Geschichte seiner Auslegung*, Tübingen 1970, s. 175.

¹² A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, Tübingen 1951, s. 407.

Różne próby odpowiedzi

Pytanie o znaczenie Jezusowego orędzia o bliskości królestwa Bożego domaga się odpowiedzi¹³. Była ona podejmowana na różne sposoby, począwszy od pism Nowego Testamentu, gdzie istotną częścią odpowiedzi jest podkreślenie transcendencji i cierplivej miłości Boga, mających konkretne przełożenie na pojmowanie mijającego czasu oczekiwania: ludzkie tysiące lat są dla Boga jak krótkie chwile, a czas oczekiwania jest sposobnością ku nawróceniu (por. 2P 3, 8–9). Sam Jezus związał królestwo Boże ze swoją Osobą (por. Łk 10, 23; 17, 20; 11, 20, Mk 1, 15), stąd przekonanie Nowego Testamentu, że świat stoi u kresu swoich czasów¹⁴. Szybko staje się to tematem teologii, począwszy od pism Justyna Męczennika i Ireneusza z Lyonu¹⁵, zgodnie z określeniem Orygenesesa – *autobasileia*¹⁶. Tym samym wiarygodne stawało się „już” i „jeszcze nie” królestwa Bożego.

Wraz z podniesieniem problemu eschatologii przez myśl nowożytną pojawiają się kolejne próby rozwiązania problemu, jak na przykład obracanie Jezusowego orędzia o królestwie Bożym w tylko etykę bądź zindywidualizowanie eschatologii przez ukazanie śmierci człowieka jako czasu nadejścia tego królestwa¹⁷. Także w oficjalnym nauczaniu Kościoła

¹³ Historię interpretacji słów Jezusa z Mt 10, 23, kluczowych dla zagadnienia, przedstawia Kü nzi, *Das Naherwartungslogion Matthäus 10, 23*. Wers Mt 10, 23b: „Nie zdążycie obejść miast Izraela, nim przyjdzie Syn Człowieczy” przez wieki nie budził pytań, był bowiem intepretowany z perspektywy w. 23a i w ogóle całej mowy misyjnej: uczniowie w sytuacji prześladowań zawsze znajdą miejsce ucieczki w miastach Izraela, zanim przyjdzie Syn Człowieczy – por. H. H ü b n e r, *Teleō*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider, t. 3, Stuttgart 1983, s. 831. Schweitzer niesłusznie połączył wers Mt 10, 23b z Łk 9, 10 oraz Łk 10, 17 (por. A. Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen 1901, s. 88), ponadto Jezusowe autorstwo tego fragmentu jest mocno dyskutowane – por. A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1986, s. 224–225. Wersetu 23b nie można wywieść ani z Q, ani z Mk, gdyż jest logionem samodzielnym, przekazanym wyizolowaną drogą – por. W. Weifel, *Das Evangelium nach Matthäus*, w: *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, red. E. Fascher, t. 1, Leipzig 1998, s. 196–198. Jeśli to logion Jezusa, wygłoszony w perspektywie końca Jego ziemskiej działalności, to brzmi w nim przekonanie, że głoszenie Królestwa przez rozproszonych uczniów w miastach Izraela będzie trwało dalej – por. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Zürich 1985–1986, s. 113. Misja w miastach Izraela nie zostanie więc dokończona do czasów paruzji – por. W.G. Kü m m e l, *Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, Zürich 1956, s. 55.

¹⁴ Por. Schlier, *Das Ende der Zeit*, s. 71.

¹⁵ Por. M. Fé dou, *Jezus i Królestwo*, ComP, 36(2016), nr 1–2(193–194), s. 45–50.

¹⁶ Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, przekł. K. Augustyniak, Kraków 1998, s. 205.

¹⁷ Por. G. Lohfink, *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*, w: G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit: Untersuchungen zur christlichen*

eschatologia staje się ważnym tematem, gdy Sobór Watykański II nazywa Kościół „załącznikiem” i „zaczątkiem” królestwa Bożego (KK, n. 5, 48)¹⁸. Teologiczna refleksja nad problemem eschatologii dojrzała więc i nabrała systematycznego kształtu, pozwalając lepiej zrozumieć znaczenie orędzia o bliskości królestwa Bożego, dzięki czemu w jasny sposób możemy ukazać nietrafne podstawy stwierdzenia o rzekomej „pomyłce” Jezusa Chrystusa.

Pierwsze uproszczenie – nieuznanie „już” królestwa Bożego

Zarzut o „pomyłkę Jezusa” pojawia się tam, gdzie nie jest uznawany fakt, że królestwo Boga, choć nie przybrało ostatecznego kształtu, już w jakiś sposób zaistniało. Ujmując to zagadnienie od innej strony, zarzut dochodzi do głosu wówczas, gdy panowanie Boga rozumiane jest jako twór już od razu „gotowy”, obejmujący całą rzeczywistość, w której Bóg jest „wszystkim we wszystkich” (por. 1Kor 15, 28). Ten sposób widzenia problemu jest charakterystyczny dla tzw. eschatologii konsekwentnej, wewnątrz której myślą Overbeck, Weiß i Schweitzer. Zakłada ona, że Jezus początkowo zapowiadał królestwo Boże mające nadejść w bezpośredniej przyszłości, po rozesłaniu uczniów (por. Mt 10, 23). Gdy pierwotne oczekiwanie nie spełniło się, Jezus związał początek panowania Boga ze swoją śmiercią, przesuwając w ten sposób nadejście królestwa Bożego na odmienną od aktualnej rzeczywistości przyszłość. Każde stwierdzenie o królestwie Bożym obecnym już teraz byłoby błędne. Pierwotny Kościół miał takie oczekiwanie przejąć; gdy jednak wraz z upływem mijającego czasu i ta obietnica się nie wypełniła, chrześcijanie skoncentrowali się na organizacji Kościoła i położyli nacisk na moralność. Problem eschatologii konsekwentnej polega jednak na tym, że zapoznaje ona poświadczane przez Ewangelię orędzie Jezusa, który mówi o królestwie Bożym jako rzeczywistości już istniejącej. Jak wskazują wyniki badań historyków i egzegetów, rzeczywistości odpowiada model eschatologii napięcia, podkreślający, że królowanie Boga zostało już zapoczątkowane, choć ostateczny kształt uzyska dopiero na końcu czasów¹⁹.

Eschatologie, Freiburg 1975, s. 57–58. Co do śmierci jako nadejścia królestwa Bożego – kilkanaście lat później Lohfink wycofał się z tej próby rozwiązania problemu – por. G. Lohfink, *Die Not der Exegese mit der Reich – Gottes – Verkündigung*, s. 14.

¹⁸ Por. W. Kasper, *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983, s. 66–71.

¹⁹ Model eschatologii konsekwentnej wyróżniony został w oparciu o kryterium czasu nadejścia królowania Boga. Wedle tego samego kryterium można mówić również o eschatologii zrealizowanej i eschatologii napięcia. Eschatologia zrealizowana zrodziła się w opozycji wobec modelu eschatologii konsekwentnej. Opracowana przez walijskiego protestanckiego biblistę Charlesa Harolda Dodda (1884–1973) zakłada, że panowanie Boga stało się ostatecznie

Drugie uproszczenie – nieuznanie roli ludzkiej wolności

Drugie uproszczenie, na którym opiera się zarzut o „pomyłkę Jezusa” polega na zanegowaniu roli ludzkiej wolności w historii zbawienia. Ostateczne spełnienie się panowania Boga ma bowiem być wedle Jego woli dokonane w spotkaniu z ludzkim „tak”. Tego jednak ciągle brakuje, stąd mijające wieki i tysiąclecia oczekiwania na *eschaton*. Overbeck, Weiß i Schweitzer rolę ludzkiej wolności zapoznają. Klasyfikując eschatologiczne myślenie nie wedle czasu nadejścia królestwa Bożego, lecz jego sprawcy, autorzy zarzutu poruszając się wewnątrz modelu eschatologii, który jedynego aktora w dramacie ostatecznego zaistnienia panowania Boga widzi tylko i wyłącznie w Bogu. Zapoznanie roli człowieka jako tego, który swoim „nie” stawia opór królestwu Bożemu, sprawia, że historio-zbawczy dramat staje się nieczytelny, ludzki rozum zaś zaczyna „szukać winnego”. Pierwszym oskarżonym staje się nie tyle transcendentny, kierujący się nieprzeniknionymi dla świata zamiarami Bóg, lecz Jezus Chrystus, który miał błędnie zapowiedzieć nadejście królestwa Bożego.

Sprawca nadejścia królestwa Bożego – eschatologia apokaliptyczna, teleologiczna i profetyczna

Posługując się kryterium sprawcy zaistnienia panowania Boga, eschatologia wykształciła różne modele interpretacji. Tam, gdzie autorem zaistnienia ostatecznego panowania Boga w świecie będzie tylko i wyłącznie On sam, mamy do czynienia z eschatologią apokaliptyczną bądź teleologiczną. Gdzie zaś człowiek będzie w jakimś stopniu jej współsprawcą, tam funkcjonuje myśl eschatologii prorockiej²⁰.

obecne wraz z Jezusem, szczególnie w Jego Passze. Tym samym królestwo Boże obecne jest „tu i teraz”, w ludzkim świecie przeszłość przenika się z teraźniejszością, zwłaszcza poprzez sakramentalny wymiar Kościoła; od przyszłości zaś chrześcijanin nie oczekuje niczego nowego. Trzeci model, zwany eschatologią napięcia, chcąc uniknąć jednostronności eschatologii konsekwentnej i radykalnej, podkreśla „już” i „jeszcze nie” królestwa Bożego, jak streścił problem francuski teolog luterkański Oskar Cullmann (1902–1999). Wewnątrz tego modelu eschatologii napięcia poruszają się m.in. protestanci teologowie jak Joachim Jeremias (1900–1979), luterkański teolog Wolfhart Pannenberg (1928–2014), Jürgen Moltmann (ur. 1926) czy katolicy jak Rudolf Schnackenburg (1914–2002), Edward Schillebeckx (1914–2009), Johann Baptist Metz (ur. 1928). – Por. A. Zuberbier, *Modele refleksji eschatologicznej we współczesnej teologii*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 449–461; zob. także H. Witczyk, „Panowanie Boga” w dziele i osobie Jezusa z Nazaretu, w: J. Kudasiwicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka*, Kielce 2011, s. 326–338.

²⁰ Por. W. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979, s. 147–153.

Eschatologia apokaliptyczna, do której reprezentantów zaliczyć należy autorów kwestionowanego przez nas zarzutu, widzi wyłącznego sprawcę *eschatonu* w Bogu; ów koniec rozumiany jest jako ostateczna katastrofa o kosmicznych wymiarach. Eschatologia teleologiczna, choć nastanie końca przedstawia odmiennie, jako zaistniały skutek ewolucji, jego sprawcę również widzi wyłącznie w Bogu, który determinuje ewolucję kosmosu²¹. Eschatologia prorocka natomiast widzi człowieka jako współautora nastania królestwa Bożego, przez co staje się on współodpowiedzialny za obecność panowania Boga w świecie. Ten model eschatologii bierze nazwę z biblijnej tradycji wielkich proroków, którzy rozumieli historię jako dynamiczną rzeczywistość tworzoną we współdziałaniu wolności Boga i człowieka: „Bóg oddaje sprawę nadejścia swego panowania w ręce człowieka”²², choć obie te wolności nie są tej samej jakości. Przypatrzmy się bliżej tej próbie odpowiedzi, odwołując się do myśli trzech katolickich teologów: Romano Guardiniego, Waltera Kaspera i Gerharda Lohfinka.

Dwa etapy głoszenia królestwa Bożego? – Romano Guardini

Romano Guardini, teolog i filozof religii, w wydanej w 1937 r. książce *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, stawia wolność Boga i człowieka w centrum problemu spełnienia się panowania Boga. Mocno akcentuje on jednorazowość historii zbawienia, to znaczy niepowtarzalność jej wydarzeń, współkształtowanych przez samego Boga, ale też przez nieprzewidywalną spontaniczność człowieka. W konsekwencji takiego ujęcia także zapowiadana przez Jezusa bliskość królestwa Bożego ma ów jednorazowy charakter i dlatego nie może być ona pojmowana jako pewna „stała”. Guardini formułuje tezę o „dwuetapowej” nauce Jezusa o bliskości tego królestwa, najpierw faktycznie bliskiego (por. Mk 1, 15), potem jednak, wraz z odrzuceniem Jezusa i tym samym zmarnowaniem *kairosu*, odsuniętego na nieokreślony czas, który zna tylko Ojciec (por. Mk 13, 32). Granicą między owymi dwoma etapami jest odrzucenie Jezusa podczas Jego działania w Galilei (por. Łk 4, J 6), po którym zaczyna On drogę na Golgotę.

W rozumieniu Guardiniego w pierwszym etapie Jezus głosi bliskość królestwa Bożego w sensie jego bezpośredniej możliwości. Dla Guardiniego „bliskość” nie oznacza „już”, lecz raczej „prawie”, „o krok”, „na

²¹ W odniesieniu do eschatologii teleologicznej przywołuje się – niekoniecznie zgodnie z intencjami samego przywoływanego – francuskiego teologa i naukowca, jezuitę Teilharda de Chardin (1881–1955).

²² Kasper, *Rzeczywistość wiary*, s. 150.

wyciągnięcie ręki”, pozostaje więc nadal kwestią przyszłości, nawet jeśli bardzo niedalekiej. Najintensywniejszym momentem pierwszego etapu głoszenia bliskości królestwa Bożego było Kazanie na Górze: „Kiedy Jezus [je] wygłaszał [...] działo się to na tle wielkiej możliwości. Wszystko było mianowicie nastawione na to, że «bliskie jest królestwo niebieskie» (Mt 3, 2). Jezus wyraźnie przecież powiedział, że jest ono bliskie; słowa te nie mogły być jakąś entuzjastyczną formułą czy nagłym upomnieniem, lecz «bliskie» znaczyło właśnie «bliskie». Z perspektywy Boga było zatem możliwe, że to, co głosiły proroctwa Izajasza – nastanie nowego istnienia – rzeczywiście się wydarzy [...] Przemieniająca moc Ducha sprawiłaby powstanie nowego, świętego istnienia. Wszystko stałoby się inne [...]. Królestwo to przyszłoby, gdyby orędzie znalazło wiarę. I to wiarę nie tylko u tej czy u owej jednostki, ale u ludu, który Bóg w Przymierzu synajskim do tej wiary zobowiązał [...]. Nic takiego jednak nie nastąpiło. Chrystus został przez swój naród odtracony i musiał ponieść śmierć”²³.

Bliskość królestwa Bożego była więc realną możliwością, której spełnienie przyniosłoby przemianę rzeczywistości w kosmicznym wymiarze: „Co by się stało, gdyby ludzie otworzyli się na to orędzie? [...] Nastąpiłoby coś nowego, dla nas dzisiaj niepojętego [...] Gdyby ten naród był uwierzył, gdyby Królestwo Boże, przyjęte przez tę wiarę, mogło jawnie przybyć i rozwinąć się – nie wiemy, co by wówczas było. Nastałoby nowe istnienie. Nowe stworzenie. Nowe dzieje [...] Ale naród wybrany nie uwierzył. Nie odmienił swoich myśli. Tak więc Królestwo w swojej pierwszej «wersji», w jakiej było zaoferowane, nie przyszło. Jak gdyby się zatrzymało w ruchu i ciągle jeszcze nadchodzi”²⁴.

Nie tyle królestwo Boże oddała się od ludzi, co ludzie oddalają się od niego, jednak zbawcza wola Boga, na poważnie biorącego ludzką wolność, nadal jest żywa miłością do człowieka. Jak podkreśla Guardini, po odrzuceniu Jezusa w Galilei, królestwo Boże wciąż pozostaje w centrum Jego orędzia, choć już w dramatycznie odmiennym kształcie. Jezus wyrusza, by rozstrzygnąć los królestwa Bożego w Jerozolimie; pojawia się wówczas motyw nieznanego dnia powrotu Syna Bożego, który na krzyżu odejdzie z tego świata, a powróci „na obłokach” (Mk 13).

Ujęcie Guardiniego opiera się na odpowiedniej egzegezie biblijnych tekstów. Część biblistów z taką interpretacją się zgodzi, wyodrębniając

²³ R. Guardini, *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, Warszawa 1999, s. 96–97.

²⁴ Tamże, s. 46–47.

w życiu Jezusa „galilejską wiosnę” (Mk 1–6) oraz następujący po niej „galilejski kryzys”²⁵. Bliskość królestwa Bożego jest tu więc charakterystyczna dla pierwszego etapu głoszenia tego królestwa²⁶. Kiedy Jezus widzi opór nie tylko przywódców Izraela, ale i samego ludu, podejmuje ostatnią próbę zachowania bliskości królestwa Bożego, wysyłając siedemdziesięciu (dwóch) uczniów²⁷. Wobec braku pozytywnej odpowiedzi społeczności Izraela modyfikuje swe orędzie, w nowy sposób rozumiejąc także samego siebie; nie wędruje już jako ten, który głosi bliskość królestwa Bożego, lecz jako Mesjasz cierpiący²⁸.

Jednakże taka egzegeza napotyka również krytykę. Wymieniany wśród reprezentantów eschatologii napięcia, biblista Rudolf Schnackenburg podejmuje bezpośrednią polemikę z Guardinim. Według Schnackenburga rozróżnienie dwóch stadiów nauczania Jezusa jest nieuzasadnione, bowiem najsilniejsze teksty mówiące o bliskości królestwa Bożego pochodzą właśnie z późniejszego okresu działania Jezusa, z okresu zapowiedzi męki i śmierci (por. Mk 8, 31–33). Ewangelie zaś nie dają podstaw do sformułowania tezy o jakimś pierwotnym planie ukształtowania królestwa Bożego, który miałby się z winy ludzkiej niewiary nie spełnić. Gdyby tak faktycznie było, stwierdza Schnackenburg, wówczas orędzie Jezusa musiałyby brzmieć: „Jeśli uwierzycie, królestwo Boże jest blisko”. W Jezusowym orędziu nie było jednak żadnego „jeśli”; było „Jest blisko, dlatego uwierzcie”. Schnackenburg zastrzega w końcu, że królestwo Boże przychodzi bez względu na postawę człowieka²⁹. To stwierdzenie okazuje się kluczowe, Schnackenburg w żaden sposób nie zgodzi się bowiem na model eschatologii prorockiej, w której współsprawcą spełnienia się królestwa Bożego będzie człowiek; królestwo Boże może bowiem nadejść nawet mimo ludzkiego sprzeciwu.

Dzieje zbawienia w dialogu Boga i człowieka – Walter Kasper

Walter Kasper, za którym przytoczyliśmy podział refleksji eschatologicznej wedle kryterium sprawy, uważa, iż w dziejach zbawienia decydu-

²⁵ Por. F. Mußner, *Gab es eine „galiläische Krise“?*, w: *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*, red. P. Hoffmann, N. Brox, W. Pesch, Freiburg – Basel – Wien 1973, s. 238–242.

²⁶ Por. tamże, s. 245–255.

²⁷ Por. tamże, s. 242–247.

²⁸ Por. tamże, s. 248–250.

²⁹ Por. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg – Basel – Wien, 1963, s. 125–126.

jącą rolę gra wolność: „Historia nie toczy się według jakiegoś planu, czy to boskiego, czy ludzkiego. Historia dzieje się raczej w dialogu pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Obietnica Boga otwiera przed człowiekiem nową możliwość; jednak konkretny sposób jej urzeczywistnienia zależy od decyzji człowieka, od jego wiary lub niewiary. A zatem królestwo Boże nie przechodzi obok wiary człowieka, lecz pojawia się tam, gdzie Bóg w wierze faktycznie zostaje Panem”³⁰.

W tym kontekście Kasper przywołuje myśl Martina Bubera, według którego historia to nie ustalony z góry i niezmienny schemat, lecz „dziejące się dzieje” (*geschehende Geschichte*), kształtowane we współpracy Boskiej i ludzkiej wolności³¹. Widoczne jest to w historii Jezusa Chrystusa, bowiem gdy Jego zbawcza oferta została przez Izrael odrzucona – Kasper odnosi się do wydarzeń, które wcześniej nazwaliśmy „galilejskim kryzysem” – Bóg nie cofa swej propozycji, „lecz obiera inną drogę, żeby osiągnąć cel, jakim jest ustanowienie swojego królestwa. Ta droga [...] wieść będzie przez śmierć i zmartwychwstanie Jezusa”³².

Historia zbawienia ma charakter otwarty, nie jest zdeterminowana przez odwieczne wyroki Boga, człowiek nie jest predestynowany do przyjęcia panowanie Boga. Królestwo Boże to nie „gotowa przestrzeń, która istnieje od dawna”, lecz przestrzeń, która ma się zrodzić w odpowiedzi człowieka na *kairos*, na godzinę łaski. Dzięki takiemu spojrzeniu na problem nadejścia królestwa Bożego znika wiele sprzeczności między eschatologią w wymiarze historycznym i pozahistorycznym, nie ma sprzeczności między obecnym a przychodzącym³³, napięcie między oczekiwaniem bliskiego nadejścia królestwa Bożego a „opóźnieniem” się jego spełnienia jest zrozumiałe.

Równocześnie Kasper uwrażliwia na niebezpieczeństwo zakłócenia proporcji między wolnością Boga a człowieka. Wolność Boga jest innej jakości niż wolność człowieka, jest uprzednia, przewyższająca, wszechogarniająca, choć przy tym nie tłumi ludzkiej³⁴. Mówiąc obrazowo, obie

³⁰ Por. Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 73; zob. tenże, *Autonomie und Theonomie. Zur Ortbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, w: *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute*, red. H. Weber, D. Mieth, Düsseldorf 1980, s. 23–31, tekst znakomicie ukazujący prawdę o ludzkiej wolności, która spełnia się w relacji z Bogiem.

³¹ Por. M. Buber, *Schriften zur Bibel*, w: *Werke*, t. 2, München 1964, s. 1031–1036.

³² Kasper, *Jezus Chrystus*, s. 73.

³³ Por. tamże, s. 150–151.

³⁴ Por. Kasper, *Rzeczywistość wiary*, s. 151.

te wolności spotykają się w drodze, ale nie w połowie drogi, Bóg wychodzi bowiem jako pierwszy i zmierzając do spotkania z człowiekiem pokonuje nieskończenie większą część dystansu niż czyni to jego stworzenie.

„Już” Boga i „jeszcze nie” człowieka – Gerhard Lohfink

Biblista Gerhard Lohfink, poddając Jezusowe orędzie o bliskości królestwa Bożego wnikliwej egzezie³⁵, odczytuje Jego słowa nie jako głoszenie bliskości, lecz obecności tego królestwa. Istotą rolę gra przy tym kategoria „już” i „jeszcze nie”. Jezusowe *exposé* o bliskości królestwa Bożego i wypełnieniu się czasu oznacza, że panowanie Boga już „stało się”, nie zaś, że jeszcze nie nastąpiło, choć jest bliżej³⁶. Jezus wielokrotnie stwierdza aktualną godzinę królestwa Bożego, w której wypełniła się zapowiedź zbawienia (por. Łk 4, 21; Mt 11, 5; por. 2Kor 6, 2), nie chodzi Mu przy tym o przyszłość w sensie jakiegoś życia po śmierci³⁷. Królestwo Boże staje się obecne w Jego osobie, istnieje w czasie teraźniejszym³⁸. Wedle Lohfinka, dywagacje zakładające, że królestwo Boże co prawda przyszło w Jezusie, ale jego dalsze spełnienie leży w gestii Boga, choć pobożne, są jednak fałszywe i niebezpieczne, ponieważ pozwalają człowiekowi zapomnieć o jego odpowiedzialności³⁹.

Mocne u Lohfinka zaakcentowanie roli wolności pozwala pogłębić rozumienie „już” i „jeszcze nie” królestwa Bożego. Od strony Boga zadziało się „już”⁴⁰. Podstawą dla tego stwierdzenia są wyraźne słowa Jezusa, podkreślającego nastanie czasu wypełnienia (por. Łk 10, 23–24, Mt 13, 16–17). Podarowane człowiekowi królestwo jednak nie zostaje – „jeszcze nie” zostaje – przyjęte przez ludzką wolność. Królestwo Boże może nadejść tam, gdzie zabrzmi świadome i dobrowolne „tak” człowieka⁴¹. Gdzie zabrzmi „nie”, tam ludzi czeka los skazanego na wycięcie drzewa figowego (por. Łk 13, 6–9); w tym właśnie sensie Jezus przyniósł miecz, czyli podział będący konsekwencją koniecznej do

³⁵ Por. G. Lohfink, *Die Not der Exegese mit der Reich – Gottes – Verkündigung Jesu*, „Theologische Quartalschrift”, 168(1988), H. 1, s. 1–15.

³⁶ Por. tenże, *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, Poznań 2012, s. 57.

³⁷ Por. tamże, s. 55.

³⁸ Por. Lohfink, *Die Not der Exegese*, s. 3, 7.

³⁹ Por. tamże, s. 10.

⁴⁰ Por. G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, Poznań 2006, s. 216.

⁴¹ Por. tamże, s. 214; zob. też M. Rychert, *Kościół jako społeczność alternatywna. Teologia Królestwa Bożego według Gerharda Lohfinka*, Toruń 2009, s. 58–96.

podjęcia decyzji człowieka za lub przeciw Bogu (por. Mt 10, 34–36)⁴². W synagodze w Nazarecie (por. Łk 4, 16–30) Boskiemu „już” zdawało się wychodzić na spotkanie „już” ludzkie, jednak w ostateczności głoszone i uobecnianie przez Jezusa „dzisiaj” panowania Boga zostało poddane w zwątpienie⁴³ i w ten sposób „już” przekształciło się w „jeszcze nie”⁴⁴. Lohfink zaznacza przy tym społeczny, wspólnotowy wymiar historii zbawienia, warunkiem królestwa Bożego jest bowiem przemiana nie tylko pojedynczego człowieka, ale całości społeczeństwa⁴⁵. Historycznym skutkiem niewykorzystania czasu łaski przez współczesnych Jezusowi Izraelitów jest wzrost wpływów zelotów i fanatyków w społeczeństwie, dalej zaś zniszczenie Jerozolimy. Ci, którzy nie uwierzyli, okazali się ewangelicznymi pięcioma głupimi pannami, które nie zdążyły na spotkanie Oblubieńca (Mt 25, 1–13)⁴⁶.

Istotnym elementem refleksji obecnym u Lohfinka, a zbieżnym z myślą Guardiniego i Kaspera, jest przekonanie o zmarnowanym *kairosie*. Uchwytne w Jezusie królestwo Boże wraz z zakończeniem Jego ziemskiego życia i powrotem do Ojca, zawisło „w powietrzu jak odległa mgła”⁴⁷: „Bliskość Królestwa jest u Jezusa nie bezczasową bliskością, jakimś *semper et ubique*, lecz [...] jest jednorazową, do uchwycenia teraz, nie dowolnie powtarzalną, stąd eschatologiczną propozycją Boga. Gdy w Jerozolimie reprezentanci Izraela odmawiają Jezusowi, wówczas Izrael definitywnie odrzuca Basileię [...] W momencie, gdy Izrael ostatecznie odmawia Królestwu przez usunięcie Jezusa na bok, powstaje sytuacja, w której nie jest już tak, jak miało to miejsce na początku w Galilei i jak w Mk 1, 15 («Bliskie jest królestwo Boże»), i co nie może być więcej prosto powtórzone. *Kairos* przeminął i został zaprzepaszczony”⁴⁸.

Teraźniejszość królestwa Bożego pozostała nadal faktem, jednak jego kształt, a tym samym jego „uchwytność”, dramatycznie się zmie-

⁴² Por. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 519–527.

⁴³ Por. Rychert, *Kościół jako społeczność alternatywna*, s. 91–92.

⁴⁴ Por. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 60.

⁴⁵ Por. tenże, *Die Not der Exegese*, s. 13; tenże, *Jezus z Nazaretu*, s. 58; zob. też Rychert, *Kościół jako społeczność alternatywna*, s. 77.

⁴⁶ Por. Lohfink, *Jezus z Nazaretu*, s. 36.

⁴⁷ Tenże, *Die Not der Exegese*, s. 5; zob. tenże, *Jezus z Nazaretu*, s. 100: „Panowanie Boga było przez krótki czas obecne w Jezusie, ale potem znowu «najwyraźniej zawisło jak mgła w powietrzu»”.

⁴⁸ Tenże, *Jesus und die Kirche*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 3: *Traktat Kirche*, red. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen – Basel 2000, s. 58.

niła; skutek odrzucenia Jezusa istnieje ono w formie „uniżonej”⁴⁹. Ciągłe jest jednak „teraźniejsze”, Jezusowe stwierdzenie o panowaniu Boga, które „jest pośród was” (Łk 17, 20–21) należy rozumieć jako bycie królestwa Bożego „w zakresie waszej mocy”, „w obszarze waszego działania”, „dostępnym wam”. Nie można królestwa Bożego sprowadzać do rzeczywistości tylko i wyłącznie duchowej, jak uczynił to Orygenes w *O modlitwie*, Marcin Luter („Królestwo Boże jest w waszym wnętrzu”) czy teologia liberalna przełomu XIX i XX w. z Adolfem von Harnackiem na czele⁵⁰. Oczekiwanie młodego Kościoła nie było skierowane na nieokreśloną przyszłość, lecz na „dzisiaj”, chrześcijanie wiedzieli, że „w każdej godzinie należy liczyć się z tym, że Duch Chrystusa otworzy gminie nowe drzwi [...] I nigdy nie wolno mówić: «później», lecz zawsze trzeba mówić: «teraz»”⁵¹.

Lohfink zdecydowanie sprzeciwia się jakiemukolwiek przypisywaniu Jezusowi „pomyłki” co do nadejścia królestwa Bożego. Słowa Jezusa są prawdziwe, bowiem „już” tego królestwa, jako zależne od Boga, jest faktem. Z drugiej strony, nie można kwestionować „jeszcze nie” panowania Boga, jest ono jednak spowodowane przez brak odpowiedzi człowieka⁵². Kluczową sprawą dla „już” i „jeszcze nie” jest ludzka wolność, umożliwiająca nieposłuszeństwo człowieka w stosunku do Boga. Nie jest to negacja pierwszeństwa Boga w historii zbawienia, lecz potwierdzenie roli wolności: „według Biblii nadejście Królestwa Bożego jest historią dokonującą się pomiędzy wolnością Boga a wolnością człowieka”⁵³, jest ono „całkowicie i bez reszty dziełem Boga i całkowicie i bez reszty dziełem człowieka”⁵⁴, okazuje się „w sposób niezmienny i nierozdzielny dziełem Boga i dziełem człowieka”⁵⁵. W swej refleksji Lohfink używa przemawiającego do wyobraźni obrazu, porównując królestwo Boże do zapakowanego prezentu, już wręzonego człowiekowi przez Boga, ale jeszcze nie rozpakowanego. Ów prezent został przez człowieka odłożony

⁴⁹ Por. tenże, *Jezus z Nazaretu*, s. 66–69.

⁵⁰ Por. tamże, s. 89–90.

⁵¹ Tamże, s. 500.

⁵² Por. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 209; por. tenże, *Jezus z Nazaretu*, s. 63, 501.

⁵³ Tenże, *Die Not der Exegese*, s. 4; por. tenże, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 82, 216; Rychert, *Kościół jako społeczność alternatywna*, s. 72, 75–76.

⁵⁴ Lohfink, *Die Not der Exegese*, s. 12.

⁵⁵ Tenże, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, s. 83.

na bok, pozostaje „ładnie zapakowany, higienicznie i nieszkodliwie”⁵⁶, czekając na decyzję ludzkiej woli⁵⁷.

Próba podsumowania

Głoszone przez Jezusa panowanie Boga to wydarzenie złożone z wielu wymiarów, dla jego rozumnej oceny konieczne jest wzięcie ich wszystkich pod uwagę. Pominięcie któregoś z nich jest uproszczeniem, które sprawia, że jego autor zajmuje się już nie rzeczywistością, lecz raczej istniejącym w jego umyśle obrazem. Formułowane w oparciu o ów błędny obraz zarzuty będą w konsekwencji również mijać się z prawdą. Uzasadnienie wiary w Jezusowe orędzie o królestwie Bożym powinno być więc nie tyle konfrontacją z treścią tych zarzutów, lecz najpierw ukazaniem, że ich podstawy dotknięte są przez błąd.

Pierwszym uproszczeniem jest obowiązująca wewnątrz modelu eschatologii konsekwentnej negacja zaistnienia królestwa Bożego wraz z osobą Jezusa Chrystusa. Autorzy zarzutu nie uznają „już” tego królestwa, oczekując jego zaistnienia w ostatecznej formie. Tymczasem przekaz Ewangelii jest tu jasny: Jezus Chrystus głosi królestwo Boże już zaistniałe.

Uproszczenia kumulują się. Drugim jest zapoznanie roli, jaką w historii zbawienia odgrywa ludzka wolność, z czym znów łączy się podstawowy problem rozumienia działania Boga w historii. Nie ulega wątpliwości, że Overbeckowi, Weissowi i Schweitzerowi obce jest takie ujęcie eschatologii, w którym wolność człowieka odgrywałaby jakąś rolę. Jako myślący według paradygmatu eschatologii apokaliptycznej widzą oni sprawcę nadejścia królestwa Bożego tylko i wyłącznie w Bogu i Jego niezależnej od wszystkiego woli. Postawa człowieka nie ma tu znaczenia, jego „tak” bądź „nie” pozostają bez wpływu na czas i sposób nadejścia królestwa Bożego. Autorzy zarzutu reprezentują statyczną wizję historii zbawienia, gdzie nie ma miejsca na dialog między Bogiem a człowiekiem; tym samym ani nie ma miejsca na cierpliwość Boga, ani nie ma znaczenia nawrócenie człowieka. W konsekwencji nie ma podstaw stwierdzenie o „opóźnieniu się paruzji”; problem sprowadza się do „pomyłki Jezusa”.

Tymczasem historia zbawienia jest dramatem, w którym od początku ludzka wolność gra rolę, wcale nie absolutną, ale wciąż istotną. Historia

⁵⁶ Tamże, s. 211.

⁵⁷ Lohfink, *Die Not der Exegese*, s. 9, 12; por. tenże, *Jezus z Nazaretu*, s. 500–501. Lohfink odwołuje się tu do refleksji Karla Rahnera, *Warum gerade ER? Anfrage an den Christusglauben*, „Theologie der Gegenwart“, 22(1979), s. 66–67.

ta dzieje się bowiem nie według z góry postanowionego planu Boga, lecz raczej według Jego woli⁵⁸. Człowiek nie jest tylko wykonawcą Bożych strategii, historia Boga i człowieka jest historią wolności⁵⁹. Człowiek został stworzony na obraz Boga, obdarowany wolną wolą, a przez to zdolnością do miłości. Wolna wola człowieka współkształtuje historię zbawienia jako „działające się dzieje”, i to od jej początku, od „nie” Ewy i Adama przez „tak” Maryi i przez Jezusowe „tak” dla Ojca, przez „nie” odrzucenia Syna Bożego i Jego krzyżową śmierć. Wolna wola człowieka współkształtuje również *eschaton*, co podkreśla eschatologia prorocka; to ona zdaje się stanowić jakiś współ-powód dla „jeszcze nie” jego ostatecznego nadejścia. Bóg czyni człowieka współbudowniczym królestwa⁶⁰. Wolna wola człowieka sprawiła, że nadchodzący Bóg napotkał zamknięte drzwi, przy których stoi i kołacze, aż Jego głos zostanie usłyszany (por. Ap 3, 20). Co wydaje się być „bezruchem” Boga, jest nadejściem, które napotkało sprzeciw: jak przechodzień, który napotyka na przezroczystą szybę i nie może uczynić dalszego kroku. Kto spośród ludzi obok nie widzi szyby, ten uzna, że przechodzień zwleka, uzna również, że każdy głoszący jego zbliżanie się popełnia błąd. Kto jednak zna zamiar przechodnia i zdaje sobie sprawę z istnienia przeszkody, ten może bez popełniania pomyłki głosić jego nadchodzenie, obecność już i jeszcze nie gotową.

Uwzględnienie ludzkiej wolności sprawia, że na nowo rozumiemy znaczenie słów Jezusa. Treścią orędzia Jezusa Chrystusa o bliskości królestwa Bożego jest bowiem działanie Boga. Bóg zaś rzeczywiście działa. W świecie współkształtowanym przez ludzką wolność, gdzie możliwe było ukrzyżowanie Syna Bożego, panowanie Boga okazuje się rzeczywistością dynamiczną, podlegającą nieustannemu ruchowi. Naprzeciw nieprzerwanego Bożego „tak” wobec człowieka staje ludzkie „nie teraz”, „nie w ten sposób” lub po prostu „nie”. Z tego powodu królestwo Boże nie nabrało oczekiwanego, uchwytnego kształtu, choć w momencie „galilejskiej wiosny” było całkiem bliskie. Ów moment *kairosu* został jednak zmarnowany. Ludzka wolność nie jest warunkiem dla spełnienia się panowania Boga –

⁵⁸ Por. M. Małyga, *Freiheit als Hingabe an Gott. Eine Studie zum Freiheitsverständnis Alfred Delp's*, Würzburg 2013, s. 208–212.

⁵⁹ Por. J. Knopp, *Freiheit – Sorge – Vorsehung. Gottes Wille zwischen Himmel und Erde*, ComP, 36(2016), nr 1–2(193–194), s. 85–98; zob. także G. Essen, *Vorsehung, II. Theologie- und dogmengeschichtlich, III. Systematisch-theologisch*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, red. W. Kasper, Aufl. 3, t. 10, Freiburg 2001, s. 897–899.

⁶⁰ Por. J. Werbick, *Przyjdź Królestwo Twoje*, ComP, 36(2016), nr 1–2(193–194), s. 68–69.

vocatus atque non vocatus, deus aderit. Jednak wolność człowieka w pewien sposób współkształtuje „jak” i „kiedy” tego wydarzenia; wolność wiąże się więc z dosłownie apokaliptyczną odpowiedzialnością.

STRESZCZENIE

„Jeszcze nie” królestwa Bożego współ-powodowane jest ludzką wolnością. Głoszenie bliskości królestwa Bożego nie było „pomyłką” Jezusa Chrystusa, jak twierdzili Franz Overbeck, Johannes Weiß czy Albert Schweitzer. Faktem jest, że paruzja jeszcze w pełni się nie dokonała. Dla wyjaśnienia tego problemu chrześcijańskiej wiary konieczne jest odniesienie do właściwego rozumienia eschatologii i jej dwóch pytań – jej „kiedy” i „kto”. Wspomniani powyżej autorzy myśleli wewnątrz bezpodstawnych modeli eschatologii. W odniesieniu do czasu paruzji właściwa jest bowiem droga eschatologii napięcia, która podkreśla, że królestwo Boże już zostało zapoczątkowane, choć ostateczny kształt uzyska na końcu czasów. W odniesieniu do sprawców paruzji uzasadniona jest interpretacja eschatologii prorockiej, gdzie to człowiek jest współodpowiedzialny za nadejście panowania Boga. Przykładem tego ujęcia jest teologia Romano Guardiniego, Waltera Kaspera i Gerharda Lohfinka.

Słowa kluczowe: eschatologia napięcia, eschatologia prorocka, opóźnienie paruzji, paruzja, wolność.

SUMMARY

Human freedom can be said to be a “co-cause” in explaining why the kingdom of God has not yet been fully established here on earth. Christ’s proclaiming the nearness of the Kingdom was not a “mistake”, as Franz Overbeck, Johannes Weiss, or Albert Schweitzer have claimed. The fact that the Parousia did not come to pass, meant that the New Testament writers had to seek a way to deal with this problem by emphasizing the otherness of God’s time (2 Peter 3: 8–9) and, that the Kingdom is “already” present in the person of Jesus Christ. To explain this problem of Christian faith, it is necessary to have a proper understanding of eschatology and its two central questions – “when” and “who”. The authors mentioned above were thinking within the insupportable models of eschatology. With regard to the timing of Parousia, or the eschatological “when”, the model offered by consequent eschatology, which does not take into account the “already” of the Kingdom, cannot be substantiated. The way of the inaugurated eschatology is more correct, in emphasizing that the Kingdom has already been initiated, although its final shape will only be attained at the end of time. With regard to the perpetrators of the Parousia, i.e. the eschatological “who”, the model of the apocalyptic eschatology, in which God alone is the author of the history of salvation is also insupportable. The prophetic eschatology, in which mankind is co-responsible for the coming of God’s reign, is more convincing. Examples of this approach can be found in the theologies of Romano Guardini, Walter Kasper and Gerhard Lohfink.

Key words: delay of the Parousia, freedom, inaugurated eschatology, Parousia, prophetic eschatology.

BIBLIOGRAFIA

- Barth K., *Der Römerbrief*, München 1922.
- Berger K., *Theologieggeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1995².
- Buber M., *Geschehene Geschichte*, w: *Werke*, t. 2: *Schriften zur Bibel*, München 1964, s. 1031–1036.
- Essen G., *Vorsehung*, II. *Theologie- und dogmengeschichtlich*, III. *Systematisch-theologisch*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 10, red. W. Kasper, Aufl. 3, Freiburg 2001, s. 897–899.
- Fédou M., *Jezus i Królestwo*, ComP, 36(2016), nr 1–2(193–194), s. 45–59.
- Grässer E., *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin 1977.
- Guardini R., *Bóg. Nasz Pan Jezus Chrystus. Osoba i życie*, Warszawa 1999.
- Hübner H., *Teleō*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, red. H. Balz, G. Schneider, t. 3, Stuttgart 1983.
- Kasper W., *Autonomie und Theonomie. Zur Ortbestimmung des Christentums in der modernen Welt*, w: *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute*, red. H. Weber, D. Mieth, Düsseldorf 1980, s. 23–31.
- Kasper W., *Jezus Chrystus*, Warszawa 1983.
- Kasper W., *Rzeczywistość wiary*, Warszawa 1979.
- Knopp J., *Freiheit – Sorge – Vorsehung. Gottes Wille zwischen Himmel und Erde*, ComP, 36(2016), nr 1–2(193–194), s. 85–98.
- Kümmel W.G., *Verheißung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, Zürich 1956.
- Künzi M., *Das Naherwartungslogion Matthäus 10, 23: Geschichte seiner Auslegung*, Tübingen 1970.
- Lessing G.E., *Werke*, red. H.G. Göpfert, t. 7, München 1976.
- Lohfink G., *Czy Bóg potrzebuje Kościoła? O teologii ludu Bożego*, Poznań 2006.
- Lohfink G., *Jesus und die Kirche*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 3, *Traktat Kirche*, red. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen – Basel 2000, s. 28–64.
- Lohfink G., *Jezus z Nazaretu. Czego chciał. Kim był*, Poznań 2012.
- Lohfink G., *Die Not der Exegese mit der Reich – Gottes – Verkündigung Jesu*, „Theologische Quartalschrift“, 168(1988), H. 1, s. 1–15.
- Lohfink G., *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*, w: G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit: Untersuchungen zur christlichen Eschatologie*, Freiburg 1975, s. 38–81.

- Luz U., *Das Evangelium nach Matthäus*, Zürich 1985–1986 (*Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*).
- Małyga M., *Freiheit als Hingabe an Gott. Eine Studie zum Freiheitsverständnis Alfred Delp*, Würzburg 2013.
- Mußner F., *Gab es eine „galiläische Krise“?*, w: *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker*, red. P. Hoffmann, N. Brox, W. Pesch, Freiburg – Basel – Wien 1973, s. 238–252.
- Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, przekł. K. Augustyniak, Kraków 1998.
- Overbeck F., *Kirchenlexikon*, red. B. von Reibnitz, [t. 1–2], Stuttgart 1995 (*Werke und Nachlaß*, t. 4–5).
- Overbeck F., *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, red. E.W. Stegemann, Stuttgart 1994 (*Werke und Nachlaß*, t. 1).
- Rahner K., *Warum gerade ER? Anfrage an den Christusglauben*, „Theologie der Gegenwart”, 22(1979), s. 65–74.
- Reimarus H.S., *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, red. G. Alexander, Frankfurt a.M. 1972.
- Rychert M., *Kościół jako społeczność alternatywna. Teologia Królestwa Bożego według Gerharda Lohfinka*, Toruń 2009.
- Sand A., *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1986 (*Regensburger Neues Testament*, red. J. Eckert, O. Knoch).
- Schlier H., *Das Ende der Zeit*, w: H. Schlier, *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, t. 3, Freiburg 1971, s. 67–84.
- Schnackenburg R., *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg – Basel – Wien, 1963.
- Schweitzer A., *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen 1901.
- Schweitzer A., *Von Reimarus zu Wrede: Eine Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, Tübingen 1951.
- Weifel W., *Das Evangelium nach Matthäus*, w: *Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament*, t. 1, red. E. Fascher, Leipzig 1998.
- Weiß J., *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1964.
- Werbick J., *Przyjdź Królestwo Twoje*, ComP, 36(2016), nr 1–2(193–194), s. 61–73.
- Witczyk H., „Panowanie Boga” w dziele i osobie Jezusa z Nazaretu, w: J. Kudasiewicz, H. Witczyk, *Jezus i Ewangelie w ogniu dyskusji. Od H. Reimarus do T. Polaka*, Kielce 2011, s. 326–338.
- Zatorski T., „...stać się jak dzieci”. Franz Overbeck o apokaliptycznym przesłaniu Ewangelii, „Kronos”, 2012, nr 4(23), s. 111–127.
- Zuberbier A., *Modele refleksji eschatologicznej we współczesnej teologii*, w: *Człowiek we wspólnocie Kościoła*, red. L. Balter, Warszawa 1979, s. 449–461.

KS. ANDRZEJ TOMALAK

ROZUMIENIE PRYMATU PIOTROWEGO W TEOLOGII KATOLICKIEJ I PRAWOSŁAWNEJ

Zarys sytuacji

„Na obecnym etapie życia Kościoła kwestia prymatu Piotra i jego Następców ma szczególne znaczenie, także ekumeniczne. Podkreślał to często Jan Paweł II, zwłaszcza w encyklice *Ut unum sint*, gdzie zwraca się ze szczególnym wezwaniem do pasterzy i teologów, aby szukali «takiej formy sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację» [UUS, n. 95]¹. Tymi słowami kard. Joseph Ratzinger, ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary, i abp Tarcisio Bertone, niegdysiejszy sekretarz Kongregacji, rozpoczęli tekst dokumentu zawierającego refleksje powstałe na bazie sympozjum, które odbywało się w Watykanie w dniach 2–4 grudnia 1996 r., a poświęcone było prymatowi Następcy Piotra.

Choć w teologii katolickiej i prawosławnej nie brakuje zbieżności, a niektóre rozbieżności udało się wyjaśnić na drodze dialogu ekumenicznego, jednym z głównych punktów spornych pozostaje wciąż rozumienie urzędu papieża. Autor niniejszego opracowania postawił sobie za cel ukazanie rozumienia prymatu Piotra przez Kościół katolicki oraz prawosławny. Mówiąc inaczej, chodzi o próbę odpowiedzi na pytanie: czy obecne pojmowanie urzędu papieża jest pomocą, czy przeszkodą w pełnym zjednoczeniu Kościołów Wschodu i Zachodu?

KS. ANDRZEJ TOMALAK – dr teologii na Uniwersytecie Leopolda Franciszka w Innsbrucku, sekretarz Biskupa Włocławskiego Wiesława Meringa i wykładowca ekumenizmu w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku.

¹ *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła. Uwagi Kongregacji Nauki Wiary* (p. 1), http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19981031_primato-successore-pietro_pl.html [2.11.2018].

Z całą pewnością faktem jest, że nie tylko chrześcijanie różnych konfesji, ale też wyznawcy innych religii traktują papieża z należnym szacunkiem. Wystarczy tu wspomnieć choćby pielgrzymki czy liczne spotkania z przedstawicielami niechrześcijańskich wspólnot religijnych bądź głowami państw, w których katolicy (czy wręcz chrześcijanie) stanowią znikomą część ludności. Co więcej, zarówno katolicy jak i prawosławni są zdania, że papież odgrywa wielką rolę, jeśli chodzi o zjednoczenie podzielonego Kościoła, jednak co do natury oraz sposobu wykonywania jego urzędu już nie ma takiej jednomyślności. Samo bowiem rozumienie „prymatu” jest zupełnie inne w teologii prawosławnej i katolickiej. Co więcej, nawet teksty biblijne mówiące o ustanowieniu prymatu Piotrowego są odmiennie interpretowane przez Zachód i Wschód. Ten ostatni rozumie prymat papieski jedynie jako honorowe pierwszeństwo (papież byłby więc *primus inter pares*), podczas gdy Kościół katolicki widzi w Biskupie Rzymu Wikariusza Chrystusa, który w Jego imieniu sprawuje władzę, także w zakresie prawnym, nad całym Kościołem katolickim.

1. Prymat Piotra w ujęciu katolickim

Jak zostało zasygnalizowane, Kościół katolicki wiąże z pojęciem „prymatu” najwyższą władzę w Kościele, której podmiotem jest każdy Biskup Rzymu, jako Następca św. Piotra². Warto zauważyć, że do czasu Soboru Watykańskiego I doktryna prymatu Piotrowego nie była dokładnie wyłożona i sprecyzowana. Ponadto, w historii ów przymiot papieża wykorzystywano niekiedy do władzy świeckiej. Pojęcie prymatu konkretyzowało się i krystalizowało w ciągu wieków jako odpowiedź na konkretne spory między podzielonymi chrześcijanami. W dzisiejszej teologii prymat rozumiany jest w następujący sposób: papież jest zastępcą Chrystusa na ziemi („Wikariuszem Chrystusa”); nie jest „wiecznym Piotrem” czy drugim Piotrem, lecz następcą Piotra, tym, który choć różni się od „księcia Apostołów”, jednak w pełni kontynuuje jego dzieło przewodzenia na ziemi Chrystusowemu Kościołowi³.

Prawdę – czy może raczej – realizację wykonywania prymatu bardzo wyraźnie ukazują Dzieje Apostolskie, gdzie Piotra widzimy zawsze w otoczeniu jedenastu Apostołów (por. Dz 2, 14). On też jako pierwszy zabiera

² Por. P. Landau, *Kirchenverfassungen*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, red. H.R. Balz, t. 18, Berlin – New York 1989, s. 127.

³ Por. KK, n. 15, 18, 20, 22, 23, 24, 25; DE, n. 2; DB, n. 2; DM, n. 5.

głos lub przemawia w imieniu całej wspólnoty (por. Dz 2, 14–36; 3, 12–26). Te sytuacje są więc wyraźnym potwierdzeniem, że Piotr był traktowany jako najważniejszy, pierwszy reprezentant całej wspólnoty apostoelskiej.

Słowa potwierdzające pierwszeństwo Piotra wobec pozostałych Apostołów znajdujemy też w Liście św. Pawła Apostoła do Koryntian: „Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem: i że ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu” (1Kor 15, 3b–5)⁴.

O osobie i misji Piotra mówi także Ewangelia, ukazując go jako ucznia należącego do najbliższego grona Jezusa. Wraz z Janem i Jakubem, synami Zebedeusza, Piotr jest świadkiem przemienienia Pańskiego na górze Tabor (Mk 9, 2–8; Mt 17, 1–8; Łk 9, 28–36), modlitwy Pana Jezusa w ogrodzie oliwnym (Mk 14, 32–42; Mt 26, 36–46; Łk 22, 39–46), wskrzeszenia córki Jaira (Mk 5, 35–43). Często też Ewangeliści, mówiąc o uczniach Jezusa, imię Piotra wymieniają na pierwszym miejscu (zob. Mt 10, 2–4; Mk 3, 13–19; Łk 6, 12–16). Zwraca na to uwagę kard. Józef Ratzinger, dodając, że ów fakt, iż Piotr w Ewangelii według św. Mateusza został umieszczony na pierwszym miejscu, z czasem przyjęto jako podstawę pojęcia prymatu, jako synonimu szczególnego posłannictwa „Rybaka z Betsaidy”⁵.

Ewangeliści ukazują też Piotra jako kogoś, kto przemawia w imieniu wszystkich Apostołów. Jednym z najbardziej znanych jego wystąpień jest wyznanie, które złożył Jezusowi pod Cezareą Filipową (por. Mt 16, 15–16; Mk 8, 27–30; Łk 9, 18–21)⁶. Wymowna jest też odpowiedź Jezusa na słowa Apostoła: „Otóż i Ja tobie powiadam: «Ty jesteś Piotr [czyli Skala], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie»” (Mt 16, 18–19). Znaczący jest również fakt, że podczas rozmowy Jezus zmienia dotychczasowe imię Szymon – na Piotr. W Piśmie Świętym zmiana imienia oznacza, że Bóg wyznacza człowiekowi nowe

⁴ Por. R. Radlbeck-Ossmann, *Vom Papstamt zum Petrusdienst. Zur Neufassung eines ursprungstreu und zukunftsfähigen Dienstes an der Einheit der Kirche*, Paderborn 2005, s. 72–74; P.W. Scheele, *Zu den Spannungen zwischen Lehraussagen über den Primat und tatsächlicher Primatsausübung in der römisch-katholischen Kirche*, w: *Von Päpsten und Patriarchen*, red. A. Stirnemann, G. Wilflinger, Innsbruck – Wien 2000, s. 267 (*Pro Oriente*, t. 24).

⁵ Zob: J. Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, T. 1, Freiburg – Basel – Wien 2010, s. 619–620.

⁶ Rozumienie wydarzeń spod Cezarei Filipowej przez prawosławie zostanie szerzej omówione w dalszej części niniejszego artykułu.

zadanie. Piotr ma być skałą, kamieniem węgielnym, na którym zostanie zbudowany Chrystusowy Kościół. Symbol kluczy wskazuje natomiast na przekazanie Piotrowi roli zwierzchnika, przewodnika we wspólnocie Kościoła. Jego władza posiada „Boski autorytet”. Władza „wiązania” i „rozwiązania” oznacza, że „działania i orzeczenia [Piotra] posiadają moc i ważność”, na równi z Bożymi⁷.

Prawdę tę potwierdzają także Ojcowie Kościoła. Wystarczy wspomnieć św. Hilarego z Poitiers, który w nawiązaniu do wspomnianego wyżej tekstu Mateuszowej Ewangelii mówi, że nauczanie Piotra powinno być fundamentem Kościoła, gdyż „moce piekła” są wobec niego bezsilne. Oznacza to, że jego nauka jest bezbłędna⁸. W podobnym tonie wypowiada się św. Ireneusz, dodając, że wszystkie Kościoły muszą pozostać w łączności z Kościołem rzymskokatolickim, ponieważ on zachował prawdziwą naukę Apostołów⁹.

Omawiany fragment Ewangelii jest też punktem wyjścia dla nauki o prymacie Piotrowym podawanym przez Nauczycielski Urząd Kościoła, który podkreśla, że ów prymat nie był przynależny do Piotra personalnie, ale pozostał istotnym elementem urzędu Piotrowego, który sprawowany jest przez każdorazowego Biskupa Rzymu¹⁰. To wszystko znalazło swój wyraz w wypowiedziach Soboru Watykańskiego I, który w Konstytucji dogmatycznej o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus* (PAe) z 18 lipca 1870 r. ogłosił dogmat o nieomyślności papieża. W punkcie 36 tegoż do-

⁷ Por. R. Schnackenburg, *Die Stellung des Petrus zu anderen Aposteln*, w: *Konziliarität und Kollegialität*, Innsbruck – Wien – München 1975, s. 119 (*Pro Oriente*, t. 1); Ratzinger, *Kirche – Zeichen unter den Völkern*, s. 620–622; H. Knoche, *Petrusbekenntnis, Felsenwort und Schlüsselamt im ökumenischen Gespräch. Neue exegetische Überlegungen zu Mt 16,13–20*, „Nachrichten Agentur – Ökumenische Information” [KNA-ÖKI], 2002, nr 40(1 X), s. 1–3; B. Müller, *Petrusamt und Ökumene. Primat als Dienst an der Einheit Nichtkatholiken nahe bringen*, KNA-ÖKI, 2007, nr 17(24 IV), s. 8–9; K. Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, s. 44–45; E. Gräber, *Neutestamentliche Grundlagen des Papsttums?*, w: *Papsttum als ökumenische Frage*, red. Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München – Mainz 1979, s. 39–43; W. Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft*, Breisgau 2004, s. 99–106; zob. także: A. Casaroli, *Rumänische Katholiken unerschütterlich treu zum Stuhle Petri*, [homilia podczas święceń biskupich John Bukovski, nuncjusza apostolskiego w Rumunii], „L’Osservatore Romano”. Wochenausgabe in Deutscher Sprache [OsRomD], 1990, 46(16 XI), s. 7.

⁸ Por. Hilary z Poitiers, *De Trinitate*, l. 6. n. 37 et sqq.

⁹ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses*, l. 3. c. 3. n. 2.

¹⁰ Zob. H.M. Biedermann, *Eine Ökumenische Begegnung. Vierte altorientalisch-katholische Konsultation in Wien*, „Ostkirchliche Studien” [Ost. Stud.], 27(1978), s. 314–316; M. Rusecki, *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 224.

kumentu czytamy: „gdy Biskup Rzymu przemawia *ex cathedra*, to znaczy, gdy wykonując urząd pasterza i nauczyciela wszystkich chrześcijan, na mocy swego najwyższego apostołskiego autorytetu określa naukę dotyczącą wiary lub moralności obowiązującą cały Kościół, dzięki opiece Bożej obiecanej mu w [osobie] św. Piotra, wyróżnia się tą nieomylnością, w jaką boski Zbawiciel zechciał wyposażyc swój Kościół dla definiowania nauki wiary lub moralności” (PAe, n. 36; DS, n. 3073).

W tym miejscu należy przypomnieć, że dogmat o nieomylności papieża ściśle powiązany jest z dogmatem o papieskim prymacie. W tej samej konstytucji, w punkcie 10, czytamy: „Gdyby zatem ktoś mówił, że św. Piotr Apostoł nie został przez Chrystusa Pana ustanowiony księciem wszystkich Apostołów ani widzialną głową całego Kościoła walczącego, albo że otrzymał tylko prymat honorowy, a nie prawdziwy i właściwy prymat jurysdykcji wprost i bezpośrednio od Pana naszego Jezusa Chrystusa – niech będzie wyklęty” (PAe, n. 10; DS, n. 3055). Ten sam dokument stwierdza także wprost: „Gdyby zatem ktoś mówił, że nie wskutek ustanowienia samego Chrystusa Pana, a więc nie na mocy prawa Bożego, św. Piotr na zawsze ma następców w prymacie nad całym Kościołem, albo że Biskup Rzymu nie jest następcą św. Piotra w tym prymacie – niech będzie wyklęty” (PAe, n. 15; DS, n. 3055)¹¹.

Oczywiście myliłby się ten, kto by twierdził, że Następca św. Piotra posiada w Kościele niczym nieograniczoną władzę, analogiczną do zwierzchników politycznych. Mówi o tym cytowany na wstępie dokument Kongregacji Nauki Wiary odnośnie do prymatu Następcy Piotra: „prymat różni się swoją istotą i sposobem sprawowania od form rządzenia istnie-

¹¹ Por. S. Hell, *Annäherungen zwischen römisch-katholischer Kirche und der Orthodoxie*, „Christliche Osten” [Chr. Ost.], 63(2008), 2, s. 122–123; tenże, *Primat – nach wie vor Stolperstein im ökumenischen Dialog? Annäherungen zwischen römisch-katholischer Kirche und der Orthodoxie*, KNA-ÖKI, 2008, nr 12–13(18 III), s. 4–5; Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom*, s. 406; W. Kasper, *Das Petrusamt als Dienst der Einheit. Die Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils und die gegenwärtige Diskussion*, w: *Das Papstamt – Dienst oder Hindernis für die Ökumene?*, red. V. von Aristi [u. and.], Regensburg 1985, s. 114–123; J. Oeltdemann, *Katholisch, aber nicht Römisch. Die Rolle der Kirchen östlicher Riten innerhalb der Katholischen Kirche und ihre Bedeutung für die Ökumene*, Ost. Stud., 57(2008), s. 72; J. Beumer, *Der Primat des Papstes und die Union mit den Kirchen des Ostens im Blickfeld des Ersten Vatikanischen Konzils*, Ost. Stud., 19(1970), s. 183; V.C. Samuel, *Das Erste Vatikanische Konzil aus der Sicht der altorientalischen Kirchen*, w: *Von Päpsten und Patriarchen*, s. 165–168; G. Greshake, *Die Tragweite der Entscheidung des I. Vatikanischen Konzils über den Primat des Papstes*, w: *Von Päpsten und Patriarchen*, s. 195–208; A. Keshishian, *Das Erste Vatikanische Konzil aus der Sicht der altorientalischen Kirchen. Mit besonderer Berücksichtigung des Primates und der Unfehlbarkeit*, w: *Von Päpsten und Patriarchen*, s. 176–182.

jących w ludzkich społecznościach¹²: nie jest to urząd koordynujący ani kierowniczy, nie można go sprowadzić do prymatu honorowego ani też pojmować jako monarchii typu politycznego”¹³. Działania i wypowiedzi papieża ogranicza Boże Objawienie, Tradycja, sakramenty, kościelne konstytucje i prawo, którego poręczycielem jest sam Bóg¹⁴.

Echa tych wypowiedzi pobrzmiwają również u Wolfganga Klausnitzera¹⁵, który wskazuje, że realizacja prymatu Piotrowego podlega następującym warunkom i wymaganiom: 1) ze względu na osobę: odnosi się on do papieża jako następcy św. Piotra, który „wykonuje urząd pasterza i nauczyciela wszystkich chrześcijan, na mocy swego najwyższego apostołskiego autorytetu”; 2) ze względu na akty wykonywanej władzy, tzn. wszystkie wypowiedzi papieża, aby mogły mieścić się w granicach definicji podanej przez konstytucję, muszą być wygłoszone *ex cathedra*, czyli w sposób czytelny i wyraźny, potwierdzone mocą autorytetu papieża, jako następcy św. Piotra; 3) ze względu na przedmiot, treść, to znaczy dogmat o nieomyślności papieża ogranicza się jedynie do prawd wiary; 4) dotyczy Kościoła; to znaczy, że prawdy zdefiniowane przez papieża z zachowaniem wyżej wspomnianych warunków dotyczą całego Kościoła; 5) w oparciu o Objawienie, tzn., że Duch Święty działa przede wszystkim nie jako forma inspiracji w nauczaniu papieża, ale jako „pomoc i oparcie do zachowania oraz wiernego przekazywania i wyjaśniania” wiary¹⁶.

Sobór Watykański I widzi też w Biskupie Rzymu „widzialny fundament” jedności Kościoła. Podobnie jak Apostoł Piotr był znakiem jedności

¹² Por. UUS, n. 94.

¹³ *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła* (p. 7).

¹⁴ Por. K. Schatz, *Ultramontanismus, Bellum iustum und Kriegsdienstverweigerung*, t. 20, Stuttgart 1994, s. 23; tenże, *Der päpstliche Primat: seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, s. 125–128; tenże, *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn, 2008, s. 286–288; G. O’Collins, E. Farrugia, *Zwizły słownik teologiczny*, Kraków 1993, s. 281.

¹⁵ Ks. prof. dr hab. Wolfgang Klausnitzer (ur. 1950 r.), wykładowca teologii fundamentalnej i ekumenicznej na wydziałach teologicznych w Bambergu i Würzburgu (Niemcy) oraz w Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej Benedykta XVI w Heiligenkreuz (Austria). Jest też referentem ekumenizmu archidiecezji Bamberg.

¹⁶ Por. Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft*, s. 414–416; L.O. Lumma, *Die Unfehlbarkeit des Papstes. Eine Interpretation des Petrusdienstes auf der Grundlage des Fundamentaltheologen*, Chr. Ost., 65(2010), 3–4, s. 159–160; K. Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, s. 197–199; S. Bulgakow, *Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche*, Trier 1996, s. 94–96.

rodzącego się Kościoła, tak dziś podobnym znakiem jest papież. Prawda ta została zawarta już we wprowadzeniu do konstytucji *Pastor aeternus*, w którym czytamy: „Aby zaś episkopat był jeden i niepodzielny oraz aby cała rzesza wiernych mogła być zachowana w jedności wiary i w komunii przez związanych ze sobą nawzajem kapłanów, stawiając św. Piotra na czele pozostałych Apostołów, ustanowił w nim trwałą zasadę i widzialny fundament tej dwojakiej jedności. Na jego «męstwie miała być zbudowana wieczna świątynia, a z wytrwałości jego wiary miała się wznosić do nieba wielka godność Kościoła»” (PAe, n. 3). Papież jest zatem gwarantem jedności biskupów, a w następstwie tego – wszystkich wierzących w Chrystusa¹⁷. Dlatego właśnie wysiłek i służba na rzecz jedności jest jednym z głównych zadań Następcy Piotra.

Naukę tę podejmuje Sobór Watykański II, który w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* stwierdza: „Obecny Sobór święty, idąc w ślady pierwszego Soboru Watykańskiego, zgodnie z nim poucza i oświadcza, że Jezus Chrystus, Pasterz wiekuisty, założył Kościół, posławszy Apostołów, tak jak sam został posłany przez Ojca (por. J 20, 21), chciał też, aby ich następcy, mianowicie biskupi, byli w Kościele Jego pasterzami aż do skończenia świata. Żeby zaś episkopat był jedyny i niepodzielny, postawił nad innymi Apostołami świętego Piotra i w nim ustanowił trwałą i widzialną zasadę i fundament jedności i wspólnoty (*communio*). Tę naukę o ustanowieniu, wiecznej trwałości, znaczeniu i naturze świętego prymatu Biskupa Rzymskiego i o jego nieomylnym urzędzie nauczycielskim Sobór święty na nowo wszystkim wiernym do wierzenia podaje” (KK, n. 18). Natomiast w punkcie 23 czytamy: „Biskup Rzymski, jako następca Piotra, jest trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno biskupów, jak rzeszy wiernych. Poszczególni zaś biskupi są widzialnym źródłem i fundamentem jedności w swoich partykularnych Kościołach, uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w którym istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki. Toteż poszczególni biskupi reprezentują każdy swój Kościół, wszyscy zaś razem z papieżem cały Kościół, złączeni więzią pokoju, miłości i jedności” (KK, n. 23). Idąc więc porządkiem wstępującym, proboszcz jest znakiem jedności swojej parafii, prezbiterzy wraz

¹⁷ Por. A. Rauch, P. Imhof, *Das Dienstamt in der Kirche. Primat – Patriarchat – Papstamt*, St. Ottilien 1991, s. 68–69; Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom*, s. 404; M. Hengel, *Der unterschätzte Petrus*, Tübingen 2007, s. 112; zob. także: H. Fries, „Damit die Welt glaube”. *Gefährdung – Ermutigung – Erneuerung*, Frankfurt a.M. 1987, s. 243.

z biskupem ukazują obraz jedności Kościoła lokalnego na poziomie diecezji, a wszyscy biskupi skupieni wokół papieża tworzą jeden Kościół powszechny, którego widzialną głową i kamieniem węgielnym – a tym samym znakiem i symbolem jedności – jest Biskup Rzymu¹⁸.

Jego znaczenie i rolę wyjaśnia św. Jan Paweł II w encyklice *Ut unum sint*, gdzie stwierdza wprost: „Biskup Rzymu jest Biskupem Kościoła, który nosi znamię męczeństwa Piotra i Pawła: «Za sprawą tajemniczego planu Opatrzności [Piotr], idąc śladem Jezusa, kończy swą drogę właśnie tu, w Rzymie, tu także składa ów najwyższy dowód miłości i wierności. Również Paweł, Apostoł Narodów, właśnie w Rzymie składa swe najwyższe świadectwo. I tak, Kościół Rzymu staje się Kościołem Piotra i Pawła»” (UUS, n. 90).

Nawiązując zaś do wypowiedzi Soboru Watykańskiego I i Soboru Watykańskiego II, Jan Paweł II mówi: „Biskup Rzymu ma zabezpieczać komunie wszystkich Kościołów. Z tego tytułu jest pierwszym pośród sług jedności. Prymat ten sprawuje na różnych płaszczyznach, czuwając nad głoszeniem słowa, nad sprawowaniem sakramentów i liturgii, nad misją, nad dyscypliną i życiem chrześcijańskim. To Następca św. Piotra ma przypominać o nakazach wynikających ze wspólnego dobra Kościoła, gdyby ktoś doznawał pokusy, by o nich zapomnieć w imię własnych interesów. To on ma obowiązek przestrzegać i budzić czujność, a czasem orzekać, że ta czy inna szerząca się opinia jest nie do pogodzenia z jednością wiary. Gdy wymagają tego okoliczności, przemawia w imieniu wszystkich Pasterzy będących w komunii z nim. Może też – pod ściśle określonymi warunkami, sformułowanymi przez Sobór Watykański I – orzec *ex cathedra*, że dana doktryna należy do depozytu wiary. Dając w ten sposób świadectwo prawdzie, służy jedności” (UUS, n. 94). „To co dotyczy jedności wszystkich chrześcijańskich wspólnot, wchodzi oczywiście w zakres spraw objętych posługą prymatu” (UUS, n. 95) – konkluduje swoją myśl Jan Paweł II.

W tym miejscu warto przytoczyć raz jeszcze słowa cytowanego już dokumentu Kongregacji Nauki Wiary, gdzie wskazane zostały cechy cha-

¹⁸ Por. S. Hell, *Das Papstamt aus ökumenischer Sicht. Dienst globaler Einheit?*, w: *Papstamt: Hoffnung, Chance, Argernis. Ökumenische Diskussion in einer globaleren Welt*, red. S. Hell, L. Lies, Innsbruck – Wien 2000, s. 200; Kasper, *Das Petrusamt als Dienst der Einheit*, s. 124–135; Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom*, s. 404; Oeldemann, *Katholisch, aber nicht Römisch*, s. 250; Rauch, *Orthodoxe Ekklesiologie in der Auseinandersetzungen mit dem Papsttum*, s. 326–327; A. Kallis, *Papsttum und Orthodoxie. Der Papst und Kircheneinheit aus orthodoxer Sicht*, „Ökumenische Rundschau”, 30(1981), s. 41.

rakterystyczne sprawowania prymatu. Według autorów dokumentu prymat powinien być rozumiany w świetle dwóch podstawowych przesłanek, którymi są: „jedność Episkopatu i biskupi charakter samego prymatu”¹⁹, przy czym podkreślone zostało, że „wraz z funkcją nauczycielską prymatu misja Następcy Piotra, pełniona w całym Kościele, obejmuje władzę sprawowania rządów kościelnych poprzez akty, które są niezbędne lub wskazane dla umocnienia lub obrony jedności wiary i komunii: należy do nich zaliczyć – na przykład – zlecenie wyświęcenia nowych biskupów, przyjęcie od nich wyznania wiary katolickiej, dopomaganie wszystkim w wytrwaniu w wyznawanej wierze”²⁰.

Roli papieża jako widzialnego znaku jedności dotyka także Hans-Joachim Schulz²¹. W swoim artykule *Die Entwicklung der kirchlichen Regionalstrukturen im Spiegel der ältesten Bischofsweiheordnungen* zwraca uwagę, że „urząd jedności”, choć nie wywodzi się ze struktur sakramentalnych Kościoła, to jednak znajduje swój pierwotny wyraz w kolegalności obrzędu święceń i eucharystycznych koncelebrach²².

Na zakończenie tej części konieczne wydaje się jeszcze przywołanie obrazu papieżstwa, który wyłania się z homilii Jana Pawła II wygłoszonej w święto katedry św. Piotra w 2000 r. Ukazując Księcia Apostołów jako prawdziwego człowieka, który też podlegał ludzkim słabościom i popełniał grzechy, papież Polak mówił: „doświadczenie ludzkiej słabości [...] kazało mu zapomnieć o tym, co tak stanowczo przyrzekł Chrystusowi, i zaprzeczyć się swojego Pana. Mimo jego grzechu i ograniczeń, Chrystus wybrał go i powołał do niezwykle wzniosłej misji: Piotr miał się stać fundamentem widzialnej jedności Kościoła i utwierdzać w wierze swoich braci”²³.

¹⁹ *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, p. 8.

²⁰ Tamże, p. 10.

²¹ Ks. prof. dr hab. Hans-Joachim Schulz (ur. 1932), były kierownik katedry historii i teologii chrześcijańskiego wschodu na Uniwersytecie w Würzburgu.

²² Por. H.-J. Schulz, *Die Entwicklung der kirchlichen Regionalstrukturen im Spiegel der ältesten Bischofsweiheordnungen*, w: *Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Primat – Patriarchat – Papsttum*, red. A. Rauch, P. Imhof, St. Ottilien 1991, s. 104; F.R. Gahbauer, *Die Regensburger Ökumenischen Symposien und der nachkonziliare ost-westliche Dialog*, Paderborn 1995, s. 305.

²³ Jan Paweł II, *Homilia na święto katedry św. Piotra (22 II 2000)*, *Współpracujecie z Następcą Piotra*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/jubil_kurii_22022000.html [2.11.2018]; por. *Ansprache von Johannes Paul II. an die österreichischen Bischöfe beim Ad-limina-Besuch, Petrus- und Bischofsamt stehen im Dienst der Einheit*, OsRomD, 1987, 26(26 VI), s. 9; O. Cullman, *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, Tübingen 1986, s. 80–81; zob. także: E.Ch. Suttner, *Eins sein in Vielfalt – ein Grundgesetz der Ekklesiologie*, Chr. Ost., 60(2005), 2, s. 88–90.

Tych kilka myśli pozwala zobaczyć, że prymat Piotrowy w nauczaniu katolickim ma wyjątkowe znaczenie. Papież jest zastępcą Chrystusa na ziemi i następcą św. Piotra, jest nieomylny w sprawach wiary, a jednocześnie postrzegany jako widzialny fundament i znak jedności Kościoła; posiada też władzę mianowania biskupów w całym Kościele katolickim. Takie pojmowanie papieskiego prymatu jest dla prawosławia nie do przyjęcia. W ich rozumieniu papieżowi przysługuje jedynie prymat honorowy²⁴, którego idea zostanie szerzej ukazana w drugiej części niniejszego artykułu.

2. Prymat w ujęciu prawosławnym

Kościół prawosławny rozumie urząd papieża, szczególnie w kwestii prymatu, zupełnie inaczej niż katolicy. Poczynając od pierwszych rys i pęknięć, poprzez rok 1054 oraz kolejne lata coraz bardziej uwidaczniały się napięcia i różnice pomiędzy Wschodem i Zachodem dotyczące rozumienia urzędu następcy św. Piotra. Szczególnie wypowiedzi Soboru Watykańskiego I – a przede wszystkim dogmat o nieomylności papieża – doprowadziły do powstania w kwestii prymatu – dystansu praktycznie niemożliwego do pokonania. W tej części artykułu zostanie ukazany zarys stanowiska prawosławia, które także opiera się na fragmencie Ewangelii według św. Mateusza (16, 17–19). I tu od razu trzeba powiedzieć, że chrześcijanie Kościołów wschodnich rozumieją wydarzenia spod Cezarei Filipowej zupełnie inaczej niż katolicy. W ich komentarzach znajdujemy często wypowiedzi, że na pytanie Jezusa skierowane do Apostołów: „A wy za kogo Mnie uważacie?” (Mt 16, 15), Piotr odpowiedział nie w swoim własnym imieniu, ale całego kolegium: „Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego” (Mt 16, 16)²⁵. Takie stanowisko zajmuje choćby Teofilakt z Ochrydy²⁶, który w swoim komentarzu do wyznania św. Piotra pisze: „Piotr uprzedza innych i wyznaje”²⁷. Również

²⁴ Por. F.R. Gahbauer, *Die Ostkirchen – Einheit und Vielfalt in der Kirche*, Chr. Ost., 50(1995), 3, s. 130; N. Thon, *Einheit in der Vielfalt – Die Kirche in der Sicht der heutigen Ekklesiologie*, Chr. Ost., 38(1983), 3–4, s. 87.

²⁵ Por. *Tolkowaja Biblija ili kommentarij na wsie knigi Sw. Pisanija Wietchago i Nowogo Zawieta*, t. 8, Stockholm 1987, s. 278; J. Teofiluk, *Prymat biskupa Rzymu z perspektywy Kościoła prawosławnego*, <https://docplayer.pl/12541408-Ks-jerzy-tofiluk-prymat-biskupa-rzymu-z-perspektywy-kosciola-prawoslawnego.html> [3.11.2018].

²⁶ Teofilakt z Ochrydy (1050 lub 1060 – 1107) – bizantyński biskup prawosławny, arcybiskup ochrydzki (Bułgaria); święty prawosławny.

²⁷ *Błagowiestnik ili tolkowanije Błażennago Fieofilakta, archijepiskopa Bołgarskiego na Swiatoje Jewangielije*, t. 1, Moskwa 1993, s. 152, cyt. za: Teofiluk, *Prymat biskupa Rzymu z perspektywy Kościoła prawosławnego*.

św. Ambroży w swoim komentarzu do Ewangelii według św. Łukasza pisze, że Piotr wyprzedził swoją odpowiedzią pozostałych Apostołów, mówiąc: „Za Mesjasza Bożego” (Łk 9, 20)²⁸. Potwierdzeniem tego, że odpowiedź Piotra może być rozumiana jako wypowiedź w imieniu wszystkich Apostołów, możemy znaleźć też u Siergieja Bułgakowa²⁹. Powołuje się on na analogiczny tekst w Ewangelii św. Marka, gdzie Jezus daje Apostołom nakaz, aby nie mówili nikomu, że On jest Mesjaszem³⁰.

To wszystko pozwala stwierdzić, że prawosławie nie odrzuca prymatu Piotra jako takiego. W jego rozumieniu możliwe jest przyjęcie jedynie prymatu honorowego, odrzucając prymat jurydyczny, który na drodze sukcesji przekazywany byłby po dzień dzisiejszy. Chrześcijański Wschód wskazuje przy tym, że nie ma żadnych dowodów na Boskie pochodzenie papieskiego prymatu³¹. Teologia prawosławna uznaje wprawdzie, że Piotr zajmował poczesne miejsce w gronie Apostołów, jednak nie postrzegano w jego osobie prymatu w rozumieniu Zachodu. Co więcej prawosławie przypomina, że we wspólnocie jerozolimskiej rodzącego się Kościoła pierwsze miejsce zajmował Apostoł Jakub, dodając, że gdy Piotr opuścił Jerozolimę, jego działalność nie była związana z żadnym konkretnym miejscem. Dlatego – według prawosławia – nie można twierdzić, że najważniejszym miejscem dla Kościoła był Rzym. Rzym bowiem dopiero w późniejszym okresie zyskał swoje znaczenie jako miasto, w którym umarli Piotr i Paweł oraz ze względu na fakt, że był on stolicą Cesarstwa Rzymskiego. To właśnie spowodowało, że Rzym zyskał swój prestiż i pierwszeństwo, jednak był to jedynie prymat honorowy. Prawosławna teologia czyni zarzut wobec Kościoła katolickiego, że oddalił się od pierwotnej idei prymatu. Zamiast pierwszeństwa w trosce o całą wspólnotę chrześcijańską i posługę na rzecz

²⁸ Por. Ambroży z Mediolanu, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, tłum. W. Szoldarski, Warszawa 1977, s. 245.

²⁹ Siergiej Nikołajewicz Bułgakow (1871–1944) – myśliciel prawosławny uznawany za jednego z najwybitniejszych teologów rosyjskich XX wieku; działał na rzecz dialogu ekumenicznego z katolicyzmem.

³⁰ Por. S. Bułgakow, *Swjatyje Pietr i Ioanna*, Paris 1926, s. 11–12.

³¹ Por. tenże, *Die Orthodoxie*, s. 146–147; T. Nikolaou, *Die Katholizität der Kirche. Eine Demonstration der Kircheneinheit aus orthodoxer Sicht*, KNA-ÖKI, 2006, nr 29(19 VI), s. 9; Augustinos, Metropolit von Deutschland, „*Große Kirche Jesu Christi*”. *Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel*, KNA-ÖKI, 2003, nr 37(16 IX), s. 11; K. Kupiec, *Posłannictwo Piotrowe w świetle dialogu ekumenicznego za pontyfikatu Pawła VI*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 15(1997), s. 158–159; W. Hryniewicz, *Prymat papieski w świetle współczesnej teologii prawosławnej*, ZN KUL, 16(1973), nr 1, s. 66; F. Jocwig, *Papst Paul VI und die Kirche des Ostens*, Chr. Ost., 33(1978), 3–4, s. 120.

jedności Chrystusowego Kościoła, Rzym stawał się przede wszystkim miejscem, z którego sprawowana była centralna władza nad Kościołem. To wszystko, według prawosławia, doprowadziło do stanu, gdzie Rzym utracił swoją rolę jako stolicy chrześcijaństwa³².

Kwestia prymatu Biskupa Rzymu jest rozpatrywana także przez współczesną teologię prawosławną w kategoriach eklezjologicznych. Odrębność Kościołów, a w konsekwencji inne widzenie roli i znaczenia Biskupa Rzymu, wynika z realizacji dwóch różnych koncepcji eklezjologicznych. Jedną z nich – zachodnią – Nikołaj Afanasjew³³ nazywa uniwersalistyczną, drugą zaś – wschodnią – eucharystyczną³⁴. Mówiąc o tym, trzeba mieć nieustannie w pamięci, że obie te koncepcje pochodzą z pierwszych wieków chrześcijaństwa i mają jeden punkt wyjścia. Każda z nich odwołuje się do określenia Kościoła jako „mistycznego Ciała Chrystusa”³⁵.

To wszystko pozwala postawić wniosek, że błędem byłoby twierdzenie, jakoby prawosławie w ogóle nie uznawało prymatu. Inne jest tylko jego rozumienie. Pod pojęciem prymatu prawosławie rozumie większą i bardziej wszechstronną władzę niż tę, którą posiada biskup ograniczony do swojej diecezji³⁶. W tym kontekście warto przytoczyć naukę o prymacie wyłożoną przez Alexandra Schmemanna³⁷, który mówi o trzech rodzajach prymatu: 1) prymat regionalny (wewnątrz kościelnej wspólnoty czy

³² Por. P. Evdokimov, *Czy posługiwanie Piotrowe może mieć jakiś sens w Kościele*, „Concilium”, 1971, nr 1–10, s. 204–207; J. Nastalek, *Prymat papieski w dialogu ekumenicznym*, Świdnica 2008, s. 57; A. Kallis, *Abschied von der Pentarchie? Ein orthodoxer Zwischenruf zur Abschaffung des abendländischen Patriarchats*, KNA-ÖKI, 2006, 17(25 IV), s. 14–15; zob. także: H. Gstrein, *Fels Petri bleibt Stolperstein für die Orthodoxen*, KNA-ÖKI, 2010, nr 39(28 IX), s. 3–5; W. Gamber, *Primus inter Pares*, w: K. Gamber, *Orientierung an der Orthodoxie. Die Tradition der Ostkirche als Richtschnur in der Liturgie und Verkündigung*, Regensburg 1981, s. 115; F. Gahbauer, *Ehrenprimat in der Orthodoxie. Das Dialogtreffen in Belgrad – Eine römisch-katholische Stellungnahme*, Chr. Ost., 62(2007), 1, s. 18.

³³ Nikołaj Afanasjew (1893–1966) – rosyjski teolog i kanonista, duchowny prawosławny; wykładowca w Instytucie św. Sergiusza w Paryżu; stworzył naukę o Kościele, zwaną eklezjologią eucharystyczną, w której akcentując rolę Kościoła lokalnego podkreślał, że Eucharystia jest źródłem ontycznej jedności i pełni Kościoła.

³⁴ Zob. N. Afanasjew, *Dwie idieji wsielienskoj cerkwi*, „Put’”, 45(1934), s. 16–29.

³⁵ Teofiluk, *Prymat biskupa Rzymu z perspektywy Kościoła prawosławnego*.

³⁶ Por. A. Schmemann, *Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie*, w: *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, red. B. Bobrinsky, O. Clement, J. Meyendorff, Zürich 1961, s. 119.

³⁷ Alexander Schmemann (1921–1983) – prawosławny teolog, profesor teologii liturgicznej; pracował w katedrze historii Kościoła w Instytucie Teologicznym w Paryżu; był dziekanem w Seminarium św. Włodzimierza w Nowym Jorku.

diecezji); 2) prymat patriarchy lub metropolity; 3) prymat uniwersalny Rzymu i Konstantynopola³⁸.

Wykładnia ta pokazuje wyraźnie, że w prawosławiu pojęcie prymatu nie jest ściśle związane wyłącznie z osobą papieża (jak to jest w Kościele katolickim), lecz z postawionymi na czele danej wspólnoty kościelnej. Wynika to z prawosławnej eklezjologii, która postrzega wspólnotę Kościoła w kontekście wspólnoty eucharystycznej. W tej właśnie eklezjologii, której przedstawicielem jest Nikoła Afanasjew, można dostrzec pobrzmiewające echo Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego II, gdzie jest mowa, że pierwsze Kościoły lokalne były samodzielnymi wspólnotami, które posiadały wszystko, co było konieczne do życia, czyli Eucharystię, w której jest obecny żywy Chrystus³⁹.

Zgodnie z prawosławną eklezjologią na szczycie Kościoła stoi wspólnota, w której poszczególni ludzie (np. biskupi) spełniają powierzone im zadania i obowiązki. W ten właśnie sposób Wschód rozumie istotę Kościoła. Takie też myślenie sprawia, że nie do zaakceptowania dla niego jest katolicka nauka o prymacie Piotra. Według prawosławia Biskup Rzymu posiada jedynie pierwsze miejsce jeśli chodzi o troskę o Kościół oraz koordynowanie Jego działalności. Co więcej, prawosławna teologia widzi w papieżu jedynie „sumienie Kościoła”, a każdy biskup jest dla swojej wspólnoty lokalnej następcą św. Piotra. Prawosławie uczy zatem, że wszyscy biskupi w swoich diecezjach są dziedzicami Piotrowego prymatu, przez to, że stoją na straży jedności i służą powierzonej im pieczy wspólnoty. Wiara Piotra – jak pisze Anastasios Kallis⁴⁰ w cytowanym już artykule *Petrus der Fels – der Stein des Anstoßes? Das „Petrusamt” in der Sicht der Orthodoxie* (Piotr skała – kamień niezgody? „Urząd Piotra” w perspektywie prawosławia) – znajduje swój wyraz nie w urzędzie papieża, ale na płaszczyźnie wspólnoty, w konsensusie Kościoła, który utworzony został na zasadzie koncyliarności⁴¹.

³⁸ Por. Schmemmann, *Der Begriff des Primates*, s. 119.

³⁹ Por. tamże, s. 121–123; A. Kallis, *Petrus der Fels – der Stein des Anstoßes? Das „Petrusamt” in der Sicht der Orthodoxie*, w: *Das Papstamt – Dienst oder Hindernis für die Ökumene?*, s. 47–50.

⁴⁰ Prof. dr Anastasios Kallis (ur. 1934) – prawosławny teolog, wieloletni wykładowca kilku wydziałów katolickich w Niemczech; zaangażowany w dzieło pojednania katolicko-prawosławnego w Niemczech, inicjator i założyciel komisji ds. Kościoła prawosławnego w Niemczech.

⁴¹ Por. Kallis, *Petrus der Fels*, s. 57; zob. tenże, *Papsttum und Orthodoxie*, s. 35–39; Rauch, Imhof, *Das Dienstamt in der Kirche*, s. 68–69.

W podobnym tonie, choć zdecydowanie ostrzej, wypowiada się Stylianos Harkianakis, grecko-prawosławny arcybiskup Australii, który mówi wprost: „jeśli papież nie zacznie patrzeć na swój urząd i rozumieć go w kontekście sukcesji apostoelskiej, jako jednego z biskupów Kościoła, odizoluje się nie tylko od kolegium biskupiego, ale też od całego Kościoła”⁴².

3. Wnioski na przyszłość

Obraz prymatu Piotra, jaki wyłania się na podstawie przytoczonych wyżej wypowiedzi, pokazuje jasno, że dogmat o nieomyślności papieża – połączony z władzą jurydyczną – jest dla prawosławia nie do przyjęcia⁴³. Twierdzenia zaś i argumenty Kościołów wschodnich są z kolei odrzucane przez stronę katolicką, która widzi w osobie papieża kogoś, kto kieruje Kościołem i wykonuje nad nim władzę jurydyczną. W tym miejscu warto zatem postawić pytanie, czy trwanie przy swoim stanowisku jest niezbędne oraz czy istnieje potrzeba ponownego pochylenia się nad tym dogmatem? W 1977 r. ks. Joseph Ratzinger, ówczesny wykładowca na Uniwersytecie w Ratyzbonie, poruszył tę właśnie kwestię podczas swojego wykładu w Grazu. Wyraził wtedy opinię, że również katolicy rozumieją, iż „prymat XIX i XX w. jako jedyny możliwy i konieczny – jest niemożliwy do przyjęcia przez wszystkich chrześcijan”⁴⁴. Kilka lat później przyszedł papież w swojej książce *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* stwierdził wprost: „Rzym nie może wymagać od prawosławia przyjęcia zachodniej nauki o prymacie”⁴⁵.

⁴² „Wenn der Papst seine Gewalt in der petrinischen Nachfolge und nicht in der gemeinsamen bischöflichen apostolischen Sukzession begründet, isoliert er sich nicht nur von der Gemeinschaft der Bischöfe, sondern auch von der ganzen Kirche”, S. Harkianakis, *Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Griechisch-orthodoxe Antwort*, ConcD, 7(1971), H. 4, s. 286.

⁴³ Zob. F.R. Gahbauer, *Die Ostkirchen – Einheit und Vielfalt in der Kirche*, Chr. Ost., 50(1995), 3, s. 130; N. Thon, *Einheit in der Vielfalt – Die Kirche in der Sicht der heutigen Ekklesiologie*, Chr. Ost., 38(1983), 3–4, s. 87.

⁴⁴ „[...] unmöglich ist, die Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts für alle Christen als die einzig mögliche und notwendige anzusehen” – J. Ratzinger, *Prognosen in die Zukunft des Ökumenismus*, „Ökumenisches Forum”, 1(1977), s. 36.

⁴⁵ „Rom darf von den Orthodoxen nicht die westliche Primatslehre verlangen” – J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Donauwörth 2005, s. 209; por. H. Schütte, *Das Petrusamt. Dienst an der Einheit der Kirche. Gabe und Aufgabe aus katholischer Sicht*, KNA-ÖKI, 2002, nr 33(13 VIII), s. 4–5; Kasper, *Das Petrusamt als Dienst der Einheit*, s. 135–136; zob. także: J. Beumer, *Der Primat des Papstes und die Union mit den Kirchen des Ostens im Blickfeld des Ersten Vatikanischen Konzils*, Ost. Stud., 19(1970), s. 171–173.

Podobną opinię wyraził na początku XXI w. austriacki teolog katolicki Paul Wess⁴⁶. W nawiązaniu do Karla Rahnera i Hansa-Joachima Schulza stwierdza: „korekta katolickiej nauki o prymacie nie oznacza rezygnacji z niej, ale jej zrelatywizowanie”⁴⁷.

Rozbieżności w rozumieniu prymatu przez katolików i prawosławnych oraz obecna głębsza świadomość i większe rozumienie ducha ekumenicznego sprawia, że konstruktywny dialog między przedstawicielami podzielonego Kościoła dotyczący wrażliwych kwestii, jaką pozostaje niewątpliwie prymat Piotrowy, wydaje się możliwy. Do takiego dialogu wzywał Jan Ziziulas, prawosławny metropolita Pergamonu. W jednej ze swoich publikacji stwierdził, że oba Kościoły tak bardzo oddaliły się od siebie, ponieważ w drugim tysiącleciu kwestia papieżstwa rozwijała się zawsze w kontekście „polemiki ze Wschodem”⁴⁸. Metropolita zwrócił się także do prawosławnego świata z prośbą, żeby odłożył obawy przed Rzymem i jego dominacją, ponieważ „od Soboru Watykańskiego II [...] Kościół rzymskokatolicki zmienił swoje stanowisko wobec Kościoła prawosławnego”, gdyż katolicy nie chcą podporządkowywać prawosławnych papieskiej dominacji⁴⁹.

Osoby zaangażowane bezpośrednio w pracę komisji mieszanej, jak również śledzące postępy dialogu ekumenicznego, wiedzą, jak trudne są rozmowy dotyczące tego właśnie tematu. Co więcej, w 2000 r., z powodu nieporozumień między Kościołem grecko-prawosławnym a patriarchatem moskiewskim, dialog został zawieszony. Szczęśliwie od roku 2010 obserwujemy ponowny jego rozwój. Optymizmu dodają także spotkania papieża Benedykta XVI z przedstawicielami prawosławia, a także Franciszka z patriarchą moskiewskim dają nadzieję na jego przyspieszenie.

* * *

Na zakończenie przywołajmy raz jeszcze słowa św. Jana Pawła II, który w encyklice *Ut unum sint* stwierdza: „Jestem przekonany, że pono-

⁴⁶ Paul Wess (ur. 1937) – austriacki teolog katolicki, uczeń Karla Rahnera, wykładowca na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Leopolda-Franciszka w Innsbrucku.

⁴⁷ „[...] die katholische Lehre vom Papstamt durch eine teilweise Korrektur zu verbessern bedeutet nicht, sie zu leugnen, aber sie zu relativieren” – P. Wess, *Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie. Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst*, Münster – Hamburg – London 2003, s. 31.

⁴⁸ „Orthodoxie darf kein Angst vor Dialog haben”. *Metropolit Zizioulas: Gespräch mit Katholiken besonders wichtig*, Chr. Ost., 65(2010), 5, s. 222.

⁴⁹ Por. tamże.

szę w tej dziedzinie szczególną odpowiedzialność, która polega przede wszystkim na dostrzeganiu ekumenicznych dążeń większości chrześcijańskich wspólnot i na wsłuchiwaniu się w kierowaną do mnie prośbę, abym znalazł taką formę sprawowania prymatu, która nie odrzucając bynajmniej istotnych elementów tej misji, byłaby otwarta na nową sytuację. Przez całe tysiąclecie chrześcijanie byli złączeni «wspólnotą wiary i życia sakramentalnego, a jeśli wyłaniały się nieporozumienia między nimi co do wiary czy karności kościelnej (*disciplina*), miarkowała je Stolica Rzymska za obopólną zgodą».

W ten sposób prymat spełniał swoją funkcję jednoczącą. Zwracając się do Patriarchy ekumenicznego, Jego Świątobliwości Dimitrios I, powiedziałem, że jestem świadom, iż «z różnorodnych przyczyn i wbrew woli jednych i drugich to, co miało być posługą, mogło niekiedy przybierać dość odmienną postać. Jednak [...] pragnienie bezwzględnego posłuszeństwa woli Chrystusa każe mi, jako Biskupowi Rzymu, sprawować ten urząd. [...] Modłę się gorąco do Ducha Świętego, by obdarzył nas swoim światłem i oświecił wszystkich pasterzy i teologów naszych Kościołów, abyśmy wspólnie poszukiwali takich form sprawowania owego urzędu, w których możliwe będzie realizowanie uznawanej przez jednych i drugich posługi miłości»” (UUS, n. 95).

STRESZCZENIE

Jednym z głównych punktów spornych między Kościołem katolickim a prawosławiem pozostaje rozumienie urzędu papieża. Autor niniejszego opracowania postawił sobie za cel ukazanie rozumienia prymatu Piotra przez obydwie wspólnoty chrześcijańskie. Mówiąc inaczej, chodzi o próbę odpowiedzi na pytanie: czy obecne pojmowanie urzędu papieża jest pomocą, czy przeszkodą w pełnym zjednoczeniu Kościołów Wschodu i Zachodu? Rozbieżności w rozumieniu prymatu przez katolików i prawosławnych oraz obecna głębsza świadomość i większe rozumienie ducha ekumenicznego sprawia, że konstruktywny dialog między przedstawicielami podzielonego Kościoła dotyczący wrażliwych kwestii, jaką pozostaje niewątpliwie prymat Piotrowy, wydaje się możliwy.

Słowa kluczowe: prymat Piotrowy, prymat jurydyczny, prymat honorowy, nieomylność papieża, prawosławie, katolicyzm, dialog ekumeniczny.

SUMMARY

One of the main matters of dispute between the Catholic and Orthodox Church is the understanding of papal seat. The author of this article set himself an aim to

show the understanding of the Primacy of Peter by both Christian communities. Otherwise, there is an attempt to answer a question: is present understanding of pope's seat an assistance or an obstacle with full unity of Western and Eastern Churches? The discrepancies in understanding primacy by the Catholics and the Orthodox Christians and present deeper awareness and more understanding of ecumenical spirit make the constructive dialogue on sensitive issues as the Primacy of Peter between the representatives of divided Church possible.

Key words: Primacy of Peter, juridical primacy, honour primacy, infallibility of pope, Orthodox Christianity, Catholicism, ecumenical dialogue.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, *Ansprache an die österreichischen Bischöfe beim Ad-limina-Besuch, Petrus- und Bischofsamt stehen im Dienst der Einheit*, „L'Osservatore Romano”. Wochenausgabe in Deutscher Sprache [OsRomD], 1987, 26(26 VI), s. 9.
- Jan Paweł II, *Homilia na święto katedry św. Piotra (22.02.2000)*, *Współpracujecie z Następcą Piotra*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/jubil_kurii_22022000.html [2.11.2018].
- Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła. Uwagi Kongregacji Nauki Wiary*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19981031_primato-successore-pietro_pl.html [2.11.2018].
- Augustinos, Metropolit von Deutschland, „*Große Kirche Jesu Christi*”. *Das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel*, „Nachrichten Agentur – Ökumenische Information” [KNA-ÖKI], 2003, nr 37(16 IX), s. 11–15.
- Afanasjew N., *Dwie idiei wsielienskoj cerkwi*, „Put’”, 45(1934), s. 16–29.
- Beumer J., *Der Primat des Papstes und die Union mit den Kirchen des Ostens im Blickfeld des Ersten Vatikanischen Konzils*, „Ostkirchliche Studien” [Ost. Stud.], 19(1970), s. 167–184.
- Благowiєstnik ili tołkowanije Блāzєnnago Fieofilakta, архижєpiskopa Болгарского на Swiatoje Jewangielije*, t. 1, Moskwa 1993.
- Bułgakow S., *Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche*, Trier 1996.
- Bułgakow S., *Swjatyje Pietr i Ioanna*, Paris 1926.
- Casaroli A., *Rumänische Katholiken unerschütterlich treu zum Stuhle Petri* (homilia podczas święceń biskupich bp. John Bukovski, nuncjusza apostolskiego w Rumunii), OsRomD, 1990, 46(16 XI), s. 7.
- Cullman O., *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, Tübingen 1986.
- Evdokimov P., *Czy posługiwanie Piotrowe może mieć jakiś sens w Kościele*, „Concilium”, 1971, nr 1–10, s. 203–227.
- Fries H., „*Damit die Welt glaube*”. *Gefährdung – Ermütigung – Erneuerung*, Frankfurt a.M. 1987.

- Gahbauer F.R., *Die Ostkirchen – Einheit und Vielfalt in der Kirche*, „Christliche Osten“ [Chr. Ost.], 50(1995), 3, s. 119–131.
- Gahbauer F.R., *Die Regensburger Ökumenischen Symposien und der nachkonziliare ost-westliche Dialog*, Paderborn 1995.
- Gahbauer F., *Ehrenprimat in der Orthodoxie. Das Dialogtreffen in Belgrad – Eine römisch-katholische Stellungnahme*, Chr. Ost., 62(2007), 1, s. 16–18.
- Gamber W., *Primus inter Pares*, w: K. Gamber, *Orientierung an der Orthodoxie. Die Tradition der Ostkirche als Richtschnur in der Liturgie und Verkündigung*, Regensburg 1981, s. 114–117.
- Gräber E., *Neutestamentliche Grundlagen des Papsttums?*, w: *Papsttum als ökumenische Frage*, red. Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München – Mainz 1979, s. 33–55.
- Greshake G., *Die Tragweite der Entscheidung des I. Vatikanischen Konzils über den Primat des Papstes*, w: *Von Päpsten und Patriarchen*, red. A. Stirnemann, G. Wilflinger, Innsbruck – Wien 2000, s. 190–215 (*Pro Oriente*, t. 24).
- Gstrein H., *Fels Petri bleibt Stolperstein für die Orthodoxen*, KNA-ÖKI, 2010 nr 39(28 IX), s. 3–5.
- Harkianakis S., *Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Griechisch-orthodoxe Antwort*, ConcD, 7(1971), H. 4, s. 284–287.
- Hell S., *Annäherungen zwischen römisch-katholischer Kirche und der Orthodoxie*, Chr. Ost., 63(2008), 2, s. 119–127.
- Hell S., *Das Papstamt aus ökumenischer Sicht. Dienst globaler Einheit?*, w: *Papstamt: Hoffnung, Chance, Ärgernis. Ökumenische Diskussion in einer globaleren Welt*, red. S. Hell, L. Lies, Innsbruck – Wien 2000, s. 191–210.
- Hell S., *Primat – nach wie vor Stolperstein im ökumenischen Dialog? Annäherungen zwischen römisch-katholischer Kirche und der Orthodoxie*, KNA-ÖKI, 2008, nr 12–13(18 III), s. 1–7.
- Hengel M., *Der unterschätzte Petrus*, Tübingen 2007.
- Hryniewicz W., *Prymat papieski w świetle współczesnej teologii prawosławnej*, ZN KUL, 16(1973), nr 1, s. 65–80.
- Jocwig F., *Papst Paul VI. und die Kirche des Ostens*, Chr. Ost., 33(1978), 3–4, s. 111–121.
- Kallis A., *Abschied von der Pentarchie? Ein orthodoxer Zwischenruf zur Abschaffung des abendländischen Patriarchats*, KNA-ÖKI, 2006, nr 17(25 IV), s. 14–15.
- Kallis A., *Papsttum und Orthodoxie. Der Papst und Kircheneinheit aus orthodoxer Sicht*, „Ökumenische Rundschau“, 30(1981), s. 33–46.
- Kallis A., *Petrus der Fels – der Stein des Anstoßes? Das „Petrusamt“ in der Sicht der Orthodoxie*, w: *Das Papstamt – Dienst oder Hindernis für die Ökumene?*, red. V. von Aristi [u. and.], Regensburg 1985 s. 43–64.
- Kasper W., *Das Petrusamt als Dienst der Einheit. Die Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils und die gegenwärtige Diskussion*, w: *Das Papstamt – Dienst oder Hindernis für die Ökumene?*, red. V. von Aristi [u. and.], Regensburg 1985, s. 43–62.

- Keshishian A., *Das Erste Vatikanische Konzil aus der Sicht der altorientalischen Kirchen. Mit besonderer Berücksichtigung des Primates und der Unfehlbarkeit*, w: *Von Päpsten und Patriarchen*, red. A. Stirnemann, G. Wilfänger, Innsbruck – Wien 2000, s. 173–178 (*Pro Oriente*, t. 24).
- Klausnitzer W., *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft*, Breisgau 2004.
- Knoche H., *Petrusbekennnis, Felsenwort und Schlüsselamt im ökumenischen Gespräch. Neue exegetische Überlegungen zu Mt 16,13–20*, KNA-ÖKI, 2002, nr 40 (1 X), s. 1–3.
- Kupiec K., *Posłannictwo Piotrowe w świetle dialogu ekumenicznego za pontyfikatu Pawła VI*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 15(1997), s. 147–164.
- Landau P., *Kirchenverfassungen*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, red. H.R. Balz [et al.], t. 18, Berlin – New York 1989, s. 127.
- Lumma L.O., *Die Unfehlbarkeit des Papstes. Eine Interpretation des Petrusdienstes auf der Grundlage des Fundamentaltheologen*, Chr. Ost., 65(2010), 3–4, s. 157–161.
- Müller B., *Petrusamt und Ökumene. Primat als Dienst an der Einheit Nichtkatholiken nahe bringen*, KNA-ÖKI, 2007, nr 17(24 IV), s. 8–13.
- Nastalek J., *Prymat papieski w dialogu ekumenicznym*, Świdnica 2008.
- Nikolaou T., *Die Katholizität der Kirche. Eine Demonstration der Kircheneinheit aus orthodoxer Sicht*, KNA-ÖKI, 2006, nr 29(19 VI), s. 1–11.
- O'Collins G., Farrugia E., *Zwięzły słownik teologiczny*, Kraków 1993.
- Oeldemann J., *Katholisch, aber nicht Römisch: Die Rolle der Kirchen östlicher Riten innerhalb der Katholischen Kirche und ihre Bedeutung für die Ökumene*, Ost. Stud., 57(2008), s. 70–90.
- „Orthodoxie darf kein Angst vor Dialog haben”. *Metropolit Zizioulas: Gespräch mit Katholiken besonders wichtig*, Chr. Ost., 65(2010), 5, s. 222.
- Radlbeck-Ossmann R., *Vom Papstamt zum Petrusdienst. Zur Neufassung eines ursprungstreuen und zukunftsfähigen Dienstes an der Einheit der Kirche*, Paderborn 2005.
- Ratzinger J., *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, t. 1, Freiburg – Basel – Wien 2010.
- Ratzinger J., *Prognosen in die Zukunft des Ökumenismus*, „Ökumenisches Forum”, 1(1977), s. 34–52.
- Ratzinger J., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Donauwörth 2005.
- Rauch A., Imhof P., *Das Dienstant in der Kirche. Primat – Patriarchat – Papstamt*, St. Ottilien 1991.
- Rusecki M., *Wiarygodność chrześcijaństwa*, t. 1: *Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994.
- Samuel V.C., *Das Erste Vatikanische Konzil aus der Sicht der altorientalischen Kirchen*, w: *Von Päpsten und Patriarchen*, red. A. Stirnemann, G. Wilfänger, Innsbruck – Wien 2000, s. 165–172 (*Pro Oriente*, t. 24).

- Schatz K., *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn 2008.
- Schatz K., *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990.
- Schatz K., *Ultramontanismus, Bellum iustum und Kriegsdienstverweigerung*, t. 20, Stuttgart 1994.
- Scheele P.W., *Zu den Spannungen zwischen Lehraussagen über den Primat und tatsächlicher Primatsausübung in der römisch-katholischen Kirche*, w: *Von Päpsten und Patriarchen*, red. A. Stirnemann, G. Wilflinger, Innsbruck – Wien 2000 (*Pro Oriente*, t. 24), s. 265–281.
- Schmemmann A., *Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie*, w: *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, red. B. Bobrinskoy, O. Clement, J. Meyendorff, Zürich 1961, s. 119–151.
- Schnackenburg R., *Die Stellung des Petrus zu anderen Aposteln*, w: *Konziliarität und Kollegialität*, Innsbruck – Wien – München 1975 (*Pro Oriente*, t. 1), s. 115–126.
- Schulz H.-J., *Die Entwicklung der kirchlichen Regionalstrukturen im Spiegel der ältesten Bischofsweiheordnungen*, w: *Das Dienstamt der Einheit in der Kirche. Primat – Patriarchat – Papsttum*, red. A. Rauch, P. Imhof, St. Ottilien 1991, s. 99–110.
- Schütte H., *Das Petrusamt. Dienst an der Einheit der Kirche. Gabe und Aufgabe aus katholischer Sicht*, KNA-ÖKI, 2002, nr 33(13 VIII), s. 1–7.
- Suttner E.Ch., *Eins sein in Vielfalt – ein Grundgesetz der Ekklesiologie*, Chr. Ost., 60(2005), 2, s. 87–92.
- Teofiluk J., *Prymat biskupa Rzymu z perspektywy Kościoła prawosławnego*, <https://docplayer.pl/12541408-Ks-jerzy-tofiluk-prymat-biskupa-rzymu-z-perspektywy-kosciola-prawoslawnego.html> [3.11.2018].
- Thon N., *Einheit in der Vielfalt – Die Kirche in der Sicht der heutigen Ekklesiologie*, Chr. Ost., 38(1983), 3–4, s. 84–92.
- Wess P., *Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie. Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst*, Münster – Hamburg – London 2003.

KS. JOACHIM NOWAK

INDYWIDUALNE ZMARTWYCHWSTANIE W CHWILI ŚMIERCI Śmierć jako początek nowego życia

Teologowie współcześni mówią o zmartwychwstaniu indywidualnym w chwili śmierci wyjaśniają w znacznej mierze eschatologiczne prawdy naszej wiary. Stąd w niniejszym zagadnieniu zawarto zobowiązanie skierowane do teologów, aby na nowo spojrzeć na trudny, a zarazem zasadniczy artykuł wiary.

1. Interpretacja śmierci człowieka w kontekście zmartwychwstania

Optyzm chrześcijańskiej interpretacji śmierci człowieka polega na tym, że w jej kontekście jawi się fakt zmartwychwstania: „I jak w Adamie wszyscy umierają, tak też w Chrystusie wszyscy będą ożywieni” (1Kor 15, 22). Nowy Testament łączy ściśle zapowiedź zmartwychwstania wszystkich ludzi ze zmartwychwstaniem Chrystusa: „A jeśli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest nasza wiara” (1Kor 15, 17)¹. Wiara w zmartwychwstanie ciał jest przekonaniem, że Bóg powołał człowieka do wiecznego istnienia. Człowiek, jako istota cielesno-duchowa, ma być zachowany na wieki, przez Chrystusa, w swojej cielesności. Bóg nie chce przekształcić człowieka ani w czystego ducha, ani na zawsze uczynić go jakąś bezcielesną duszą².

KS. JOACHIM NOWAK – dr hab. nauk teologicznych w zakresie teologii dogmatycznej; od 1981 r. w Niemczech; autor kilku książek z zakresu eschatologii, m.in. *W śmierci też nadzieja* (Opole 2002), *Das Todesverständnis in der Eschatologie von Ladislaus Boros, Karl Rahner und Gisbert Greshake. Eine dogmatisch-anthropologische Studie* (Herne 2016) i kilkudziesięciu artykułów z zakresu eschatologii, ekumenizmu, islamu i sakramentologii.

¹ Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 2, Lublin 1974, s. 627.

² Por. M. Kaszowski, *Wierzę w ciała zmartwychwstanie*, AtK 98(1982), z. 2(439), s. 211.

We współczesnych publikacjach teologicznych możemy odnaleźć myśl, że właśnie śmierć stanowi chwilę, miejsce, w którym kończy się stan ludzkiej doczesności, a zaczyna się wieczność³. W takim ujęciu możemy patrzeć na śmierć jako na nowy początek, bowiem naszą przyszłością jest sam Bóg⁴.

Święty Paweł w Pierwszym Liście do Koryntian ukazuje głębię tajemnicy naszego „miejsca” po śmierci: „Ani oko nie widzało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują” (1Kor 2, 9), a św. Jan w Apokalipsie mówi: „I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żaloby, ni krzyku, ni trudu już odtąd nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły” (Ap 21, 4). W tym ujęciu tajemnica i szczęście są dwoma zasadniczymi wymiarami nieba, które można zatem pojmować jako tajemnicę wielkiej radości⁵. Źródłem radości zbawionych w niebie jest przeto możliwość oraz fakt oglądania Boga „twarzą w twarz”. Prawdę tę przekazał nam sam Chrystus, kiedy głosił, iż są „błogosławieni czystego serca, albowiem oni Boga oglądać będą” (Mt 5, 8)⁶.

Dlatego możemy powtórzyć za Soborem Watykańskim II: „Przemija wprawdzie postać tego świata zniekształcona grzechem, ale pouczeni jesteśmy, że Bóg gotuje nowe mieszkanie i nową ziemię, gdzie mieszka sprawiedliwość, a szczęśliwość zaspokozi wszelkie pragnienie pokoju, jakie żywią serca ludzkie” (KDK, n. 39).

Jest rzeczą naturalną, że myśli nasze antycypują już w szczęśliwości wiecznej, przy czym nie możemy zapominać o drugiej, oczekującej nas możliwości. Przecież Chrystus, nasz Sędzia i Pan „pszenicę zbierze do spichrza, a plewy spali w ogniu nieugaszonym” (Mt 3, 12). Być może jest to ogień wszechobecności Bożej, który ujawni się w momencie naszej śmierci. Dla zbawionych będzie on źródłem szczęścia, miejscem spotkania z Bogiem, dla wymagających oczyszczenia będzie to ogień oczyszczający, a dla potępionych ogień wiecznego sensu, przed którym nieodwracalnie zatwardziali w swoim bezsensie całą swoją istotą będą się zamykać. Ten bezsens będzie źródłem nieznośnej męki. Stan potępienia wiecznego będzie cechowała – w swoich zaczątkach możliwa już na tej ziemi – nienawiść Boga⁷.

³ Zob. R. Rogowski, *Mysterium mortis*, „Colloquium Salutis”, 6(1974), s. 183–189.

⁴ Por. A. Nossol, *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, AtK, 95(1980), z. 1(429), s. 38.

⁵ Por. L. Balter, *Doskonała radość zbawionych w niebie*, AtK, 98(1982), z. 2(439), s. 218.

⁶ Tamże, s. 221.

⁷ Por. J. Salij, *Bóg na zawsze utracony*, AtK, 98(1982), z. 2(439), s. 231–235.

Znamienne w tym wszystkim są cytowane wyżej słowa św. Pawła o głębi tajemnicy otaczającej naszą przyszłość, bo czymże jest to, co zdolni jesteśmy pojąć, w stosunku do tego, „co Bóg przygotował tym, którzy Go miłują”. Źródłem tej tajemnicy jest to, że „postanowione ludziom raz umrzeć, a potem sąd” (Hbr 9, 27). Nie sposób przeto pojąć sensu śmierci bez kategorii paradoksu, która zresztą jest zawsze najadekwatniejszym środkiem wyrazu i sposobu opisu tajemnicy. Dziwny to paradoks, bowiem by żyć „wiecznie”, trzeba „czasowo” umrzeć, droga zaś do życia wiedzie przez wrota śmierci, ponieważ życie to rodzi się właśnie w śmierci⁸, która w swojej istocie będąc końcem, jest właściwie początkiem życia nowego. Aby Bóg „mógł” rozpocząć swoje dzieło, śmierć musi spełnić swoje. Stąd pierwszym krokiem do „krajny życia wiecznego” jest zawsze ostatni krok naszej ziemskiej wędrówki, ponieważ tylko on może faktycznie stanowić ów nowy początek. Bramą, przez którą wszyscy musimy przejść, jest właśnie śmierć.

W tym momencie rodzą się jeszcze kolejne pytania: w jakim stopniu śmierć stanowi ów nowy początek? Czy po śmierci egzystuje tylko nieśmiertelna dusza? A może coś więcej? Może śmierć jest już początkiem zmartwychwstania? A jeśli tak, to w jakim znaczeniu?

Otóż obecnie wśród teologów pojawiły się nowe hipotezy, próbujące wyjaśnić nie tylko relację ciała zmartwychwstałego do uprzednio posiadanego, lecz także twierdzenie mówiące nawet o wcześniejszym czasie zmartwychwstania, i to już w momencie śmierci. Stąd teologia rozważając śmierć w tym aspekcie musi liczyć się z dwoma faktami. Z jednej strony jest zmuszona liczyć się z Objawieniem i opartą na nim nauką Kościoła⁹, którą można ująć następująco: w momencie śmierci następuje rozdzielenie duszy od ciała. Dusza ta, oddzielona od ciała, bezpośrednio po śmierci lub po uprzednim oczyszczeniu, może oglądać Boga „twarzą w twarz” lub też może być pozbawiona owego uszczęśliwiającego oglądu. W stanie oddzielenia od ciała dusza ma trwać do momentu paruzji, gdy na powrót połączy się z ciałem, choć już przemienionym i odnowionym. Zmartwychwstanie jest więc ponownym połączeniem się duszy z ciałem przemienionym i uwielbionym, co ma dokonać się na końcu świata¹⁰. Z drugiej jednak strony teologia powinna liczyć się z jednością ducho-

⁸ Por. Nossol, *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, s. 38.

⁹ Por. Kongregacja dla Doktryny Wiary, *List w sprawie niektórych zagadnień związanych z eschatologią*, Rzym 1979.

¹⁰ Por. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, s. 627–637.

wo-cielęsną naturę człowieka, co jest czymś zasadniczym w antropologii chrześcijańskiej¹¹.

2. Przełom w teologii w odniesieniu do nieśmiertelności duszy i zmartwychwstania

Mając na uwadze powyższy aspekt śmierci, należy najpierw zaznaczyć, że współczesna teologia pragnie zwrócić uwagę na zasadniczy przełom, jaki dokonał się w teologii w odniesieniu do nieśmiertelności duszy i zmartwychwstania¹². W przekonaniu wielu teologów ostatnich czasów nie jest już „jednoznacznym” fakt nieśmiertelności duszy oderwanej w chwili śmierci od ciała¹³. W omawianej kwestii twierdzi się, że to właśnie sam moment śmierci jest zapoczątkowaniem naszego zmartwychwstania¹⁴. Mamy więc tutaj na uwadze hipotezę „zmartwychwstania w śmierci”¹⁵. Wśród teologów pojawiły się nowe hipotezy, próbujące wyjaśnić nie tylko stosunek ciała zmartwychwstałego do uprzednio posiadanego, lecz mówi się nawet o wcześniejszym czasie zmartwychwstania i to już w momencie śmierci.

Antropologia biblijna Starego Testamentu podkreślała swoistą monolityczność ludzkiej natury, dlatego patrzyła na człowieka jako całość zintegrowaną do tego stopnia, że stanowił on po prostu „istotę żywą” (Rdz 2, 7). Podobnym spojrzeniem na człowieka odznacza się antropologia Nowego Testamentu, która termin *soma* używa w kontekście śmierci i zmartwychwstania na oznaczenie „całego człowieka, który został uformowany przez swojego Stwórcę”¹⁶. Dlatego człowiek to ciało i dusza jako dwa

¹¹ Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s. 101–135.

¹² Por. J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1990, s. 92.

¹³ Por. KDK, n. 18. Charakterystyczne w tym tekście jest to, że Sobór nie posługuje się pojęciem nieśmiertelności, lecz sugeruje nowe ujęcie, używając terminu „zaród wieczności” (n. 18). Więc wydaje się, że Sobór Watykański II zgadza się z takim tokiem myślenia.

¹⁴ L. Boros, *Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen*, Mainz 1965, s. 44; por. tenże, *Hat das Leben einen Sinn?*, ConcD, 6(1970), H. 6, s. 677; L. Balter, *Wierzę w ciała zmartwychwstanie*, ComP, 11(1991), nr 1(61), s. 6; S. Kowalczyk, *Chrześcijanin wobec problemu śmierci*, w: tenże, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 132n; J. Bolewski, *Stare i nowe w eschatologii*, CTh, 49(1979), fasc. 1, s. 196.

¹⁵ Postawił ją już przed 90 laty teolog protestancki Paul Althaus i chociaż wycofał się później ze swoich poprzednich twierdzeń, jednak idea przez niego rzucona znalazła bardzo szerokie podjęcie przez innych teologów, szczególnie protestanckich, lecz także i katolickich i dotąd stanowi przedmiot polemik.

¹⁶ A. Grabner-Haider, *Zmartwychwstanie i uwielbienie*, „Concilium”, 1969, nr 1–5, s. 47; por. Rogowski, *Mysterium mortis*, s. 189n.

istotne elementy jednej całości¹⁷. Człowiek jest jednością ciała i duszy. Stąd nie trudno zauważyć, że bez tego wzajemnego związku dusza nie byłaby duszą ludzką, a ciało ludzkim ciałem. To wewnętrzne dążenie duszy do zjednoczenia z ciałem i dążenie ciała do zjednoczenia z duszą zostało przez Borosa nazwane „relacją transcendentálną”, czyli że jest ona stosunkiem podstawowym, przenikającym wszystkie związki duszy z ciałem¹⁸.

Powyższe refleksje prowadzą do bardzo ważnego dla nas wniosku, a mianowicie, że „stan uwolnienia się od cielesności jest dla duszy czymś głęboko nienaturalnym”, dlatego dusza nie może właściwie istnieć bez relacji do ciała¹⁹. Mając powyższe na uwadze, współczesna teologia stawia przed sobą dosyć trudne pytanie, a mianowicie: czy po śmierci człowieka Bóg odizoluje w sposób sztuczny duszę od wszelkiego kontaktu z ciałem aż do chwili zmartwychwstania ciała u kresu czasu?²⁰

Na powyższe pytanie większość teologów daje odpowiedź negatywną, twierdząc, że nie istnieje żadna nawet najmniejsza racja, która by przemawiała za tym, żeby Bóg miał separować duszę od ciała. Należy jednak zaznaczyć, że w wymiarze ponaddoczesnym sposób kontaktu duszy z ciałem jest inny niż w warunkach ziemskich. I dlatego teologowie niemieccy próbują bliżej wyjaśnić, na czym ten kontakt polega. I tak wielu współczesnych teologów protestanckich, między innymi W. Pannenberg, ujmuje kres ziemskiej egzystencji jako śmierć całego człowieka, choć śmierć jest równocześnie przejściem do zupełnie nowego sposobu istnienia, gdyż jest zmartwychwstaniem. Wiecznego trwania po śmierci nie gwarantuje nieśmiertelna dusza, lecz zmartwychwstały Chrystus. Wynika z tego, że już w momencie śmierci dusza otrzymuje ciało uwielbione. Jego zdaniem „chrześcijańska nadzieja na zmartwychwstanie stawia całkiem jasno sprawę, że żaden składnik naszego teraźniejszego istnienia nie może przetrwać śmierci, chociaż człowiek również w chwili śmierci zdany jest na «Boskie Naprzeciw». Zmartwychwstanie może być oczekiwane jako zupełne stawanie się, jako przeobrażenie od samych podstaw, jeśli nie wręcz jako nowe stworzenie”²¹. Stąd ujmowanie

¹⁷ Grabner-Haider, *Zmartwychwstanie i uwielbienie*, s. 47n.

¹⁸ Boros, *Erlöstes Dasein*, s. 32; por. Rogowski, *Mysterium mortis*, s. 190.

¹⁹ Boros, *Erlöstes Dasein*, s. 44; por. P. Müller-Goldkuhle, *Przesunięcie akcentów w rozwoju myślenia eschatologicznego*, „Concilium”, 1969, nr 1–5, s. 23.

²⁰ Boros, *Erlöstes Dasein*, s. 44; por. J.-M. Gonzâles-Ruiz, *Ku demitologizacji „duszy odłączonej”*, „Concilium”, 1969, nr 1–5, s. 51–60.

²¹ W. Pannenberg, *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. E. Zwolski i D. Szumska, Paris 1978, s. 62.

śmierci jako początku zmartwychwstania zdaje się znajdować także swoje odbicie u teologów katolickich.

3. Śmierć stanem osobowego życia zmartwychwstałego Chrystusa

We współczesnej literaturze teologicznej przy omawianiu powyższego zagadnienia spotykamy się między innymi z poglądami takich teologów, jak: K. Rahner, P. Schoonenberg, C. Geffré oraz L. Boros.

Zdaniem K. Rahnera, uwolnienie duszy od ciała, które następuje w śmierci, nie jest stanem całkowitego „wyłamania się” z cielesności, ile raczej jest wytworzeniem w duszy nowego, swoistego odniesienia do cielesności²². Ponadto twierdzi on, że dusza zamiast stawać się „akosmiczna” lub „pozakosmiczna”, staje się jakby wszechobecna w świecie, a więc „wszechkosmiczna” w świecie poprzez odniesienie do wszechbytu. Dzięki więc kosmicznemu odniesieniu dusza ludzka, uwalniając się od cielesnych ograniczeń z równoczesnym otwieraniem się na cały wszechświat, wywiera jakby pewien wpływ na ów wszechświat w świetle jego ostatecznych racji. Przyjmując za centrum świata „serce” można by więc twierdzić, że dusza niejako wchodzi w „serce wszechświata”. Mając na uwadze tego rodzaju rozumowanie, Rahner stara się nawiązać do Chrystusowego „zstąpienia do piekieł”, sądząc, że oznaczałoby to zejście Chrystusa w śmierci w „serce wszechświata” wraz z nawiązaniem kontaktu z całym światem. Chrystus mógłby zatem oddziaływać bezpośrednio na ludzi i wszechświat. Otóż poprzez śmierć człowiek spotyka się z Chrystusem, który ogarnia wszystkich swoją miłością. W tego rodzaju spotkaniu każdy może wypowiedzieć skierowane do Chrystusa, przepełnione miłością „Ty”. Dzięki temu człowiek zdobywa nowy rodzaj bytowania, „nowy rodzaj cielesności” obejmującej cały wszechświat. Odtąd więc każda śmierć ludzka staje się nowym narodzeniem dla świata²³. Stąd alternatywa – nieśmiertelność duszy czy zmartwychwstanie ciała, która górowała szczególnie w protestanckiej teologii²⁴, zostaje niejako

²² K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, „Zeitschrift für katholische Theologie”, 79(1957), s. 20–34; tenże, *Das Leben der Toten*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1960, s. 429–437; por. P. Kirk, *Tod und Auferstehung innerhalb einer anthropologisch gewendeten Theologie. Hermeneutische Studie zur individuellen Eschatologie bei Karl Rahner, Ladislaus Boros, Gisbert Greshake*, Bad Honnef 1986, s. 336.

²³ Por. A. Nossol, *Zstąpił do piekieł*, *AtK*, 98(1982), z. 2(439), s. 175–177.

²⁴ G. Greshake, *Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele” und „Auferstehung des Leibes” in problemgeschichtlicher Sicht*, w: G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg 1982, s. 114; por. A. Nossol, *Eschatologia protestancka*, w: Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, s. 656–663.

przewyciężona. Można więc sądzić, że udało się to Rahnerowi w pewnym sensie osiągnąć w oparciu o ujednoczenie niektórych pojęć z zakresu filozofii i teologii, a przede wszystkim w odniesieniu do teologii śmierci²⁵.

Według P. Schoonenberga²⁶ i C. Geffréa²⁷ dusza ludzka pozostaje w kontakcie z ciałem przez uwielbioną cielesność Chrystusa. Uwielbione Jego ciało staje się niejako jej ciałem²⁸. W momencie bowiem śmierci chrześcijanin zostaje jakby wchłonięty w osobowe życie zmartwychwstałego i uwielbionego Chrystusa. I dlatego w jednym z listów św. Pawła spotykamy owo „być z Chrystusem” (Flp 1, 23), przez co należy rozumieć istnienie w uwielbionej cielesności Chrystusa, którego życie jest cielesne i rzeczywiste, jak twierdzi Geffré. W pustce śmierci, jaką tworzy dotychczasowe zerwanie relacji ze światem, obecny jest Zwycięzca śmierci. On napełnia swoją obecnością i potęgą człowieka, który stopniowo traci dotychczasowy styl życia. On jest także ze swoją mocą w momencie śmierci, która nie jest jedynie końcem doczesnego życia, ale również początkiem jego nowej formy. Pod wpływem działania Pana Życia, w śmierci następuje przeniesienie do nowego sposobu istnienia, będącego istnieniem w Chrystusie zmartwychwstałym, który udziela człowiekowi czegoś, co płynie z Jego nieśmiertelności²⁹. Należy nadto zwrócić uwagę, że ów stan życia w Chrystusie zmartwychwstałym nie jest istnieniem duszy oddzielonej od ciała w sensie trwania pośmiertnego jakiejś części człowieka nietkniętego przez jej destruktywną moc. W wyniku śmierci, dusza nie staje się akosmiczną – bez relacji do materii, lecz pankosmiczną. Znaczy to, że śmierć uwalnia duszę od ograniczeń jednego ciała przy równoczesnym skierowaniu jej na cały wszechświat. Powstaje ontyczna więź duszy z całością materialnego świata. I właśnie w tym momencie rozpoczyna się realizowanie zmartwychwstania, którego powszechny koniec, zgodnie z Objawieniem, nastąpi przy końcu świata³⁰.

Te i inne tego rodzaju propozycje pośmiertnego powiązania duszy ze światem są rozwiązaniami ciekawymi i oryginalnymi. Nie uzurpują sobie

²⁵ Por. K. Rahner, *Über den „Zwischenzustand“*, w: tenże, *Schriften zur Theologie*, Bd. 12, Einsiedeln 1975, s. 463.

²⁶ P. Schoonenberg, *Christus Verlessingsdaad*, „Bijdragen”. Tijdschrift voor philosophie en theologie, 27(1966), s. 481–483.

²⁷ C. Geffré, *La résurrection ou la victoire de L'esprit*, „La vie spirituelle”, 4(1963), s. 382–393.

²⁸ Por. R. Rogowski, *Teologia śmierci i zmartwychwstania dzisiaj*, HD, 48(1979), nr 2, s. 122.

²⁹ G. Martelet, *L'au-dela retrouvé*, *Christologie des fins dernières*, Paris 1975, s. 150.

³⁰ Boros, *Hat das Leben einen Sinn?*, s. 677.

przy tym pretensji do pewności, co nie znaczy, że należy je całkowicie odrzucić jako „teorie nie do pomyślenia”. Wielu teologów nie pozostaje jednak przy tych i podobnych interpretacjach, odważając się na bardziej radykalne wnikięcie w tajemnicę zmartwychwstania.

P. Benoit sądzi, że wielu teologów opierających się na tekstach z 1Kor 15, 35–53 uważa, iż zmartwychwstanie „nie jest ożywieniem już zmarłego człowieka, lecz utworzeniem odnowionej istoty”³¹. Twierdzi on także, że Biblia mówi o zbawieniu całego człowieka, nie zaś tylko jego duszy. Trudno sobie wyobrazić jej „pełną duchową aktywność” bez ciała. Stąd P. Benoit wskazując na trudności, pojawiające się z chwilą przyjęcia zmartwychwstania przy końcu świata w czasie paruzji i rozdzielenia duszy od ciała, rozważa możliwość przyjęcia hipotezy o zmartwychwstaniu każdego zaraz po śmierci. Twierdzi on, że hipoteza ta odpowiada nauce o współuwieleniu zbawionych z Chrystusem zmartwychwstałym, gdyż pojęcie „końca czasów” wcale nie wymaga, by zmartwychwstanie odkładać jako etap ostateczny. Analizowany autor zauważa, że problem nie jest nowy i pewne tego rodzaju wskazówki znaleźć można już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Nawiązując do G. Marteleta, ukazuje człowieka jako nierozdzielalną całość. Sądzi on, że pomiędzy duszą i ciałem istnieje tak ścisła relacja, jaka zachodzi pomiędzy dźwiękiem słowa a jego sensem. Śmierć rujnuje istnienie człowieka. Jednak w śmierci człowiek przechodzi do nowego istnienia w Chrystusie zmartwychwstałym, który udziela człowiekowi czegoś ze swojej nieśmiertelności³². To, że umarli pozostają dla nas w milczeniu i nocy, jest spowodowane tym, że świat, w którym żyjemy, nie jest przystosowany do ich chwały. Dzień paruzji będzie momentem ujawnienia się zarówno chwały Chrystusa, jak i wszystkich zbawionych. Zatem zmartwychwstanie byłoby ujawnieniem się w świecie nowego sposobu egzystencji, w którą umierający człowiek został wprowadzony przez zmartwychwstałego Chrystusa już w momencie śmierci³³.

4. Śmierć początkiem zmartwychwstania i nowego życia

Podobnie problem ujmuje L. Boros, będący zwolennikiem opinii natychmiastowego zmartwychwstania po śmierci. Przedstawiona przez

³¹ P. Benoit, *Auferstehung am Ende der Zeiten oder gleich nach dem Tode?*, ConcD, 6(1970), H. 12, s. 719.

³² Martelet, *L'au-dela retrouvé, Christologie des fins dernières*, s. 150.

³³ Por. tamże; Kaszowski, *Wierzę w „ciała zmartwychwstanie”*, s. 213–215.

niego hipoteza zmartwychwstania w momencie śmierci została skonstruowana na gruncie egzegezy biblijnej, przedstawiającej człowieka będącego jednością pierwiastka cielesnego z duchowym³⁴. Całościowa antropologia biblijna zbieżna jest tutaj z antropologią przyrodniczą, według której człowiek jedynie istnieje w ciele³⁵. L. Boros, mając na uwadze tradycyjny pogląd, zgodnie z którym dusza egzystuje między śmiercią a bezcielesnym zmartwychwstaniem, uznaje go za niezadowalający z logicznego punktu widzenia. Stwierdza on, że w wierze w nieśmiertelność tkwi ukryty ateizm, który w istnieniu ludzkim szuka czegoś, czego nawet Bóg nie potrafiłby zniszczyć³⁶. Myśli jego bazują na twierdzeniu, że dusza ludzka istotowo złączona jest z ciałem. Według tego teologa, rozdzielenie duszy od ciała aż do zmartwychwstania włącznie jest podobnie dziwne, jakby starano się człowieka oddychającego normalnie utrzymać przy życiu za pomocą sztucznego oddychania³⁷. Stąd należy w tym miejscu zwrócić uwagę na twierdzenie Borosa mówiące o szczególnej czci ludzkiego ciała w wierze chrześcijańskiej. Św. Paweł bowiem pisał, że nasze ciało – nie tylko nasza dusza – jest „przybytkiem Ducha Świętego” (1Kor 6, 19)³⁸.

Powyższe argumenty starają się przedstawić hipotezę Borosa o mającym miejsce zmartwychwstaniu w momencie śmierci. Teolog ten jest jednak przekonany, że jeden z argumentów jest sprzeczny z postawioną przez niego tezą, mówiącą o prawdzie podanej przez Objawienie co do powtórnego przyjścia Chrystusa i powszechnego zmartwychwstania na końcu czasów. Boros pragnie to pogodzić, proponując rozwiązanie mówiące, że „zmartwychwstanie dokonuje się w momencie śmierci, ale nie jest ono jeszcze dokończone”³⁹. Można więc twierdzić, że zmartwychwstanie ciała rozpoczyna się w momencie śmierci i dokonuje się w misterium spotkania ze zmartwychwstałym Chrystusem; nadto ciało zmartwychwstające potrzebuje jeszcze przemienionego i przekształconego wszechświata jako

³⁴ S. Greiner, *Zmartwychwstanie w śmierci. Uwagi na temat aktualnej dyskusji*, *Comp*, 11(1991), nr 1(61), s. 97; por. González-Ruiz, *Ku demitologizacji „duszy odłączonej”*, s. 55.

³⁵ J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 1986, s. 124.

³⁶ L. Boros, *Okresy życia*, tłum. J. Sukiennicki, Warszawa 1980, s. 56.

³⁷ Tenże, *Erlöstes Dasein*, s. 44.

³⁸ Tenże, *Okresy życia*, s. 8; por. tenże, *Erlöstes Dasein*, s. 50. Potwierdza to także argumenty dotyczące nierozdzielenia duszy i ciała w momencie śmierci, chociaż może w sposób niebezpośredni.

³⁹ Tenże, *Hat das Leben einen Sinn?*, s. 677.

swej przestrzeni bytowej⁴⁰. Ostatecznym więc spełnieniem zmartwychwstania, rozpoczynającego się w momencie śmierci, jest pełne chwały przemienienie świata na końcu czasów, jak to podkreślają teologowie niemieccy⁴¹. W ten sposób, zdaniem Borosa, obydwa twierdzenia mają sens: zmartwychwstanie dokonuje się w śmierci – zmartwychwstanie jest wynikiem końca czasów⁴². Zatem obydwa stwierdzenia oznaczałyby, że nie ma duszy ludzkiej bez ciała, a nieśmiertelność i zmartwychwstanie są jedną i tą samą rzeczywistością⁴³.

Za powyższym ujęciem Borosa zdają się przemawiać nie tylko racje antropologiczne i teologiczne, ale również i niektóre teksty biblijne. Teologowie niemieccy zwracając uwagę na ujęcie Borosa, powołują się na zdanie A. Grabner-Haidera, według którego św. Paweł spodziewa się natychmiast po śmierci być w pełni z Chrystusem (por. Flp 1, 23), a nieco wcześniej podkreśla, że „Chrystus będzie uwielbiony w moim ciele” (Flp 1, 20)⁴⁴. Podobnie zinterpretować można scenę na Golgocie wraz ze słowami Chrystusa: „Dziś ze mną będziesz w raju” (Łk 23, 43).

Wydaje się jednak, że najbardziej przekonującym argumentem przemawiającym za poparciem koncepcji Borosa jest ukryta wiara i przekonanie Kościoła, wyrażające się w modlitwach nie do dusz świętych, lecz do świętego będącego integralnym człowiekiem. Na taką argumentację powołuje się między innymi w swoich refleksjach D. Flanagan⁴⁵. D. Flanagan rozpatrując w świetle eschatologii Wniebowzięcie Bożej Rodzicielki, dochodzi do wniosku, że definicja dogmatyczna z *Munificentissimus Deus* Piusa XII formalnie nie wyklucza zdania, że reszta zbawionych zażywa już w jakimś stopniu tego samego stanu, w podobny sposób jak Maryja⁴⁶.

⁴⁰ Zwolennicy hipotezy „ostatecznego wyboru” porównują śmierć z momentem narodzin. Po narodzeniu dziecko traci pokarm matki, lecz zdolne jest asymilować wszystkie pokarmy ziemi. Podobnie zmarły traci swoje dotychczasowe ciało, wchodzi jednak w kontakt z całością świata. W ten sposób śmierć jest inicjacją zmartwychwstania. T e n z e, *Erlöstes Dasein*, s. 89–97.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, s. 44; por. Boros, *Hat das Leben einen Sinn?*, s. 677. Boros uważa także, że największym aktem wiary chrześcijańskiej jest akceptacja śmiertelności obejmującej całego człowieka i posiadanie nadziei w Bogu, który ożywia swą mocą duszę i ciało. T e n z e, *Okresy życia*, s. 56.

⁴³ T e n z e, *Erlöstes Dasein*, s. 46; zob. t e n z e, *Modlitwa chrześcijańska*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1976, s. 94–95.

⁴⁴ Grabner-Haider, *Zmartwychwstanie i uwielbienie*, s. 47.

⁴⁵ D. Flanagan, *Eschatologia a wniebowzięcie*, „Concilium”, 1969, nr 1–5, s. 76–84.

⁴⁶ Tamże, s. 83.

Powracając do stwierdzeń Borosa, trzeba powiedzieć, że ludzkie zmartwychwstanie jest dopełnieniem Chrystusowego zmartwychwstania wraz z osiągnięciem rzeczywistego życia. W podobny sposób jak w zmartwychwstaniu Chrystusa będzie miało miejsce przewyciężenie doczesnych granic, a więc cielesność zostanie rozwinięta w osobę, wiedza w ogląd, człowiek będzie bezpośrednio znajdował się tam, gdzie zostanie porwany przez miłość i tęsknotę za szczęściem⁴⁷. Ciało zmartwychwstałe stanie się wyrazem całkowitego zjednoczenia wszechświata oraz doskonałym wyrazem duszy na wieki związanej z Bogiem⁴⁸. Innymi słowy, zostanie ono całkowicie wchłonięte przez duszę⁴⁹.

Boros w oparciu o teksty Nowego Testamentu próbuje dać odpowiedź na pytanie: czym jest ciało zmartwychwstałe? Przede wszystkim oznacza ono urzeczywistnioną ludzką egzystencję. Wzorem zaś tego urzeczywistnienia jest egzystencja ciała Chrystusa po zmartwychwstaniu, kiedy wszedł On w bezgraniczny wymiar życia, przestrzeni, czasu i siły. Jednak w bliższym określeniu tego, czym będzie właściwie ciało zmartwychwstałe, Boros widzi dużą trudność. Niemniej jednak, stwierdza on, „że zmartwychwstałe ciało będzie doskonałym wyrazem duszy na wieki związanej z Bogiem”⁵⁰.

W oparciu o powyższe założenie, Boros usiłuje opisać najpierw obraz człowieka, który powstanie z martwych. I tak ciało będzie wchłonięte przez ducha zjednoczonego całkowicie z Bogiem oraz nie zazna żadnych cierpień, co jest zgodne z Pismem Świętym⁵¹. Człowiek zmartwychwstały nie będzie więc cierpiał. Zmartwychwstanie oznacza przede wszystkim uwolnienie od cierpienia, a więc to, za czym człowiek tęskni całym swoim jestestwem; uwolniony także będzie od wszystkich przypadłości ziemskiego zagrożenia. W stanie zmartwychwstania cielesność utraci całkowicie obcość wobec Boga, to znaczy, że Bóg będący miłością, w swej miłości stanie się obecny w jego istnieniu. Stąd przeżywać będziemy kontakt z Bogiem wszystkimi zmysłami w sposób bezpośredni⁵². W końcu ciało nie będzie stanowić żadnej bariery, ponieważ nie będzie już granic przestrzenności. „Duch bezpośrednio istnieć będzie tam, dokąd pociągnie go

⁴⁷ Boros, *Hat das Leben einen Sinn?*, s. 677; por. Grabner-Haider, *Zmartwychwstanie i uwielbienie*, s. 45.

⁴⁸ Boros, *Erlöstes Dasein*, s. 47.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 48.

miłość, tęsknota, szczęście”⁵³. W momencie zmartwychwstania człowiek będzie w pełni świadomy swego człowieczeństwa. Dzięki wolności, którą został przez Boga obdarowany, może zabrać z sobą wiarę w rzeczywistość ostatecznego spełnienia się. Ponadto osoba ludzka dzięki ostatecznej decyzji, którą człowiek podejmuje w śmierci, może stać się uczestnikiem wiecznego szczęścia. Opowiadając się za Chrystusem, wchodzi z Nim w pełne miłości bytowe zespolenie, osiągając jedność swojej istoty oraz wspaniałość pełnej jedności z Bogiem. Można więc powiedzieć, że prawdziwy początek człowieka to dopiero koniec jego doczesnej egzystencji.

Nie mniejszą wagę według Borosa posiada rzeczywistość zmartwychwstania człowieka, które ujmuje w kontekście zmartwychwstania Chrystusa. Dlatego też nasuwa się pytanie: czy także w śmierci Chrystusa miało miejsce Jego zmartwychwstanie? Jak więc należy rozumieć artykuł wiary mówiący, że „Chrystus zmartwychwstał dnia trzeciego, jak oznajmia Pismo”?⁵⁴. Otóż pochyłając się nad szczegółową analizą prac Borosa, można dojść do stwierdzenia, że trudno jest znaleźć odpowiedź na powyższe wątpliwości, chociaż rozjaśnienia powyższej tematyki można doszukać się we współczesnej biblistyce. I tak twierdzenie o trzecim dniu zmartwychwstania Jezusa rozumiane jest przez egzegetów nie tylko historycznie, ale również teologicznie. Dla Izraelity „trzeci dzień” oznaczał dzień oczekiwania pomocy od Boga. Według takiego ujęcia możliwe byłoby zmartwychwstanie Jezusa w śmierci, zaś twierdzenie o „trzecim dniu”, rozumiane teologicznie, wskazywałoby na Boga, który zbawia; rozumiane historycznie oznaczałoby odnalezienie pustego grobu lub zaistnienie chrystofanii⁵⁵. Taki właśnie pogląd wypowiada K. Rahner, mówiąc o równoczesności śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Stąd twierdzi, że przedział czasowy między tymi wydarzeniami jest nieistotny, bowiem samo zbawienie jest faktem ponadczasowym⁵⁶. Śmierć Jezusa z samej swej natury dojrzewa ku zmartwychwstaniu. „Jest to śmierć, która «umiera» w zmartwychwstaniu”⁵⁷. Podobnie

⁵³ Tamże, s. 49; zob. Boros, *Hat das Leben einen Sinn?*, s. 677; tenże, *Okresy życia*, s. 62.

⁵⁴ Należy tutaj wskazać na dwie rozprawy doktorskie: K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Rom 1967; T. Dola, *Rozwój interpretacji formuły „zmartwychwstał dnia trzeciego” w teologii XX wieku*, Lublin 1982.

⁵⁵ Por. K. Skawiński, „Zmartwychwstał trzeciego dnia”, *AtK*, 98(1982), z. 2(439), s. 187.

⁵⁶ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1984, s. 262.

⁵⁷ „Der Tod Jesu ist ein solcher, der von seinem eigensten Wesen aus in die Auferstehung sich aufhebt, in diese hineinstirbt”. Tamże.

konstatuje L. Boros pragnący pogodzić naukę o zmartwychwstaniu jako takim z hipotezą „zmartwychwstania w śmierci”, czego podstawę stanowi nowy wywód tworzący się pomiędzy duszą i materią w momencie śmierci. Dusza bowiem staje się przez śmierć „wszechkosmiczna”, docierając do „serca wszechświata”⁵⁸.

5. Zmartwychwstanie w śmierci a dopełnienie świata

Wyróżniającym się teologiem niemieckim w dyskusji na temat zmartwychwstania w chwili śmierci jest G. Greshake⁵⁹. W swoich publikacjach broni tezy, iż śmierć łączy się ze zmartwychwstaniem, które dokonuje się w momencie śmierci. Za taką opinią poszło zresztą wielu teologów, dlatego można tu mówić o swoistym „konsensusie”⁶⁰. Część teologów zdystansowała się jednak od takiej opinii⁶¹. Hipoteza G. Greshakego wychodzi z ewolucyjnego obrazu świata, zarysowanego przez Teilharda de Chardin i L. Borosa⁶². Świat według teologicznego zamysłu G. Greshakego nacechowany jest i wypełniony rozwojem oraz „ruchem schyłkowym”. Te przeciwstawne tendencje występują nie tylko w świecie, ale i w życiu

⁵⁸ Boros, *Erlöstes Dasein*, s. 45. Boros sądzi, że hipoteza ta odpowiada mu, ale w pełni go nie zadowala. Le Roy wypowiada się podobnie, kiedy twierdzi, że przez śmierć dusza nie zostaje całkowicie odcieleśniona – pozostaje nierozłącznie związana z kosmosem, w który włączyło ją ciało. G. Martelet, *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek*, tłum. L. Rutowska, Warszawa 1976, s. 69.

⁵⁹ G. Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, w: tenże, J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, s. 165–371; por. Greshake, Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, s.131–185; G. Greshake, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969; tenże, *Tod und Auferstehung*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gessellschaft. Eine Enzyklopädische Bibliothek*, Bd. 5, Freiburg i.Br. 1980, s. 63–130; „Seele” in der *Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick*, w: W. Breuning, *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986, s. 107–158; G. Greshake, *Der Glaube an die Auferstehung der Toten. Konsequenzen für das christliche Menschenverständnis*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 34(1987), s. 491–511.

⁶⁰ Por. M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1986, s. 275.

⁶¹ Przede wszystkim J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*; także: L. Scheffczyk, J. Finkenzeller, A. Ziegenaus, F. Holböck – zdystansowali się bardzo wyraźnie od takiego ujęcia; por. Greshake, Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, s. 113n i s. 161n.

⁶² Zob. Greiner, *Zmartwychwstanie w śmierci*, s. 95–109; H. Sonnemaus, *Dusza, życie po śmierci, zbawienie*, ComP, 11(1991), nr 1(61), s. 90; L. Balter, *Nadzieja życia wiecznego skonkretyzowana w śmierci i zmartwychwstaniu człowieka*, ComP, 4(1984), nr 4(22), s. 91; Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, s. 126–129.

człowieka. Człowiek staje się w świecie dojrzały przez pracę, naukę, spotkanie itd. Po czym zachodzi tu również odwrotny proces, gdyż rozwój świata uwieńcza się także w człowieku. To, kim jest człowiek jako osoba, stało się jego własnością poprzez kontakt osobisty oraz niemal dotykającą wymianę cielesną ze światem. Dlatego też w śmierci ma miejsce zniszczenie części ciała i świata. Stąd też nie można rozumieć śmierci jako oddzielenia duszy od ciała, ponieważ człowiek stał się z natury swojej istotą cielesną powiązaną ściśle zarówno z dziejową historią oraz światem, co się okazuje w momencie śmierci. Cieleśność i historia należą zawsze do istoty bytu ludzkiego. Ponieważ jednak myśl ta nie chce dopuścić wyobrażenia sobie bezcielesnej duszy po śmierci, dlatego też nadzieja dotycząca życia po śmierci może być rozumiana jedynie jako nadzieja na zmartwychwstanie całego człowieka, nie zaś jako nadzieja na szczęśliwe bytowanie nieśmiertelnej duszy⁶³. Nie można bowiem zaakceptować bezcielesnego bytowania człowieka z Bogiem, dlatego też według Greshake zmartwychwstanie powinno być ściśle połączone z momentem śmierci. Teza o zmartwychwstaniu w śmierci stanowi konsekwencję jedności człowieka, co nie zostaje zniszczone nawet w fakcie śmierci. Człowiek w urzeczywistniającym się w śmierci spotkaniu z Bogiem jest tym, czym był w swej „cieleśności”. W takim ujęciu to, co duchowe, zawiera niejako w sobie wskrzeszone, uwielbione ciało, z czym zostaje powiązany jej światowy wyraz⁶⁴. Bóg dopełnia więc w zmartwychwstaniu to, co człowiek czynił i realizował w ziemskim życiu. „Wszystko zależy więc od tego, aby już w dziejach (a nie potem) urzeczywistniała się sprawiedliwość, humanitaryzm, ludzkość, wyzwolenie, pojednanie, miłość i solidarna ludzka wspólnota”⁶⁵, co Greshake przedstawia następująco: „Co nie zostało wykonane w czasie, niewykorzystane szanse i możliwości, pozostaje jako niebyłe, nie liczące się w nowym świecie. Co zaś w czasie zbudowano, zostało zbudowane raz na zawsze, natomiast pominięte, pozostaje pominiętym”⁶⁶.

Powyższa koncepcja zmartwychwstania w śmierci nasuwa jednak pytanie dotyczące indywidualnego i powszechnego szczęścia. Zagad-

⁶³ Greiner, *Zmartwychwstanie w śmierci*, s. 98–99.

⁶⁴ Greshake, „Seele” in *der Geschichte der christlichen Eschatologie*, s. 149n; por. tenże, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, s. 264n.

⁶⁵ Greshake, Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, s. 197; por. Greiner, *Zmartwychwstanie w śmierci*, s. 99.

⁶⁶ Greshake, *Auferstehung der Toten*, s. 394n.

nieniem tym zajął się Greshake głównie w swoich wcześniejszych publikacjach. Wskazał w nich między innymi na to, iż także jednostka musi czekać na społeczność, w której osiąga swój cel ostateczny. Zauważa, że z każdym człowiekiem wiąże się częśćka świata dochodząca ostatecznie do Boga oczekującego stworzonych przez siebie ludzi⁶⁷. W takim stanie egzystencji zmarli żyją w „stanie zmartwychwstania”. Jak widać, zwraca naszą uwagę na pewien stan pośredni, co wynika stąd, że umarli nie osiągają swej pełni w chwili zmartwychwstania, lecz czekają na żyjących. Uzasadnia to faktem oczekiwania zmartwychwstałych w momencie śmierci, by nastąpiło dopełnienie świata⁶⁸. Dodajmy jeszcze, że List do Koryntian (1Kor 15) mówi o zmartwychwstaniu Chrystusa, by w ten sposób mówić także o naszym zmartwychwstaniu⁶⁹. Dlatego można twierdzić, że nadzieja na li tylko zmartwychwstanie ciała nie jest późniejszym dodatkiem.

* * *

Kończąc skonstatujmy, iż „zmartwychwstanie w śmierci” związane jest z następującą sentencją: Cały człowiek umiera, a nie tylko jego część, jego „ciało”, cały też człowiek zostanie wskrzeszony przez Boga w momencie śmierci. Z powyższego wynika, że sam moment śmierci jest zapoczątkowaniem naszego zmartwychwstania. Stąd teologowie współcześni próbują wyjaśnić nie tylko stosunek ciała zmartwychwstałego do uprzednio posiadanego, idą nawet dalej, stawiając tezę o wcześniejszym zmartwychwstaniu już w momencie śmierci. Stąd Greshake powiada, że umarli nie osiągają swej pełni w chwili zmartwychwstania, lecz „czekają” na żyjących, co zostaje uzasadnione faktem oczekiwania zmartwychwstałych w śmierci na dopełnienie świata. Stąd można powiedzieć, że myśli współczesnych teologów związane z powyższą tematyką dają wartościowe impulsy skierowane ku wypracowaniu przyszłej teologii śmierci.

⁶⁷ Greshake, Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, s. 177n; por. Greshake, „*Seele*” in *der Geschichte der christlichen Eschatologie*, s. 152n; tenże, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, s. 265; tenże, *Der Glaube an die Auferstehung der Toten*, s. 499n.

⁶⁸ Greshake, *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, s. 276.

⁶⁹ Zob. A. Skowronek, *Eschatologiczny wymiar teologii a eschatologia*, AtK, 98(1982), z. 1(438), s. 12.

STRESZCZENIE

Przedstawione tutaj poglądy teologów współczesnych o śmierci jako początku zmartwychwstania wyjaśniają w znacznej mierze eschatologiczne prawdy naszej wiary. Wydaje się, że nauka ta zawiera w sobie znamię oryginalności, chociaż nie jest łatwa do pogodzenia z nauką Kościoła. Pewną trudność przedstawia pogodzenie koncepcji śmierci jako „początku” zmartwychwstania z nauką Kościoła o zmartwychwstaniu w dniu ostatecznym. Są to jednak problemy, które nie dyskwalifikują całkowicie nowych koncepcji i nowych rozwiązań.

Podsumowując należy stwierdzić, że śmierć człowieka, która dzięki zbawczej śmierci Chrystusa utraciła piętno straszliwej kary za grzech pierworodny, śmierć, która dzięki temu jest mistycznym uczestnictwem w śmierci Odkupiciela, śmierć, która jest rozstrzygającym spotkaniem z Bogiem w Chrystusie, czyli spotkaniem będącym „sądem szczegółowym”, niesie z sobą początek nowej, pełnej egzystencji człowieka, zmierzającej ku ostatecznemu wypełnieniu się człowieka w Bogu, co bardzo wyraźnie podkreśla współczesna literatura teologiczna.

Słowa kluczowe: zmartwychwstanie indywidualne, moment śmierci, początek zmartwychwstania, dopełnienie świata.

SUMMARY

The views, presented here, of contemporary theologians about death as the beginning of the resurrection explain in a high degree the eschatological truths of our faith. It seems that this scholarship is quite original, although it is not easy to reconcile with the teaching of the Church. It is somewhat difficult to face up to the concept of death as the “beginning” of resurrection with the Church’s teaching about the resurrection on the judgement day. However, these are problems that do not completely disqualify new concepts and new solutions.

In conclusion, a man’s death which, thanks to Christ’s salvific death, has lost the stigma of the terrible punishment for original sin. In that humans death is a mystical participation in the Redeemer’s death, which is a conclusive meeting with Him, the meeting that is a detailed judgement, the beginning of a new, full of human existence, subsistence heading towards the full adoration of a man. This is what the contemporary theological literature emphasizes very clearly.

Key words: individual resurrection, the moment of death, the beginning of the resurrection, the completion of the world.

BIBLIOGRAFIA

Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1968, s. 105–170.

Balter L., *Doskonała radość zbawionych w niebie*, AtK 98(1982), z. 2(439), s. 218–226.

- Balter L., *Nadzieja życia wiecznego skonkretyzowana w śmierci i zmartwychwstaniu człowieka*, ComP, 4(1984), nr 4(22), s. 74–94.
- Balter L., *Wierzę w ciała zmartwychwstanie*, ComP, 11(1991), nr 1(61), s. 3–9.
- Benoit P., *Auferstehung am Ende der Zeiten oder gleich nach dem Tode?*, ConcD, 6(1970), H. 12, s. 719–731.
- Bolewski J., *Stare i nowe w eschatologii*, CTh, 49(1979), fasc. 1, s. 189–199.
- Boros L., *Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen*, Mainz 1965.
- Boros L., *Hat das Leben einen Sinn?*, ConcD, 6(1970), H. 6, s. 674–678.
- Boros L., *Modlitwa chrześcijańska*, tłum. B. Białecki, Warszawa 1976.
- Boros L., *Okresy życia*, tłum. J. Sukiennicki, Warszawa 1980.
- Dola T., *Rozwój interpretacji formuły „zmartwychwstał dnia trzeciego” w teologii XX wieku*, Lublin 1982.
- Flanagan D., *Eschatologia a wniebowzięcie*, „Concilium”, 1969, nr 1–5, s. 76–84.
- Geffré C., *La résurrection ou la victoire de l'esprit*, „La vie spirituelle”, 4(1963), s. 382–393.
- González-Ruiz J.-M., *Ku demitologizacji „duszy odłączonej”*, „Concilium”, 1969, nr 1–5, s. 51–60.
- Grabner-Haider A., *Zmartwychwstanie i uwielbienie*, „Concilium”, 1969, nr 1–5, s. 41–50.
- Granat W., *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 2, Lublin 1974.
- Greiner S., *Zmartwychwstanie w śmierci. Uwagi na temat aktualnej dyskusji*, ComP 11(1991), nr 1(61), s. 95–109.
- Greshake G., *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte*, Essen 1969.
- Greshake G., *Das Verhältnis „Unsterblichkeit der Seele” und „Auferstehung des Leibes” in problemgeschichtlicher Sicht*, w: G. Greshake, G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg 1982, s. 82–120.
- Greshake G., *Der Glaube an die Auferstehung der Toten. Konsequenzen für das christliche Menschenverständnis*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 34(1987), s. 491–511.
- Greshake G., *„Seele” in der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick*, w: W. Breuning, *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, Freiburg 1986, s. 107–158.
- Greshake G., *Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, w: G. Greshake, J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, s. 165–371.
- Greshake G., *Tod und Auferstehung*, w: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Eine Enzyklopädische Bibliothek*, Bd. 5, Freiburg i.Br. 1980, s. 63–130.
- Kaszowski M., *Wierzę w ciała zmartwychwstanie*, AtK 98(1982), z. 2(439), s. 211–217.

- Kehl M., *Eschatologie*, Würzburg 1986.
- Kirk P., *Tod und Auferstehung innerhalb einer anthropologisch gewendeten Theologie. Hermeneutische Studie zur individuellen Eschatologie bei Karl Rahner, Ladislaus Boros, Gisbert Greshake*, Bad Honnef 1986.
- Kowalczyk S., *Chrześcijanin wobec problemu śmierci*, w: S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1986, s. 118–137.
- Krapiec M.A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.
- Lehmann K., *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Rom 1967.
- Martelet G., *L'au-dela retrouvé, Christologie des fins dernières*, Paris 1975.
- Martelet G., *Zmartwychwstanie, Eucharystia, człowiek*, tłum. L. Rutkowska, Warszawa 1976.
- Müller-Goldkuhle P., *Przesunięcie akcentów w rozwoju myślenia eschatologicznego*, „Concilium”, 1969, nr 1–5, s. 21–31.
- Nossol A., *Eschatologia protestancka*, w: W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 2, Lublin 1974, s. 656–663.
- Nossol A., *Historiozbawcze znaczenie śmierci*, AtK, 95(1980), z. 1(429), s. 31–38.
- Nossol A., *Zstąpił do piekieł*, AtK, 98(1982) z. 2(439), s. 170–178.
- Pannenberg W., *Kim jest człowiek? Współczesna antropologia w świetle teologii*, tłum. E. Zwolski i D. Szumska, Paris 1978.
- Rahner K., *Das Leben der Toten*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1960, s. 429–437.
- Rahner K., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg 1984.
- Rahner K., *Über den „Zwischenzustand“*, w: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 12, Einsiedeln 1975, s. 455–466.
- Rahner K., *Zur Theologie des Todes*, „Zeitschrift für katholische Theologie”, 79(1957), s. 1–44.
- Ratzinger J., *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg 1990.
- Ratzinger J., *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 1986.
- Rogowski R., *Mysterium mortis*, „Colloquium Salutis”, 6(1974), s. 179–197.
- Rogowski R., *Teologia śmierci i zmartwychwstania dzisiaj*, HD, 48(1979), nr 2, s. 116–125.
- Salij J., *Bóg na zawsze utracony*, AtK, 98(1982), z. 2(439), s. 227–235.
- Schoonenberg P., *Christus Verlessingsdaad*, „Bijdragen”. Tijdschrift voor filosofie en theologie, 27(1966), s. 481–483.
- Skawiński K., *„Zmartwychwstał trzeciego dnia”*, AtK, 98(1982), z. 2(439), s. 179–192.
- Skowronek A., *Eschatologiczny wymiar teologii a eschatologia*, AtK, 98(1982), z. 1(438), s. 5–15.
- Sonnemaus H., *Dusza, życie po śmierci, zbawienie*, ComP, 11(1991), nr 1(61), s. 82–94.

BP JACEK KICIŃSKI CMF

CHARYZMATY W KOŚCIELE I DLA KOŚCIOŁA Perspektywy i zagrożenia

Charyzmaty zawsze odnawiały, odnawiają i będą odnawiać Kościół. Stanowią one zasadniczy jego fundament i przyczyniają się do jego nieustannej żywotności. Omawiając zagadnienie charyzmatów musimy pamiętać, że jest to przede wszystkim dzieło Ducha Świętego obecnego i działającego we wspólnocie Kościoła.

Kościół zaś, jako wspólnota ludu Bożego, jest mistycznym Ciałem Chrystusa zbudowanym na fundamencie Apostołów, w którym od samego początku sprawowane są sakramenty i głoszona jest Ewangelia. Tę szczególną misję Duch Święty powierza wiernym Kościoła, obdarowując ich różnego rodzaju charyzmatami, „aby osobiście stawić przed sobą Kościół, jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany” (Ef 5, 27).

Głoszenie Ewangelii Chrystusowej związane jest zawsze z pewnym napięciem. Powstaje ono w momencie pojawienia się swego rodzaju *novum* w przekazie Dobrej Nowiny, wywołując niekiedy trudności we właściwym zrozumieniu i przyjęciu tego, co nowe i nieznanne. Potrzeba zatem z jednej strony wielkiej otwartości na nowe powiewy Ducha Świętego, z drugiej zaś roztropności polegającej na właściwym ich rozeznaniu. Stąd też, gdy podejmujemy zagadnienie charyzmatów w Kościele, staramy się wskazać na dobro, jakie wnoszą, otwierając przed nim perspektywy rozwoju, ale

BP JACEK KICIŃSKI CMF – misjonarz klaretyn, prof. PWT we Wrocławiu, dr hab. nauk teologicznych z zakresu teologii duchowości, kierownik Katedry Teologii Duchowości Kapłańskiej i Życia Konsekrowanego PWT. Od 2006 r. redaktor naczelny dwumiesięcznika „Życie Konsekrowane”. Członek-założyciel Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości. Od 2009 r. wikariusz biskupi archidiecezji wrocławskiej ds. życia konsekrowanego. Od 2016 r. biskup pomocniczy archidiecezji wrocławskiej.

jednocześnie jesteśmy świadomi zagrożeń, wynikających z braku właściwego rozeznania i osadzenia w Tradycji Kościoła.

W niniejszym opracowaniu podejmiemy próbę ukazania perspektyw związanych z charyzmatycznym wymiarem Kościoła, wskażemy na jawiące się trudności i zagrożenia oraz przedstawimy kryteria, jakimi należy się kierować w procesie rozeznawania¹.

1. Aktualne wyzwania

Papież Paweł VI w adhortacji apostolskiej na temat ewangelizacji we współczesnym świecie *Evangelii nuntiandi* zaznaczył, że choć głoszenie Dobrej Nowiny dokonuje się coraz częściej pośród ludzi doświadczanych lękiem i trwogą, to mimo wszystko noszą oni w sobie nadzieję, która podtrzymuje płomień wiary. Stąd też obowiązek umacniania braci w wierze powinien stanowić program życia i działania każdego chrześcijanina (por. EN, n. 1)². Aby jednak Kościół mógł umacniać innych, sam, jako głosiciel Ewangelii, musi zacząć swe dzieło od ewangelizacji samego siebie. „Kościół zawsze winien być ewangelizowany, żeby mógł zachować swą świeżość, żarliwość i moc w głoszeniu Ewangelii” (EN, n. 15).

Wezwanie do skutecznego głoszenia Ewangelii okazuje się szczególnie pilne w naszych czasach. Papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* przypomina, że „jeśli coś ma wywoływać święte oburzenie, niepokoić i przyprawiać o wyrzuty sumienia, to niech będzie to fakt, że tylu naszych braci żyje pozbawionych siły, światła i pociechy wpływającej z przyjaźni z Jezusem Chrystusem, bez przygarniającej ich wspólnoty wiary, bez perspektywy sensu i życia” (EG, n. 49). Słowa te są wezwaniem dla całego Kościoła do głębokiej rewizji swojego misyjnego powołania. Kościół, podobnie jak Chrystus, musi być wciąż w drodze, musi być Kościołem „wychodzącym naprzeciw”, Kościołem, który bez znużenia poszukuje zagubionych. Mamy tu na uwadze głoszenie Ewangelii tym, którzy porzucili wiarę chrześcijańską, do których Ewangelia Jezusa nigdy nie dotarła lub którzy stale ją odrzucali (por. EG, n. 14). Ważna staje się w tym względzie świadomość, że zadanie ewangelizacji dotyczy nie tylko wszelkich dziedzin życia i działania Kościoła, ale również jest wyzwaniem dla wszystkich jego

¹ Poprawiona i uzupełniona wersja artykułu: J. Kiciński, *Charyzmaty odnawiają Kościół – perspektywy i zagrożenia*, w: *Jesteśmy napełnieni Duchem Świętym. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na rok 2017/2018 (Zeszyt teologiczno-pastoralny)*, [Katowice 2017], s. 83–98.

² Paweł VI, Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi* (EN), Wrocław 2001.

stanów. W tym nieodzownym zadaniu nowej ewangelizacji bardziej niż kiedykolwiek konieczne jest uznanie i docenienie licznych charyzmatów, zdolnych do rozbudzania i umacniania życia wiarą ludu Bożego.

Nowa ewangelizacja jest nowym sposobem przeżywania w Kościele doświadczenia wspólnoty wiary i głoszenia jej w kontekście nowych sytuacji kulturowych, powstałych w ostatnich dziesięcioleciach. Wspólnoty chrześcijańskie, naznaczone wpływami szybko postępujących przemian społecznych i kulturowych, nieustannie poszukują sposobów, by ponownie zakorzenić się w Chrystusie, który ożywia je i umacnia od wewnątrz³. Szczególnie ważne zdaje się być przyjęcie daru jedności Kościoła, który według słów Chrystusa jest pierwszym narzędziem ewangelizacji: „Ja w nich, a Ty we Mnie! Oby się tak zespolili w jedno, aby świat poznał, żeś Ty Mnie posłał” (J 17, 23). Dążenie do pełnej jedności Kościoła jest zadaniem każdego wierzącego. Potrzeba więc z odnowioną gorliwością przekazywać innym swoje doświadczenie wiary, jako najcenniejszego skarbu życia. W tym kontekście nowa ewangelizacja jawi się jako pytanie, które stawia sobie Kościół: co czynić, aby głos Ducha Świętego rozbrzmiewający w Kościele nieustannie z całą mocą, był przez nas słyszany i w pełni realizowany; jak pogłębiać i umacniać duchowość, by stawała się ona prawdziwą siłą każdego wierzącego do ewangelizacji świata.

Podjmując się dzieła głoszenia Dobrej Nowiny w dzisiejszym świecie, nie da się tego uczynić, opierając się tylko i wyłącznie na własnych siłach, wszyscy bowiem powinni włączyć się w jedną misję – misję ewangelizacyjną⁴. Z pewnością skończyły się czasy, gdy dokonywano tego w pojedynkę czy też gdy inicjatywę przejmowały poszczególne stany w Kościele, począwszy od duchowieństwa poprzez osoby konsekrowane, a skończywszy na laikacie. Dziś jesteśmy świadkami jednego wielkiego dzieła ewangelizacji, a więc wszyscy stajemy się odpowiedzialni za powierzone nam dzieła i staramy się na swój sposób uczestniczyć w misji drugich⁵. Dokonuje się to poprzez różnorakie formy podejmowanych działań, a przede wszystkim poprzez łączność duchową opartą na wzajemnej modlitwie. Potrzeba więc jeszcze raz, na nowo rozpocząć wszelką aktywność apostołską od Chrystusa i jeszcze bardziej przyłgnąć do Niego.

³ Por. C. Parzyszek, *Nowa ewangelizacja*, Ząbki 2010, s. 282–301.

⁴ *Podstawy misji współdzielonej*, w: *Działać z drugimi*, Warszawa 2008, s. 18–23.

⁵ Por. J. Kiciński, *Duchowość misji współdzielonej. Studium w świetle współczesnego Magisterium Kościoła*, Wrocław 2013.

Podobnie jak to było w pierwotnym doświadczeniu Apostołów, którzy po przyjęciu zaproszenia pójścia za Chrystusem, w „godzinie ciemności” doświadczyli swojej słabości, ale po Zmartwychwstaniu i zesłaniu Ducha Świętego rozpoczęli swoją wędrówkę wiary z nową gorliwością.

Na nowo rozpocząć od Chrystusa oznacza konieczność powrotu do pierwotnego zachwyty, do tej wewnętrznej siły, która przyczyniła się do wejścia na drogę wiary. Warto przy tej okazji przypomnieć słowa św. Pawła VI zawarte we wspomnianej już adhortacji apostoelskiej *Evangeliæ nuntiandi*, w których ten papież przypomina, że „Kościół rośnie, gdy jest napełniony pociechą Ducha Świętego, który jest jego duszą. On sprawia, że wierni prawdziwie rozumieją naukę i tajemnice Chrystusa. Jak w początkach Kościoła, tak i dzisiaj On działa w każdym głosicielu Ewangelii, jeśli tylko poddaje się Jego kierownictwu. On podsuwa mu słowa, jakie tylko On jeden może poddać, a równocześnie usposabia serca słuchających, aby otwarli się na przyjęcie Ewangelii i na głoszone Królestwo” (EN, n. 74). W tym sensie możemy powiedzieć, że w Kościele jesteśmy świadkami szczególnego czasu Ducha Świętego. Coraz częściej spotykamy osoby, a nawet i całe wspólnoty, które pragną lepiej Go poznać i pojąć takim, jakim objawia Go Pismo Święte. Poznając zaś, pragną otworzyć się na Jego działanie i poddać Jego kierownictwu.

Mając na uwadze aktualną różnorodność darów charyzmatycznych we wspólnocie Kościoła, jesteśmy świadkami, jak Ewangelia na nowo przenika do życia współczesnego świata. To właśnie Duch Święty za pomocą określonych darów udzielanym poszczególnym osobom czy wspólnotom daje jasne zrozumienie znaków czasu i usposabia, by na nie odpowiadać w świetle słowa Bożego. W ten sposób tworzy się nowa ludzkość, do której Ewangelia powinna zmierzać poprzez jedność w różnorodności (por. EG, n. 76).

Istotne zatem staje się dziś właściwe przyjmowanie charyzmatów w Kościele, zarówno przez tych, którzy je otrzymują, jak i przez ogół wiernych. W nich bowiem objawia się łaska zapewniająca apostoelską żywotność i świętość całemu Kościołowi, oczywiście pod warunkiem, że pochodzą one rzeczywiście od Ducha Świętego i są używane zgodnie z Jego planem. Stąd też zawsze należy się starać o właściwe rozpoznanie danego charyzmatu. W praktyce bowiem może on zostać zniekształcony przez ludzkie zaniedbania i stać się przedmiotem działania złego ducha. W tym kontekście należy zaznaczyć, a zarazem przypomnieć, jak bardzo mogą różnić się między sobą dary charyzmatyczne, nie tylko ze względu na szczególny charakter każdego z nich, ale także na ich zasięg we wspólnocie

Kościoła. I choć dary charyzmatyczne „otrzymują poszczególne osoby, mogą uczestniczyć w nich także inni i w ten sposób zachowuje się ich ciągłość w czasie, jako cenne i żywe dziedzictwo, tworzące pomiędzy ludźmi szczególne pokrewieństwo duchowe” (IE, n. 16)⁶. Relacja między charakterem osobowym charyzmatu a możliwością w nim uczestnictwa wyraża element decydujący o jego dynamice, jako że dotyczy relacji, jaka we wspólnocie Kościoła łączy ze sobą zawsze osobę i wspólnotę (por. IE, n. 16).

Dary charyzmatyczne w praktycznym wymiarze życia rodzą szczególną bliskość, pokrewieństwo, a nawet więzi duchowe, poprzez które w bogactwie charyzmatu mogą uczestniczyć inni, tworząc w ten sposób prawdziwe rodziny duchowe. Ruchy kościelne i nowe wspólnoty ukazują, w jaki sposób niektóre szczególne charyzmaty mogą skupiać wokół siebie wiernych i pomagać im w pełnym przeżywaniu swojego powołania chrześcijańskiego i swego stanu życia w służbie misji kościelnej. Konkretnie i historyczne formy takiego współuczestnictwa mogą być zróżnicowane. I tak na przykład z jednego pierwotnego charyzmatu założycielskiego – jak świadczy o tym historia duchowości – mogą wyrastać różne instytuty.

2. Perspektywy

Z Kościoła przeżywanego jako wspólnota wspólnot rodzi się duchowość komunii, która według św. Jana Pawła II jest objawieniem samej istoty tajemnicy Kościoła: „Komunia jest owocem i objawieniem owej miłości, która wypływając z serca przedwiecznego Ojca, rozlewa się w nas za sprawą Ducha darowanego nam przez Jezusa, abyśmy wszyscy stali się jednym duchem i jednym sercem” (NMI, n. 42). Budowanie owej komunii miłości w Kościele czyni go „sakramentem”, czyli „znakiem i narzędziem” wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego (por. KK, n. 1).

Spoglądając na teraźniejszość Kościoła i wybiegając w przyszłość, przewiduje się, że urzeczywistnianie Kościoła jako wspólnoty wspólnot, może dokonać się tylko i wyłącznie wówczas, gdy wszelkie podejmowane działania będą miały na celu uczynienie z Kościoła domu i szkoły komunii. Zadanie to pozostawił Kościołowi Jan Paweł II w swoim liście apostołskim na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 *Novo millennio*

⁶ List Kongregacji Nauki Wiary *Iuvenescit Ecclesia* do biskupów Kościoła katolickiego na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła z roku 2016.

ineunte. Papież stwierdza tam wyraźnie, że jeśli chcemy pozostać wierni Bożemu zamysłowi, powinniśmy czynić Kościół domem i szkołą komunii, a wówczas będziemy w stanie odpowiedzieć na najgłębsze oczekiwania świata (por. NMI, n. 43). Ponadto wyjaśnia, czym tak naprawdę jest duchowość komunii: duchowość jest to „przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicy Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać także w obliczach braci żyjących wokół nas” (NMI, n. 43). Św. Jan Paweł II przestrzega, że bez takiej postawy na nic się zdadzą zewnętrzne narzędzia komunii. W ten sposób określenie „lud Boży” w Kościele zostaje zastąpione stopniowo słowem „komunia”.

Z daru tak rozumianej komunii wypływa konkretne zadanie tworzenia więzi braterskich i siostrzanych w określonej wspólnotcie, gdzie realizuje się swoje powołanie i wypełnia zadania związane z daną posługą. Wiąże się to z koniecznością dawania czytelnego świadectwa opartego na prawdzie Ewangelii. Patrząc na współczesną rzeczywistość posoborową, a zwłaszcza początek XXI wieku, wydaje się wręcz konieczne podjęcie na nowo „bosko-ludzkiego” dzieła budowy wspólnot braci i siostr, z uwzględnieniem okoliczności typowych dla obecnego czasu. Należy pamiętać, że każdą wspólnotę powinno budować się na fundamencie liturgii, a przede wszystkim na słowie Bożym, Eucharystii oraz na sakramencie pokuty i pojednania, dzięki którym człowiek jednoczy się z Bogiem i odnawia relacje z drugim człowiekiem. W tej przestrzeni życia Kościoła szczególne miejsce przypada charyzmatom.

Zagadnienie charyzmatów obecne jest w całym życiu Kościoła, począwszy od Pięćdziesiątnicy, będącej szczególną manifestacją działania Ducha Świętego. Natomiast od strony teologicznej szczególne zainteresowanie charyzmatami widzimy od Soboru Watykańskiego II. Sobór ten, określany mianem duszpasterskiego, dokonał głębokiej refleksji nad życiem i posłannictwem Kościoła w czasach współczesnych. Zwrócił przy tym szczególną uwagę na zaangażowanie wszystkich wiernych w budowę Kościoła i jego misję głoszenia Dobrej Nowiny. Podkreślił przy tym powszechność powołania do świętości wszystkich należących do wspólnoty Kościoła.

W Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* czytamy: „Kiedy zaś dopełniło się dzieło, którego wykonanie Ojciec powierzył Synowi na ziemi, zesłany został w dzień Zielonych Świąt Duch Święty, aby Kościół ustawicznie uświęcał i aby w ten sposób wierzący mieli przez Chrystusa w Duchu dostęp do Ojca. On to właśnie jest Duchem życia, czyli źródłem wody tryskającej na żywot wieczny; przez Niego Ojciec ożywia

ludzi umarłych na skutek grzechu [...]. Duch mieszka w Kościele, a także w sercach wiernych jak w świątyni; w nich przemawia i daje świadectwo przybrania za synów prowadząc Kościół do wszelkiej prawdy i jednocząc we wspólnocie i w posłudze, uposaża go w rozmaite dary hierarchiczne i charyzmatyczne, i przy ich pomocy kieruje oraz owocami swoimi go przyozdabia. Mocą Ewangelii utrzymuje Kościół w ciągłej młodości, ustawicznie go odnawia i do doskonałego zjednoczenia z Oblubieńcem prowadzi. [...] Tak to cały Kościół okazuje się jako lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (KK, n. 4). Z powyższego tekstu jasno wynika, że charyzmaty przynależą w sposób ścisły do struktury Kościoła. Sobór wskazuje na ich trzy zasadnicze elementy: 1) charyzmaty towarzyszą hierarchii w prowadzeniu Kościoła; 2) utrzymują Kościół w ciągłej młodości; 3) prowadzą do jedności w Chrystusie.

Charyzmaty są więc darami udzielanymi w Kościele i dla dobra Kościoła. Spoglądając zaś na historię zbawienia, w którą wpisuje się historia świata, należy podkreślić, że charyzmaty są odpowiedzią Ducha Świętego na pojawiające się znaki czasu. Duch Święty obdarza nimi wiernych i cały Kościół po to, by w świetle Ewangelii mogli odpowiedzieć na jawiące się w świecie i Kościele trudności, kryzysy, rozłamy czy prześladowania.

Warto w tym kontekście zaznaczyć, że zarówno przed, jak i po Soborze Watykańskim II powstało wiele zrzeżeń kościelnych, które do dziś stanowią niezwykle cenne bogactwo dla odnowy Kościoła i dla – jak to zaznacza papież Franciszek – pilnego „duszpasterskiego i misyjnego nawrócenia całego życia kościelnego” (zob. EG, n. 25). Kościół Chrystusowy, który w działaniach duszpasterskich opiera się zwykle na tradycyjnych wspólnotach oraz instytutach życia konsekrowanego i stowarzyszeniach życia apostołskiego, zostaje wzbogacony w ten sposób o nowe charyzmaty w postaci zrzeżeń wiernych, ruchów kościelnych i nowych wspólnot. Ewangeliczna świeżość nowych „ruchów” jest tym, co odróżnia je od już istniejących wspólnot kościelnych. W praktyce objawia się ona niezwykle dynamicznym dynamizmem połączonym z radością przeżywania życia chrześcijańskiego we wszystkich jego aspektach. Wyrazem tego jest m.in. zrzeczenie się wiernych poprzez dzielenie się wiarą czy też współdzielenie życia. W ten sposób zostaje wyakcentowana tajemnica komunii, która z kolei stanowi podstawę misji. W tym sensie zrzeczenia kościelne, obdarzone charyzmatem jedności, służą „ogólnemu apostołstwu Kościoła” (IE, n. 2).

Nowo powstałe zrzeczenia wiernych, ruchy kościelne i nowe wspólnoty proponują przede wszystkim odnowione formy pójścia za Chrystusem.

Podkreśla się w nich konieczność nieustannego pogłębiania *communio cum Deo* oraz *communio fidelium*. W takich zrzesczeniach, w zależności od różnorodności charyzmatów, mogą uczestniczyć wierni żyjący w różnych stanach (świeccy, kapłani, osoby konsekrowane). Dzięki temu zostaje ukazane niezwykle bogactwo komunii kościelnej. Obecność takich dzieł stanowi istotne świadectwo dla życia Kościoła i realizacji jego misji w świecie. Wszystko to pokazuje, że Kościół nie rośnie przez prozelityzm – jak często próbuje się mówić – ale „przez przyciąganie”, poprzez świadectwo osobiste wiernych i wspólnot tworzących jego Mistyczne Ciało (por. IE, n. 2).

3. Zagrożenia

Uznanie autentyczności charyzmatu nie zawsze jest zadaniem łatwym, ale jest to powinność, do której zobowiązani są pasterze. Wierni mają bowiem „prawo to tego, by otrzymać od swoich Pasterzy zapewnienie o autentyczności charyzmatów i wiarygodności tych, którzy zostali nimi obdarzeni” (IE, n. 17). W tym celu władze Kościoła powinny być świadome rzeczywistej nieprzewidywalności charyzmatów wzbudzanych przez Ducha Świętego i oceniać ich znaczenie według reguły wiary, w perspektywie budowania Kościoła (por. IE, n. 17). Jest to proces, który rozciąga się w czasie i wymaga odpowiednich etapów potwierdzenia, poprzez poważne rozeznanie, aż do kościelnego uznania autentyczności charyzmatu. Zrzeszenie wiernych, które rodzi się z charyzmatu, także musi mieć odpowiedni czas na doświadczenie i okrzepnięcie, wykraczający poza entuzjazm początków, a pozwalający na uzyskanie pewnej trwałości. Na całej drodze weryfikacji władze Kościoła powinny życzliwie towarzyszyć nowo powstałemu zrzeszeniu. Chodzi o to, by nigdy nie zabrakło mu towarzyszenia ze strony pasterzy, ponieważ w Kościele nigdy nie powinno brakować ojcowskiego podejścia tych, którzy są namiestnikami Dobrego Pasterza, którego troskliwa miłość nigdy nie przestaje być obecna we wspólnocie.

Mając na uwadze pewne trudności, a nawet zagrożenia związane z brakiem właściwego rozeznania charyzmatów czy też subiektywną ich interpretacją, wskażemy te obszary, które mogą doprowadzić do sytuacji, w której charyzmaty zamiast budować wspólnotę Kościoła, mogą ją osłabiać, a nawet przyczyniać się do braku jedności i rozłamów. Zagrożenia te mają charakter wewnętrzny jak i zewnętrzny. Do zewnętrznych zagrożeń możemy zaliczyć pokusę nadmiernej autonomii oraz pokusę hermetyzmu. Natomiast gdy idzie o zagrożenia wewnętrzne, należy wymienić: pokusę subiektywizmu, sentymentalizmu oraz wybiórczości.

Pokusa nadmiernej autonomii. Dary charyzmatyczne są z jednej strony dane całemu Kościołowi, z drugiej zaś dynamika tych darów powinna być realizowana w służbie konkretnej diecezji, która jest „częścią Ludu Bożego, powierzona pasterskiej pieczy biskupa współpracującego z prezbiterium” (IE, n. 21). Niebezpieczeństwem jest utożsamianie się z Kościołem powszechnym z jednoczesnym brakiem więzi z Kościołem partykularnym. Mamy tu do czynienia z pewnego rodzaju indywidualizmem polegającym na braku posłuszeństwa hierarchii i łączności ze wspólnotą lokalną. Jest to zatem zbyt daleko idąca autonomia, która prowadzi w konsekwencji do zaniku zmysłu Kościoła wyrażonego w określeniu *sentire cum Ecclesia*. W tym kontekście warto przypomnieć miejsce życia konsekrowanego, które nie jest przecież formą zewnętrzną lub niezależną od życia Kościoła lokalnego, ale stanowi jedyny w swoim rodzaju, naznaczony ewangelicznym radykalizmem, sposób bogatej w szczególne dary obecności wewnątrz Kościoła. Tradycyjna instytucja egzempcji, odnosząca się do wielu instytutów życia konsekrowanego (IE, n. 21), nie oznacza przestrzeni jakiegóż abstrakcyjnej nadterytorialności ani też źle rozumianej autonomii, a raczej głębszą interakcję pomiędzy wymiarem powszechnym a partykularnym Kościoła (IE, n. 21). Analogicznie, nowe instytuty charyzmatyczne, jeśli posiadają charakter powszechny, nie powinny uważać siebie za całkowicie autonomiczne w stosunku do Kościoła partykularnego, a raczej powinny go ubogacać i służyć mu swoim szczególnym charakterem wykraczającym poza granicę jednej diecezji.

Pokusa hermetyzmu. Każdy charyzmat niesie ze sobą pewien ładunek nowości, który jest odpowiedzią na konkretny znak czasu. Brak właściwego rozeznania i ukierunkowania otrzymanego daru może przyczynić się do powstania wspólnoty, która zamiast podejmować wyzwania zgodnie z otrzymanym charyzmatem, zaczyna tworzyć przestrzeń zamkniętą. Brak otwartości na inne wspólnoty i brak zaangażowania w budowę jedności owocuje różnego rodzaju napięciami i prowadzi w ostateczności do znamion sekty, która uważa siebie za jedyną wspólnotę „oferującą prawdziwą drogę zbawienia”.

Pokusa subiektywizmu. Choć dary charyzmatyczne są udzielane dla dobra wspólnoty, to istnieje pokusa przedkładania darów osobistych nad wspólnotowe. Może się to objawiać w samozwańczym powołaniu do reformowania wszystkich bez odniesienia do własnej osoby. Subiektywna interpretacja bez odniesienia do Pisma Świętego, Tradycji Kościoła

oraz Nauczycielskiego Urzędu może doprowadzić do braku jedności we wspólnocie Kościoła, a nawet do rozłamu wspólnoty.

Pokusa sentymentalizmu. Niewłaściwie realizowane charyzmaty i dary Ducha Świętego mogą przyczynić się do tworzenia wspólnoty, w której element emocjonalno-przeżyciowy zaczyna dominować nad „zwykłym”, codziennym i systematycznym rozwojem wiary. Podążanie za coraz to nowszymi wrażeniami i przeżyciami na modlitwie sprzyja postawie pewnego egalitaryzmu. Może dojść do sytuacji, gdy osoby zamiast budować swoją duchowość na modlitwie, słowie Bożym i sakramentach, będą koncentrować się na doznaniach emocjonalnych i atmosferze panującej we wspólnocie. Sentymentalizm przyczynia się bardzo często do zaniedbywania systematycznego wysiłku pracy na sobą, a w konsekwencji, z powodu braku doświadczalnych doznań, do porzucenia drogi wiary.

Pokusa wybiórczości. Pokusa ta polega na selektywnym podchodzeniu do charyzmatów. Może to objawiać się w korzystaniu z tego, „co jest przyjemne i wygodne” w danym charyzmacie, natomiast rezygnacji z tego, co jest wymagające. Charyzmat jako dar niesie w sobie zawsze pewne zadanie, związane z jego aktualizacją. Wymaga to wysiłku związanego często z poświęceniem i rezygnacją z siebie. Pokusa zaistnienia, chęć „bycia gwiazdą” powoduje, że bardziej zwraca się uwagę na efekt końcowy niż na proces do niego prowadzący. Owo selektywne przyjmowanie i realizacja charyzmatów może mieć miejsce w różnego rodzaju wspólnotach, stowarzyszeniach, a nawet w instytutach życia konsekrowanego. Choć wszyscy związani są tym samym charyzmatem, to jednak istnieje podział co do obowiązków wynikających z jego realizacji. Pokusa selektywności może doprowadzić do tego, że wiele osób będzie chciało podejmować zadania bezpośrednio związane z przekazywaniem Ewangelii, a nikt nie będzie chciał być na tzw. zapleczu, uważając je za coś gorszego. W konsekwencji wybiórczość oparta na selektywizmie może doprowadzić do niebezpiecznie niezdrowej rywalizacji.

4. Kryteria rozeznawania

Podejmując się zadania, jakim jest rozeznawanie charyzmatów, należy wyjść od fundamentalnej prawdy, że żaden charyzmat nie jest zwolniony z obowiązku zachowywania łączności z pasterzami Kościoła i posłuszeństwa wobec nich (por. ChL, n. 24). Pasterze bowiem są powołani do tego, by nie gasić Ducha, lecz zachowywać to, co dobre, tak by wszystkie charyzmaty w swojej różnorodności i komplementarności współdziałały na rzecz dobra

wspólnego (por. KK, n. 30)⁷. Kościół zatem w swojej głębokiej refleksji nad charyzmatami określił pewne normy dotyczące rozpoznawania prawdziwości charyzmatu. Zostały one zawarte m.in. w wytycznych co do wzajemnych stosunków między biskupami i zakonnikami w Kościele *Mutuae relationes* oraz w Liście Kongregacji Nauki Wiary *Iuvenescit Ecclesia* do biskupów Kościoła katolickiego na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła z roku 2016.

Dokumenty te podając cechy prawdziwości charyzmatu zaznaczają, że wszelki charyzmat niesie ze sobą pewien ładunek prawdziwej nowości w duchowym życiu Kościoła oraz szczególnej przedsiębiorczości, która może niekiedy wydawać się otoczeniu nawet niewygodna i budzić trudności w realizacji. Przyjmowanie charyzmatów wymaga więc przede wszystkim postawy wierności wobec nauczania Jezusa Chrystusa, uległości Duchowi Świętemu oraz pragnienia włączenia się w zadania Kościoła. Zewnętrznym tego przejawem jest posłuszeństwo wobec hierarchii, stałość w poświęceniu innym oraz pokora w znoszeniu przeciwności (por. MR, n. 12)⁸.

Niezwykle ważna staje się dziś wierność otrzymanym charyzmatom. Postawę tę Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis* określa mianem wytrwałej gotowości „królewskiej służby” (por. RH, n. 21)⁹. Stąd też płynie zobowiązanie do nieprzerwanej współpracy z łaską Bożą, by dar ten zachowywać i nieustannie pielęgnować¹⁰. Dojrzałe człowieczeństwo odznacza się realizacją daru wolności, który otrzymaliśmy od Stwórcy, gdy powołał do istnienia człowieka na swój obraz i podobieństwo. Postawa wierności zakłada przede wszystkim wierność wobec łaski powołania i otrzymanych wraz z nią charyzmatów¹¹. W kontekście każdego powołania w postawie tej można wyróżnić pewne obszary, które dla wszystkich realizujących swoje powołanie w Kościele powinny stać się priorytetowe. Na pierwszym miejscu należy postawić wierność wobec samego Boga, który jest dawcą wszelkich łask. Następnym obszarem

⁷ Por. H. Pottmeyer, *Dialog jako wzorzec komunikacji eklezjalnej*, w: *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, Poznań 2004 (*Kolekcja Communio*, t. 16), s. 273–280.

⁸ Wytyczne co do wzajemnych stosunków między biskupami i zakonnikami w Kościele *Mutuae relationes*, Kraków 2003.

⁹ Jan Paweł II, Encyklika o Odkupicielu człowieka *Redemptor hominis*, Kraków 1979.

¹⁰ Por. J. Kiciński, *Boże wezwanie i odpowiedź człowieka na dar powołania. Proces duchowego rozeznawania powołania*, AtK, 160(2013), z.1(623), s. 97–106; tenże, *Rola Słowa Bożego w życiu człowieka*, „Poznańskie Zeszyty Humanistyczne”, 11(2008), s. 37–46.

¹¹ Por. J. Wątroba, *Permanenta formacja kapłanów*, Częstochowa 1999, s. 74–76.

wierności jest wierność wobec Kościoła. W nim bowiem każda osoba wierząca znajduje właściwą przestrzeń do realizacji swojego powołania i wypełniania określonej misji. Kolejnym aspektem wierności jest wierność wobec swojego powołania. Wiąże się ona z radosną odpowiedzią na dar Boży i nieustannym pragnieniem wypełniania Jego woli¹².

Kryteria rozeznawania darów charyzmatycznych na podstawie Listu Kongregacji Nauki Wiary *Iuvenescit Ecclesia*:

1) Prymat powołania każdego chrześcijanina do świętości. Wszelka rzeczywistość, rodząca się z uczestnictwa w prawdziwym charyzmacie, zawsze powinna być narzędziem służącym świętości w Kościele, a zatem pomnażaniu miłości i prawdziwemu dążeniu do doskonałości miłości (IE, n. 18).

2) Zaangażowanie w misyjne głoszenie Ewangelii. Prawdziwe charyzmaty są to „dary Ducha włączone w ciało Kościoła, skierowane ku centrum, którym jest Chrystus, skąd się rozchodzą jako bodziec dla ewangelizacji” (IE, n. 18). W ten sposób powinny one urzeczywistniać „zgodność z apostołskim celem Kościoła”, ukazując wyraźnie „zaangażowanie misyjne stając się w coraz większym stopniu podmiotem nowej ewangelizacji” (IE, n. 18).

3) Wyznanie wiary katolickiej. Przeżywanie charyzmatu powinno być przestrzenią wychowania do wiary „wyrażającej się w tym, że przyjęcie i przepowiadanie prawdy o Chrystusie, Kościele i człowieku odbywa się zgodnie z jej autentyczną interpretacją Nauczycielskiego Urzędu Kościoła”; dlatego trzeba unikać wykraczania „poza naukę Kościoła i wspólnotę kościelną”; gdyż jeśli „nie trwamy w nich, nie jesteśmy zjednoczeni z Bogiem Jezusa Chrystusa (por. 2J 1, 9)” (IE, n. 18).

4) Świadectwo rzeczywistej komunii z całym Kościołem. Wiąże się z tym „synowskie odniesienie do papieża, który jest trwałym i widzialnym źródłem jedności Kościoła powszechnego, i do biskupa, będącego widzialnym źródłem i fundamentem jedności Kościoła partykularnego” (IE, n. 18). Z tego zaś wynika okazywanie „lojalnej gotowości do przyjmowania ich nauki i pasterskich zaleceń”, jak również „gotowości uczestniczenia w przedsięwzięciach i działaniach Kościoła zarówno na szczeblu lokalnym, jak krajowym i międzynarodowym; zaangażowanie w dziedzinie katechezy i pedagogiczne umiejętności w wychowywaniu chrześcijan” (IE, n. 18).

¹² Por. J. Kiciński, *Wiara – źródłem wierności i wiarygodności osoby konsekrowanej*, „Życie Konsekrowane”, 2013, nr 1, s. 27–37.

5) Uznanie i szacunek dla wzajemnej komplementarności innych komponentów charyzmatycznych w Kościele. Z tego wypływa wzajemna gotowość do współpracy. W istocie, „jasnym znakiem autentyczności jakiegoś charyzmatu jest jego eklezjalność, jego zdolność do harmonijnego włączenia się w życie świętego Ludu Bożego dla dobra wszystkich. Autentyczna nowość wzbudzona przez Ducha nie potrzebuje rzucać cienia na inne duchowości i dary, aby potwierdzić samą siebie” (IE, n. 18).

6) Akceptacja czasu próby w rozpoznawaniu charyzmatów. Ze względu na to, że dar charyzmatyczny może nieść ze sobą „pewien ładunek nowości w duchowym życiu Kościoła, która na początku może wydawać się niewygodna”, kryterium jego autentyczności będzie objawiać się w postaci „pokory w znoszeniu przeciwności. Właściwe zaś porównywanie autentycznego charyzmatu z nowymi aspektami rzeczywistości i z utrapieniami ducha wnosi pewien stały, historyczny związek charyzmatu z Krzyżem” (IE, n. 18). Pojawienie się ewentualnych napięć wymaga od wszystkich postawy większej miłości, dla dobra wspólnoty i coraz głębszej jedności eklezjalnej.

7) Obecność darów duchowych takich jak miłość, radość, pokój i człowieczeństwo (por. Ga 5, 22); „gorliwe życie życiem Kościoła”, większe i żywe zaangażowanie w „słuchanie i rozważanie Słowa Bożego”; „ożywienie umiłowania modlitwy, kontemplacji, życia liturgicznego i sakramentalnego; działalność na rzecz wzrostu powołań do chrześcijańskiego małżeństwa, do sakramentalnego kapłaństwa i do życia konsekrowanego” (IE, n. 18).

8) Wymiar społeczny ewangelizacji. Należy zauważyć, że ożywiana miłością „kerygma posiada nieuchronnie treść społeczną: w samym sercu Ewangelii znajduje się życie wspólnotowe i zaangażowanie się na rzecz innych”. W tym kryterium rozeznawania, które nie odnosi się jedynie do świeckich form życia w Kościele, podkreśla się nie tylko konieczność bycia „żywym świadectwem uczestnictwa i solidarności”, ale także sprzyjania „umacnianiu w nim zasad sprawiedliwości i braterstwa”. Ważne jest pod tym względem „pobudzenie do chrześcijańskiej obecności w różnych środowiskach społecznych i udział w organizowaniu i animacji dzieł charytatywnych, kulturalnych i duchowych; duch wyrzeczenia i powrót do ewangelicznego ubóstwa, jako do źródła miłości wszystkich ludzi”. Decydującą rolę ma tutaj odniesienie do społecznego nauczania Kościoła, które kładzie szczególny nacisk na troskę o najbardziej potrzebujących. „Z naszej wiary w Chrystusa, który stał się ubogim, będąc zawsze blisko

ubogich i wykluczonych, wypływa troska o integralny rozwój osób najbardziej opuszczonych przez społeczeństwo”, której nie może zabraknąć w prawdziwej wspólnotcie kościelnej (zob. IE, n. 18).

* * *

By móc realizować w Kościele otrzymane charyzmaty, czy to w życiu świeckim, czy kapłańskim, czy konsekrowanym, należy uwzględnić konieczność nieustannej formacji, która pozwala nie tylko zdobywać i pogłębiać wiedzę, ale też wzrastać w dojrzałości chrześcijańskiej. W ramach wspólnoty Kościoła powinna to być integralna formacja do życia w jedności. Ona to przyczynia się do właściwego ukierunkowania charyzmatów, celem tworzenia autentycznej wspólnoty kościelnej¹³, która „ma upodobanie w Prawie Pana i nad Jego Prawem rozmyśla dniem i nocą. Jest jak drzewo zasadzone nad płynącą wodą, które wydaje owoc w swoim czasie” (Ps 1). W takiej wspólnotcie charyzmaty są „jak ziarnko gorczycy; gdy się je wsiewa w ziemię, jest najmniejsze ze wszystkich nasion na ziemi. Lecz wsiane wyrasta i staje się większe od jarzyn; wypuszcza wielkie gałęzie, tak że ptaki powietrzne gnieźdzą się w jego cieniu”. Wszystkim posługującym różnymi charyzmatami we wspólnotcie Kościoła powinno więc zależeć na tym, by tworzyć wspólnoty przeżywania wiary żywej, które stają się domem, gdzie każdy zabłąkany znajdzie schronienie. W takich wspólnotach wierni mogą otrzymać inspirację do podejmowania określonych zadań, wynikających z porządku łaski Bożej, darów i charyzmatów.

Dopowiedzenie

„Kiedy wielkie moje pragnienia zaczęły się stawać dla mnie męczącym, otwarłam listy świętego Pawła, aby znaleźć jakąś odpowiedź. Przypadkowo wzrok mój padł na dwunasty i trzynasty rozdział Pierwszego Listu do Koryntian. Przeczytałam najpierw, że nie wszyscy mogą być apostołami, nie wszyscy prorokami, nie wszyscy nauczycielami, oraz że Kościół składa się z różnych członków i że oko nie może być równocześnie ręką. Odpowiedź była wprawdzie jasna, nie taka jednak, aby ukoić moje tęsknoty i wlać we mnie pokój.

Nie zniechęcając się czytałam dalej i natrafiłam na zdanie, które podniosło mnie na duchu: „Starajcie się o większe dary. Ja zaś wskażę wam drogę jeszcze doskonalszą”. Apostoł wyjaśnia, że największe nawet dary niczym są bez miłości i że miłość jest najlepszą drogą bezpiecznie prowadzącą do Boga. Wtedy wreszcie znalazłam pokój. Gdy zastanawiałam się nad mistycznym ciałem Kościoła, nie od-

¹³ Por. L. Scheffczyk, *Sensus fidelium. Świadectwo podtrzymywane przez wspólnotę, w: Osoba we wspólnotcie. Kościół Chrystusowy*, s. 321–323.

najdywałam siebie w żadnym spośród opisanych przez Pawła członków, albo raczej pragnęłam się odnaleźć we wszystkich. I oto miłość ukazała mi się jako istota mego powołania. Zrozumiałam, że jeśli Kościół jest ciałem złożonym z wielu członków, to nie brak w nim członka najbardziej szlachetnego i koniecznego; zrozumiałam, że Kościół ma serce i że to serce pała gorącą miłością. Zrozumiałam, że jedynie miłość porusza członki Kościoła i że gdyby ona wygasła, apostołowie nie głosiliby już Ewangelii, męczennicy nie przelewaliby już krwi. Zobaczyłam i zrozumiałam, że miłość zawiera w sobie wszystkie powołania, że miłość jest wszystkim, obejmuje wszystkie czasy i miejsca; słowem, miłość jest wieczna. Wtedy to w uniesieniu duszy zawołałam z największą radością: O Jezu, moja Miłości, nareszcie znalazłam moje powołanie: moim powołaniem jest miłość. O tak, znalazłam już swe własne miejsce w Kościele; miejsce to wyznały mi Ty, Boże mój. W sercu Kościoła, mojej Matki, ja będę miłością. W ten sposób będę wszystkim i urzeczywistni się moje pragnienie”.

(Fragment autobiografii św. Teresy od Dzieciątka Jezus)

STRESZCZENIE

Istotne dziś w Kościele jest umiejętne przyjmowanie charyzmatów, zarówno przez tych, którzy je otrzymują, jak i przez ogół wiernych. W nich objawia się łaska zapewniająca apostołską żywotność i świętość całemu Kościołowi. Zawsze należy się starać o właściwe rozpoznanie danego charyzmatu. Różnorodność darów charyzmatycznych we wspólnocie Kościoła przyczynia się do szerzenia Ewangelii w świecie. Kościół jednak w swojej mądrości, podejmując refleksję nad charyzmatami, określił normy dotyczące rozpoznawania prawdziwości charyzmatu celem uniknięcia nadinterpretacji charyzmatów. By móc zatem realizować w Kościele otrzymane charyzmaty, należy uwzględnić konieczność nieustannej formacji, która pozwala nie tylko zdobywać i pogłębiać wiedzę, ale też wzrastać w dojrzałości chrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: Kościół, charyzmaty, rozeznawanie, wierność, formacja.

SUMMARY

Nowadays, the important issue in the Church is welcoming charisms by those who receive them and by the whole community of the faithful. The charisms are where the mercy and grace, that provide the apostolic vitality and the holiness of the entire Church, appear. One should always try to recognise the charism properly. The diversity of charismatic gifts in the Church community contributes to widen the Gospels to the world. However; the Church, in its wisdom, reflecting on charisms, determines the rules on recognising the genuineness of the charism due to avoid overinterpretation of charisms. In order to be able to realise given charisms in the Church, one should consider the necessary of the persistent unit that lets not only gain and extend the knowledge; but also grow in a Christian maturity.

Key words: Church, charisms, understanding, faithfulness, unit.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (21 XI 1964), w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 1982.
- Paweł VI, Adhortacja apostolska o ewangelizacji w świecie współczesnym *Evangelii nuntiandi* (8 XII 1975), Wrocław 2001.
- Jan Paweł II, Encyklika o Odkupicielu człowieka *Redemptor hominis* (4 III 1979), Kraków 1979.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie *Christifideles laici* (30 XII 1988), Wrocław 1988.
- Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte* na zakończenie Wielkiego Jubileuszu Roku 2000 (6 I 2001).
- Franciszek, pap., Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie *Evangelii gaudium* (24 XI 2013), Kraków 2014.
- Kongregacja Nauki Wiary, List *Iuvenescit Ecclesia* [...] na temat relacji między darami hierarchicznymi a charyzmatycznymi dla życia i misji Kościoła (15 V 2016), <https://episkopat.pl/relacja-miedzy-darami-hierarchicznymi-a-charyzmatycznymi-list-kongregacji-nauki-wiary/> [15.12.2018].
- Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich oraz Kongregacja Biskupów, Wytyczne co do wzajemnych stosunków między biskupami i zakonnikami w Kościele *Mutuae relationes* (14 V 1978), Kraków 2003.
- Kiciński J., *Boże wezwanie i odpowiedź człowieka na dar powołania. Proces duchowego rozeznawania powołania*, AtK, 160(2013), z. 1(623), s. 97–106.
- Kiciński J., *Duchowość misji współdzielonej. Studium w świetle współczesnego Magisterium Kościoła*, Wrocław 2013.
- Kiciński J., *Rola Słowa Bożego w życiu człowieka*, „Poznańskie Zeszyty Humanistyczne”, 11(2008), s. 37–46.
- Kiciński J., *Wiara – źródłem wierności i wiarygodności osoby konsekrowanej*, „Życie Konsekrowane”, 2013, nr 1, s. 27–37.
- Parzyszek C., *Nowa ewangelizacja*, Ząbki 2010.
- Podstawy misji współdzielonej*, w: *Działać z drugimi*, Warszawa 2008.
- Pottmeyer H., *Dialog jako wzorzec komunikacji eklezjalnej*, w: *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, Poznań 2004, s. 273–280 (*Kolekcja Communio*, t. 16).
- Scheffczyk L., *Sensus fidelium. Świadectwo podtrzymywane przez wspólnotę*, w: *Osoba we wspólnocie. Kościół Chrystusowy*, Poznań 2004, s. 308–323 (*Kolekcja Communio*, t. 16).
- Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, Kraków 1996.
- Wątroba J., *Permanentna formacja kapłanów*, Częstochowa 1999.

KS. CZESŁAW JÓZEF PARZYSZEK SAC

**ŚWIĘTY JÓZEF
WZOREM BLISKIEJ RELACJI Z CHRYSYTEM
W ŻYCIU OSÓB KONSEKROWANYCH**

Wyżyny świętości człowiek jest w stanie osiągnąć jedynie przez ściśle obcowanie z Bogiem, który w ten sposób objawia swoją obecność, stając się towarzyszem i główną postacią życia każdego, kto pragnie doświadczyć Jego bliskości i tą bliskością żyć¹. Zaś „obecność Boga jest wyrazem Jego pragnienia przemawiania do stworzeń, jest objawieniem Jego bliskości i współuczestnictwa w życiu Jego miłości do ludzi”². Bez tej bliskiej relacji z Bogiem rozwój życia duchowego nie będzie ulegał postępowi we właściwym kierunku. Jest to swoisty rodzaj zaproszenia do bliskiego obcowania z Bogiem skierowany do wszystkich chcących zawierzyć swoje życie miłującemu Ojcu, a szczególnie do tych, którzy całkowicie poświęcają się Mu na służbę, czyli do osób życia konsekrowanego, ponieważ to właśnie one, jako obecne w samym sercu Kościoła, stanowią element o decydującym znaczeniu dla jego misji, ukazując, że ich życie jest na trwałe zakorzenione w Chrystusie oraz wskazując, że życie konsekrowane jest domem i szkołą komunii³.

CZESŁAW JÓZEF PARZYSZEK SAC – prof. dr hab., wykładowca Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, 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. Autor książek, wielu artykułów naukowych i popularnonaukowych.

¹ Por. J. Castelano, *Duchowość świętej Teresy od Jezusa*, cz. 4: *Doświadczenie tajemnicy Boga*, „Zeszyty Karmelitańskie”, 2011, z. 2(55), s. 61–62.

² Tamże, s. 62.

³ Por. W. Irek, *Świętymi bądźcie*, „Zeszyty Karmelitańskie”, 2011, z. 2(55), s. 25.

Taką postawę w swojej ziemskiej egzystencji przyjął św. Józef, ucząc się owej bliskości od Jezusa. W swojej decyzji nie zawiódł się, gdyż świętość, jaką osiągnął, była i jest wzorem dla wszystkich, którzy chcą budować bliską relację z Synem Bożym, doświadczając Jego obecności w każdej chwili swojego życia. Stąd w niniejszym artykule zostanie opisana bliska relacja Józefa do Jezusa oraz sposób, w jaki ten nazaretański patriarcha służył Bogu, co w pierwszym rzędzie może służyć w tym aspekcie osobom konsekrowanym w realizowaniu swojego powołania, stanowiąc wzór do naśladowania.

Święty Józef – człowiekiem Jezusowi najbliższym

Gdy pochylamy się nad postacią św. Józefa, małżonka Maryi, myśli kierują się zawsze w stronę Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, którego ten chwalebny patriarcha był opiekunem. Postać św. Józefa jest ściśle związana z drugą Osobą Boską. To Syn Boży nadaje wysoką rangę skromnemu Józefowi. Tylko przy Jezusie staje się on kimś więcej niż tylko potomkiem króla Dawida⁴. Bóg jednak pragnie uprzywilejować go jeszcze innym tytułem, którego nie dostąpił i nie dostąpi żaden z ludzi. Józef ma się stać przybranym ojcem Jezusa na ziemi. W ten oto sposób „Ojciec prawdziwie daje Józefowi wyjątkowy autorytet⁵, jak nikomu innemu, gdyż mu ufa, ma w nim upodobanie”⁶. Św. Józef jednak, w swojej wielkiej pokorze, zamierzał oddalić Maryję od siebie, jak czytamy w Ewangelii według św. Mateusza: „Mąż Jej Józef, który był człowiekiem sprawiedliwym i nie chciał narazić Jej na zniesławienie, zamierzał oddalić Ją potajemnie” (Mt 1, 19).

Taką postawę dyktuje św. Józefowi wielka miłość do Maryi i szacunek wobec woli Bożej, dlatego podejmuje decyzję, aby zwrócić wolność Maryi, i to w jak największej dyskrecji, ponieważ nade wszystko pragnie pełnić wolę Boga, chociaż Bóg postanowił inaczej, co mu uświadomił

⁴ Por. M.-D. Philippe, *Tajemnica św. Józefa*, Warszawa 2011, s. 17.

⁵ Autor termin „autorytet w odniesieniu” rozumie tutaj jako zgodę, „aby być autorytetem jako mąż i ojciec, ale w zubożonej miłości nadprzyrodzonej i ludzkiej, nie mając żadnych praw. Józef, jako ubogi, ma nadzwyczajny autorytet, dzięki czemu z wielkodusznością zachowuje obyczaję samego Boga. Ze względu na swoje ubóstwo i wielkoduszność jest, jako mąż, prawdziwym autorytetem dla Maryi, Tej, która jest arcydziełem stworzenia; jest też, jako ojciec, autorytetem dla Syna Bożego. Ranga autorytetu zależy od tego, dla kogo jest się autorytetem. Być nim dla Syna Bożego to zadanie jedyne i niepowtarzalne, upodabniające do autorytetu Ojca, który jest w niebie”. – Philippe, *Tajemnica św. Józefa*, s. 28.

⁶ Tamże.

„anioł Pański”. Oto św. Józef otrzymuje swoje zwiastowanie⁷. Tak relacjonuje to znów św. Mateusz: „Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki, albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło. Porodzi Syna, któremu nadasz imię Jezus, On bowiem zbawi swój lud od jego grzechów. [...] Zbudziwszy się ze snu, Józef uczynił tak, jak mu polecił anioł Pański: wziął swoją Małżonkę do siebie, lecz nie zbliżał się do Niej, aż porodziła Syna, któremu nadał imię Jezus” (Mt 1, 20–21.24–25). To – analogiczne do Maryjnego (por. Łk 1, 31) – „nadasz (Mu) imię Jezus” jest niezwykle ważne i wymowne, bowiem oznacza – zgodnie z całą tradycją semicką – przekazanie Józefowi władzy (tym razem ojcowskiej) nad Jezusem, Synem Bożym, poczętym „z Ducha Świętego”. Propozycja jest zatem przeogromna, wprost oszałamiająca, mogąca wywołać jedynie przestрах i zdumienie. Tymczasem Józef decyduje się bez wahania oddać całe swe dalsze życie „sprawie Bożej”⁸.

Ten pokorny sługa Boży „wszystko oddał Bogu, a Bóg odplacił mu stokrotnie. Św. Józef wybrał Maryję na swoją żonę, a Bóg daje mu za małżonkę Tę, która porodzi Zbawiciela; a jeśli wszystko, co należy do Maryi, należy także do niego, to również owoc Jej łona do niego należy. Przez Maryję Bóg mu daje swojego umiłowanego Syna, by był także jego Synem. Stąd Maryja, żona Józefa, może mu dać swojego Syna tylko po to, by był jego Synem. Wszystko, co Maryja otrzymała od Ojca, daje św. Józefowi. Tak wyraża się głęboki zamysł Ojca względem Niej, inaczej nie połączyłby Jej ze św. Józefem, jako małżonkiem”⁹.

W ten oto sposób św. Józef przyjmując na nowo Maryję, swą małżonkę, do siebie, przyjmuje także Tego, którego Ona nosi w swoim łonie, będącego tym, który począł się w Niej z Ducha Świętego (por. Mt 1, 20). Przyjmuje samego Syna Bożego godząc się na zostanie Jego ziemskim opiekunem. Józef wypełniając Boże polecenie dane mu przez anioła, bierze na siebie jednocześnie brzemień odpowiedzialności, jako męża Bożej Rodzicielki i jako ojca Syna Bożego. Dla sprostania temu zadaniu, Bóg obdarza Józefa niezbędnymi ku temu łaskami. Oprócz tego daje mu coś więcej, a mianowicie obdarza go możliwością bezpośredniego obcowania z samym Bogiem w osobie Jezusa Chrystusa.

⁷ Por. tamże, s. 24–25.

⁸ L. Balter, *Cicha obecność Józefa*, ComP, 25(2005), nr 1(145), s. 58.

⁹ Philippe, *Tajemnica św. Józefa*, s. 27.

Choć na początku dla samego św. Józefa jest to łaska niewyobrażalna, której czuje się niegodny, to jednak po interwencji anioła Pańskiego przyjmuje ten dar i od tej chwili buduje relację opartą na miłości nie tylko z Maryją, ale i z małym Jezusem, Zbawicielem, będącym jeszcze w łonie jego ukochanej Oblubienicy. Ta relacja ma miejsce jeszcze przed zrodzeniem Słowa Wcielonego. Stąd Maryja wiąże tutaj jakby osobliwie ze sobą św. Józefa i Jezusa – będąc pomiędzy nimi pomostem.

Tworząca się więź między Synem Bożym a Jego opiekunem staje się przeogromnym bogactwem dla Józefowej duszy. To, co na początku budziło w św. Józefie trwogę (por. Mt 1, 20), teraz staje się pragnieniem jego pokornego serca. Tym pragnieniem jest Jezus Chrystus, dlatego odpowiadając na dar obecności Jezusa w swoim życiu, Józef „otaczał Jezusa całą naturalną miłością i czułą troskliwością, jaka może się zrodzić w sercu ojca” (RC, n. 21). Co więcej, jak zauważa ks. Bronisław Mokrzycki w swojej książce pt. *Idźcie do Józefa!*, Bóg przyznając św. Józefowi ojcowską władzę nad Jezusem, napełnił go także miłością ojcowską, tą miłością, która ma swoje źródło w Ojcu¹⁰.

Idąc za powyższą myślą można śmiało stwierdzić, że pierwszym i najważniejszym owocem bliskości św. Józefa z Jezusem, zarówno tej ludzkiej jak i tej duchowej, jest miłość Ojca, jaką zostaje obdarzony święty patriarcha, łącząca św. Józefa jako opiekuna z Synem Bożym. Otóż ta miłość zaczyna kształtować życie i postawę św. Józefa, nadaje kierunek, w jakim powinien podążać. Jest drogowskazem, któremu podporządkowuje swoje życie. Tę refleksję potwierdza świadectwo Ewangelii, gdzie można zauważyć pełną miłości troskę o Jezusa Chrystusa i Jego Matkę Maryję w poszczególnych wydarzeniach, które relacjonuje przede wszystkim dwóch ewangelistów, św. Mateusz i św. Łukasz.

W tym kontekście można by tu przytoczyć takie ewangeliczne obrazy, jak chociażby czuła opieka św. Józefa nad brzemienną Maryją w drodze do Betlejem (por. Łk 2, 1) albo troskliwe poszukiwanie miejsca, w którym Maryja mogłaby godnie porodzić Syna Bożego, z rezultatem znalezienia jedynie miejsca w szopie dla zwierząt, co sugeruje tekst z Ewangelii św. Łukasza, który mówi, że Maryja powiła Syna, owinęła w pieluszki i położyła w żłobie, ponieważ nie znalazło się dla nich miejsce w żadnej gospodzie (por. Łk 2, 7). Czy też wydarzenie, kiedy św. Józef usłyszawszy we śnie polecenie od anioła, by zabrał Maryję i nowonarodzonego

¹⁰ Por. B. Mokrzycki, *Idźcie do Józefa!*, Kraków 2009, s. 181.

Jezusa i uchodził do Egiptu, gdyż Dziecięciu zagraża niebezpieczeństwo śmierci (por. Mt 2, 13–15). Józef bez chwili namysłu wypełnia polecenie Bożego posłańca, zaś przynaglany miłością, z troską zabiera się do jego wypełnienia. Św. Józef „nie waha się, nie zastanawia, ale okazuje ślepe wprost posłuszeństwo wysłańcowi z Nieba”¹¹.

Jak widać, całe życie Józefa od tej pory będzie ściśle powiązane z życiem Jezusa i troską o Niego. Innymi słowy, życie św. Józefa staje się całkowicie podporządkowane życiu Jezusa, a także służbie Jezusowi, co „było, w efekcie, służbą miłości. Jako głowa rodziny, pracował przede wszystkim, aby utrzymać swoich najbliższych, czyli Dziecko i Jego Najświętszą Matkę. Taki był plan Boży, któremu św. Józef chętnie się poddał, czyniąc to w sposób całkowicie świadomy”¹².

Oprócz pełnej oddania pracy na rzecz św. Rodziny, Józef był również wychowawcą Jezusa i od niego Jezus „otrzymywał podwójne pożywienie, które pozwalało Mu wzrastać: chleb ludzki i Słowo Boże”¹³. Z pełnym zaangażowaniem i wielką gorliwością, właściwą jedynie tak wielkiemu świętemu, patriarcha z Nazaretu niezłomnie zabiega o jak najlepsze wypełnienie Bożych poleceń. Nie sposób nie zauważyć tu oddania i troski o byt oraz wychowanie Syna Bożego. „Józef był, w tym co ludzkie, nauczycielem Jezusa, obcował z Nim na co dzień z delikatną czułością, troszczył się o Niego z radosnym oddaniem”¹⁴.

Poświęcając całe swoje życie służbie Wcielonemu Bogu, św. Józef czyni siebie, z pełną determinacją, odpowiedzialnym za ojcowskie przekazywanie miłości Wszechmogącego do swojego Syna, za czuwanie nad Nim, za uchronienie Go od śmierci, kiedy Mu ona groziła. To św. Józef wprowadza Jezusa w tok codziennej pracy¹⁵.

Życie św. Józefa stawało się pełne wzniosłości, która przekraczała wszelkie ludzkie granice mocą miłości, którą darzył w swym sercu Boga. To całkowite oddanie swego życia posłudze Synowi Bożemu sprawia w Józefie nieprzeciętną więź z tym niezwykłym Dzieciątkiem. Ileż to razy trzymał małego Jezusa w swych dłoniach, ileż to razy zabiegał dla Niego o pożywienie, chronił, kiedy czyhało gdzieś w pobliżu jakieś zagrożenie.

¹¹ Balter, *Cicha obecność Józefa*, s. 62.

¹² L.M. Herran, *Święty Józef mąż wiary*, Kraków 1999, s. 30.

¹³ A. Doze, *Józef, cień Ojca. Refleksje z duchowości nazaretańskiej*, Kalisz 2006, s. 107.

¹⁴ Herran, *Święty Józef mąż wiary*, s. 57.

¹⁵ Por. Doze, *Józef, cień Ojca*, s. 107.

Św. Józef towarzyszył Jezusowi, kiedy Ten stawiał swoje pierwsze kroki, kiedy pierwszy raz wymawiał pojedyncze słowa, spieszył z pomocą, kiedy się przewrócił, widział jak dorastał, a zwłaszcza kiedy klękał razem z małym Jezusem do modlitwy.

Nie sposób nie powiedzieć, że przez wszystkie lata uczestniczenia św. Józefa w życiu Jezusa dzień po dniu, te wszystkie wydarzenia, z jakimi się spotkał bądź z którymi się zmagał, nie wycisnęły na nim swoistego znamienia. Józef, będąc nauczycielem Syna Bożego w sprawach ludzkich, sam był uczniem Jezusa, od Jego poczęcia, w sprawach duchowych. Przy takim nauczycielu, św. Józef wspina się na wyżyny świętości stając się mistrzem i wzorem życia modlitwy, mistrzem i wzorem życia duchowego.

Jezus, który był obecny obok patriarchy z Nazaretu do końca jego życia, stawał się obecny nie tylko jako zwyczajny członek rodziny towarzyszący mu w codziennych trudach i radościach, ale był coraz bardziej obecny w jego sercu. Jak już wyżej wspomniano, owa obecność przenikała św. Józefa na wskroś, przemieniając jego wnętrze. Stąd należy powiedzieć, że wznosił się na wyżyny Bożej obecności, czyli Bożej miłości, stając się zawsze powiernikiem owej miłości, która była miłością do człowieka, objawiającą się w Słowie Wcielonym.

Nie dziwi więc, że ks. Lucjan Strada, wnikliwy polski józefolog, nie tylko dostrzega niezwykłą relację zachodzącą pomiędzy Ojcem Jezusa a samym Chrystusem Jezusem, jak i wielką tajemnicę, która dokonała się w świętym patriarsze, jednocześnie uzasadniając i uwydatniając fundamenty wzniesłego życia i potęgi miłości do Jezusa, która stała się jego udziałem: „Życie jego, dlatego było tak wzniosłe, że czerpało siłę z Boga-Człowieka, Jezusa Chrystusa. Gdy wstawał rano, pierwsze jego spojrzenie padało na Jezusa. Gdy klękał do modlitwy, modlił się z nim Syn Boży. Gdy przyjmował posiłek – był z nim przy stole i Jezus. Gdy pracował, towarzyszył i pomagał mu w pracy Jezus. Chwile wytchnienia i odpoczynku spędzał w towarzystwie Jezusa. Serdeczną miłość czerpał św. Józef w samym jej źródle, w Najświętszym Sercu Jezusowym. Nie mogło być inaczej, skoro miał szczęście piastować na swym ręku Dziecię Jezus, tulić Je do swego serca, i radować się bliskością Tego, który o sobie powiedział: «Przyszedłem puścić ogień na ziemię» (Łk 12, 49). Już samo powołanie św. Józefa do godności Opiekuna Zbawiciela świata potęgowało w nim miłość ku Jezusowi, bo widział w tym szczególnym, nie zasłużonym wyborze osobliwą łaskę i miłość Bożą. Dlatego serdecznie

pragnął odwzajemnić Jezusowi tę Jego wielką miłość. Nic więc dziwnego, że żył tylko dla Jezusa, że pracował dla Niego, jako swego Boga, że nie myślał o niczym innym, jeno jakby Mu lepiej usłużyć, że gotów był na największe poświęcenie dla Niego. [...] Oto ideał życia z Bogiem¹⁶.

Takim był właśnie św. Józef, zwykły robotnik oddany swej pracy, wierny sługa Boży, żyjący w nieustannej relacji do Jezusa, krótko mówiąc – mistrz życia duchowego¹⁷. To wszystko pozwalało św. Józefowi dostrzec w Jezusie kogoś więcej niż tylko człowieka, gdyż tylko sercem pełnym miłości można zobaczyć to, co dla ludzkich oczu jest niewidoczne; kiedy miłość pozwala zobaczyć Boga, który jest samą miłością¹⁸. Miłość wzrasta poprzez miłość – pisał Benedykt XVI w encyklice *Deus Caritas est*, co więcej, miłość jest „Boska”, ponieważ pochodzi od Boga i łączy człowieka z Bogiem¹⁹. Taka zaś miłość wzrastała i dojrzewała w sercu św. Józefa, a co bez wątpienia wywoływało w nim swoistego rodzaju zadumę.

Powstaje przeto osobliwe pytanie: jak wielka musiała być miłość św. Józefa do Jezusa i jaka musiała z tej relacji wytworzyć się więź ich obydwu łącząca? Nie ma wątpliwości, iż była to więź łącząca ich serca, z jednej strony serce pokornego sługi Bożego – św. Józefa, z drugiej zaś strony serce Jezusa, Syna Bożego, będąca więzią niezwykle przejrzystą i mocną, gdyż Jezus jest Bogiem²⁰.

„Żadne dziecko nie było nigdy tak zjednoczone ze swoim ojcem, jak Jezus ze św. Józefem; także żaden ojciec nie był tak zjednoczony ze swoim dzieckiem, jak św. Józef z Jezusem. Św. Józef nie mógł nie kochać Jezusowego serca gorejącego miłością, tak pokornego, ubogiego, cichego; kocha je miłością nadprzyrodzoną, «substancjalną» wieczną. Jest całkowicie oddany Jezusowi miłując Go całym swoim sercem mężczyzny i ojca, czyniąc to z całą swoją wrażliwością²¹. Tego rodzaju owoc w postaci bliskiej relacji św. Józefa do Jezusa wyzwolił jego wielką miłość i oddanie, jakim został przez Ojca obdarzony. W mocy tej miłości staje się sługą, który li tylko w samym Bogu szukał pokarmu dla swojej duszy, pragnąc

¹⁶ L. Strada, *Patron doskonały*, Kraków 1976, s. 158–159.

¹⁷ Por. Herran, *Święty Józef mąż wiary*, s. 57.

¹⁸ Por. R. Moynihan, *Duchowa wizja ojca świętego Benedykta XVI. Niech jaśnieje światło Boże*, Kraków 2006, s. 199.

¹⁹ Por. DCE, n. 27.

²⁰ Por. Philippe, *Tajemnica św. Józefa*, s. 63.

²¹ Tamże.

gorąco, by Bóg uzupełnił dla swej czci jego braki, o których wiedział tylko On; inaczej mówiąc, św. Józef przyłgnał z miłością do samego Boga²².

„Dzięki tej jakże silnej, intensywnej i bezwarunkowej miłości – pisze Marie-Dominique Philippe – św. Józef jest w najwyższym stopniu sługą Jezusa i Maryi, sługą cichym i wiernym, sługą ubogim. W porządku doczesnym jest autorytetem dla Maryi i Jezusa. Pełni swoje zadanie łagodnie, wiernie i w ubóstwie, pozostając w dogłębnej uległości wobec autorytetu Ojca (zawsze szuka przede wszystkim tego, co się podoba Ojcu); pełni je w całkowitej czystości serca, dając samego siebie, ofiarowując wszystkie swoje siły, całą swoją energię, nie szukając żadnej osobistej przyjemności, bez cienia egoizmu ani indywidualnych preferencji. W swoim autorytecie pozostaje prawdziwie ubogi, gdyż wie, że przez niego działa Ojciec; stara się być Jego narzędziem, zważając bardziej na wolę Ojca niż na dokonywane dzieło”²³.

Święty Józef najlepszym wzorem pójścia za Chrystusem dla osób konsekrowanych

Osoby konsekrowane, jak przypomniał dekret *Perfectae caritatis*, powinny podążać „z większą swobodą za Chrystusem i dokładniej Go naśladować” (DZ, n. 1). Oznacza to głębsze zaangażowanie się osób konsekrowanych w pójście za Chrystusem i naśladowanie Go bez kompromisów, jak zostało przedstawione w Ewangelii, co stanowiło w ciągu wieków ostateczną i najwyższą normę życia konsekrowanego (por. DZ, n. 2)²⁴.

Jan Paweł II ten inny stosunek osób konsekrowanych do Jezusa określił m.in. jako towarzyszenie Jezusowi „bardziej z bliska” (VC, n. 82) dodając, iż w naśladowaniu swego Mistrza i Pana odnajduje się istotę i szczyt życia konsekrowanego²⁵. Tożsamość i prawdziwa natura życia konsekrowanego właśnie w naśladowaniu się urzeczywistniają²⁶. Stąd adhortacja *Vita consecrata* podkreśla zdecydowanie, że konsekracja zobowiązuje do naśladowania Chrystusa przez praktykę celibatu, ubóstwa

²² Por. Jan od Krzyża, *Dzieła*, t. 2, Kraków 2004, s. 463.

²³ Philippe, *Tajemnica św. Józefa*, s. 64.

²⁴ A. Bandera, *Vida religiosa. Tiempo de clarificación*, „Confer. Revista de Vida Religiosa”, 23(1984), nr 12, s. 539.

²⁵ Por. Jan Paweł II, *To Women Religious in La Paz – Bolivia*, w: *John Paul II Speaks to Religious*, red. J. Beyer, t. 5, Baltimore 1989, s. 129.

²⁶ Por. tenże, *To Women Religious in Florianopolis – Brazil*, w: *John Paul II Speaks to Religious*, red. J. Beyer, t. 7, Baltimore 1993, s. 141–142; E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1998, s. 151–161.

i posłuszeństwa, czyli takiego stylu życia, jaki sam Jezus przyjął i dał za wzór swoim uczniom (por. VC, n. 31).

Nie dziwi więc, że zarówno Sobór, jak i prawne usytuowania, czynią z naśladowania Chrystusa według Ewangelii podstawowy temat i najwyższą regułę i ostateczną normę życia konsekrowanego (por. DZ, n. 2a; KPK, kan. 662). Stąd naśladowanie Chrystusa jest podstawowym powołaniem Kościoła, a więc także każdego ochrzczonego, który należy do Chrystusa; naśladowując Go czyni z Ewangelii prawo swojego życia. Życie konsekrowane bowiem powinno być modelem owego radykalnego pójścia za Chrystusem²⁷.

J. Aubry stwierdza, że „naśladowanie bardziej z bliska” nie oznacza, że osoba konsekrowana jest z góry przeznaczona na „bardziej wielkoduszną”, gdyż dosięga Chrystusa nie tylko w Jego uczuciach i w Jego cnotach, czy nawet w Jego projektach i stylu życia, bowiem naśladowuje „całego Chrystusa” – jak to czyniło Dwunastu i uczniowie przez Niego powołani. Zatem osoba konsekrowana powinna w sposób wolny odpowiadać na wyraźny głos powołania; na życie z Chrystusem; uczestnicząc w Jego zmartwychwstaniu ma żyć dla Niego – sprawcy zbawienia; w dalszej drodze ma iść za Chrystusem, który zmierza w kierunku Paschy; wreszcie ma iść za Chrystusem czystym, ubogim i posłusznym²⁸. Wszystko to pozwala przybliżyć się bogatej treści tajemnicy *sequela Christi*.

Powracając do myśli soborowych trzeba podkreślić, że w stanie życia konsekrowanego istnieje możliwość wierniejszego naśladowania Chrystusa, osiąganego dzięki większemu uwolnieniu się od powiązań ziemskich (por. DZ, n. 1). Im bardziej osoby konsekrowane będące naśladowcami Chrystusa, uczestniczą w Jego życiu, tym silniej są z Nim zjednoczone „przez takie ofiarowanie siebie samych, które obejmuje całe życie, tym bujniejsze staje się życie Kościoła, a jego praca apostołska tym dorodniejsze wydaje plony” (DZ, n. 1). Kościół oczekuje od nich, aby światło pochodzące od Chrystusa oświecało ludzi wierzących i niewierzących oraz by za ich pośrednictwem Jezus jawił się ludziom w różnych postawach, zwłaszcza w postawie posłuszeństwa wobec Ojca (por. KK, n. 46)²⁹.

²⁷ Por. J. Aubry, *Le tre dimensioni «relazionali» della vita consacrata: teologale, fraterna, apostolica*, w: *Vita consacrata un dono del Signore alla sua Chiesa*, red. J. Aubry [i in.], Torino 1993, s. 174–175; C. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, Ząbki 2007, s. 406.

²⁸ Por. Aubry, *Le tre dimensioni «relazionali» della vita consacrata*, s. 175–180.

²⁹ Por. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, s. 407.

Słusznie więc trzeba zaznaczyć, iż upodobnienie się do Chrystusa następuje dzięki upodobnieniu się do życia w miłości. Osoby konsekrowane, ożywione miłością, pragną żyć dla Chrystusa i dla Jego Mistycznego Ciała, Kościoła (por. DZ, n. 1). Szukają Boga jedynie i ponad wszystko (por. DZ, n. 5). Miłują Go ponad wszystko, by w tej miłości odnajdywać źródło do miłowania bliźniego. Według E. Gambariego upodobnienie się do Chrystusa jest źródłem, z którego wypływa wszystko, będąc także celem, do którego wszystko zmierza. Wszystko to stanowi więc osnowę całego życia osoby konsekrowanej, tak pod względem indywidualnym, jak i wspólnotowym³⁰. Poprzez akt konsekracji zostają jeszcze głębiej zanurzone w Chrystusie, z Nim zintegrowane, żyjąc już *in statu viae* stylem życia swego Pana i Mistrza³¹. Stąd formacja do życia konsekrowanego powinna doprowadzić osobę konsekrowaną do „doświadczalnego” przeżywania Chrystusa³².

Warto zwrócić uwagę, że już Sobór Watykański II wezwał osoby konsekrowane „do wewnętrznej odnowy i do przystosowania form zewnętrznych, aby na nowo ukazać światu nieskażony obraz powołania zakonnego, które jest prawdziwym pójściem za Chrystusem, znakiem świadectwa o rzeczywistości dóbr przyszłych, szczytem powszechnego powołania do świętości w Kościele”³³. Odnowa ma zatem tylko jeden cel: składać wobec świata autentyczne świadectwo o Chrystusie³⁴.

Z kolei Jan Paweł II pisząc o tożsamości i autentyczności życia konsekrowanego stwierdza, że charakteryzuje się ono naśladowaniem Chrystusa przez ślubowanie rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa. W radach ewangelicznych znajduje swój wyraz całkowite oddanie się Panu i utożsamienie się z Tym, który oddał się całkowicie Ojcu i braciom³⁵. Osoby podejmujące tego rodzaju styl życia otrzymują nową i zarazem specjalną konsekrację, która zobowiązuje do naśladowania takiej formy życia, jaką przyjął Chrystus i jaką dał za wzór swoim uczniom (por. VC, n. 31). Pa-

³⁰ Por. V. Codin, *Teologia de la vida religiosa*, Madrid 1968, s. 193–194.

³¹ Por. A.J. Nowak, *Nowy człowiek powołany do życia konsekrowanego*, „Życie Konsekrowane”, 2002, nr 1, s. 20–26.

³² Kan. 662 KPK stanowi wprost: „Za najwyższą zasadę swego życia zakonnicy winni uznać naśladowanie Chrystusa ukazane w Ewangelii i wyrażone w konstytucjach własnego Instytutu”.

³³ Paweł VI, *Istota i cel odnowy*, w: tenże, *Charyzmat życia zakonnego. Przemówienia i dokumenty*, wybór i oprac. A. Żuchowski, T. Sułowska, Poznań – Warszawa 1974, s. 47.

³⁴ Por. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, s. 407.

³⁵ Por. Jan Paweł II, *Los caminos del Evangelio* (list apostolski do osób konsekrowanych Ameryki Łacińskiej na 500-lecie ewangelizacji Nowego Świata, 29 VI 1990), AAS, 82(1990), s. 470–532, n. 16.

pież, mówiąc o naśladowaniu Jezusa, odwołuje się niekiedy do wyjątkowo trafnych terminów biblijnych, jak np. *sequere me*³⁶ czy *sequela Christi*³⁷.

M. Badalamenti w swoim obszernym artykule między innymi twierdzi, że osoby konsekrowane powinny nieustannie odkrywać istotę treści *sequela Christi*, gdyż pojęcie to określa powołanie do życia konsekrowanego, co powinno być przedmiotem rozeznania duchowego przez cały okres wstępnej formacji. *Sequela* (naśladowanie) powinno cechować całe życie osoby konsekrowanej i być drogą weryfikacji oraz pogłębienia formacji permanentnej, co w perspektywie ewangelicznej oznacza branie krzyża Chrystusowego na każdy dzień i kroczenie z Nim³⁸.

Wczytując się w dokumenty Kościoła, można znaleźć wiele uszczegółowień na temat jakości naśladowania Chrystusa. I tak powinno być ono oddaniem się niepodzielnym sercem (por. VC, n. 1), wielkoduszne, całkowite bez szukania własnych zabezpieczeń, nieodwołalne, radykalne, czytelne, żarliwe i bez przymusu³⁹. Najczęściej spośród nich dokumenty odwołują się do naśladowania wiernego, ustawicznego i „bardziej z bliska” (por. VC, n. 22). J. Aubry powołując się na Magisterium Kościoła i wyrażenie „iść z bliska” – *più da vicino* (por. KK, n. 42d, 44c; DZ, n. 1b; KPK, kan. 573, 577), wskazuje na bogactwo treści *sequela Christi*⁴⁰.

Oznacza ono przede wszystkim dokonaną odpowiedź na zaproszenie Chrystusa, czyli opuszczenie wszystkiego, aby Chrystus „stał się wszystkim we wszystkich, co znaczy także: żyć jak Chrystus, który jest Mistrzem Prawdy, wzorem wszelkich cnót; dzielić doświadczenie Apostołów, całe bogactwo Chrystusa; żyć dla Chrystusa, aby zbawiać świat. Otóż J.S. Ledwoń upodobnienie się do Chrystusa, kształtowane na Jego wzór nazywa chrystoformizacją, czyli że osoba konsekrowana staje się nie tylko obrazem Jezusa historycznego, ale wręcz historyczną kontynuacją szczególnej,

³⁶ Por. tenże, *Wasze powołanie zakonne jest znakiem dla świata i Kościoła*. Przemówienie do wyższych przełożonych zakonnych Italii (15 X 1981), OsRomPol, 2(1981), nr 10, s. 20 (n. 2).

³⁷ Por. tenże, *To Women Religious in Florianopolis – Brazil*, s. 141–142; Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, s. 408.

³⁸ Por. M. Badalamenti, *Vita consacrata dieci anni dopo. Sguardo teologico*, „Claretianum”, 47(2007), s. 340–342.

³⁹ Por. przemówienia Pawła VI zawarte w: Paweł VI, *Charyzmat życia zakonnego. Przemówienia i dokumenty*, wybór i oprac. A. Żuchowski, T. Sułowska, Poznań – Warszawa 1974; oraz Jana Pawła II zawarte w: Jan Paweł II, *O życiu zakonnym. Przemówienia – listy apostołskie – instrukcje*, wybór i oprac. E. Weron, A. Jaroch, Poznań 1984; Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, s. 410.

⁴⁰ Por. Aubry, *Le tre dimensioni «relazionali» della vita consacrata*, s. 175–178.

zbawczej obecności Pana, działającego przez łaskę w człowieku i kształtującego go zgodnie z Jego wolą (por. VC, n. 19, 24)⁴¹.

Ponadto, naśladowanie Chrystusa przez osoby konsekrowane zobowiązuje do upodobniania się do Chrystusa i do Jego całkowitej ofiary z siebie (por. VC, n. 30). Jezus jest tym, którego Ojciec w najbardziej wzniosły sposób konsekrował i posłał⁴². On przeżywał swoją konsekrację jako Boży Syn: zależny od Ojca, miłujący Go ponad wszystko i całkowicie oddany Jego woli⁴³. Osoby konsekrowane naśladowują Chrystusa – pierwszego konsekrowanego, co jest procesem stopniowego przyswajania sobie myśli i uczuć Chrystusa względem Ojca i to we wszystkich dziedzinach życia. Stąd ewangeliczne śluby czystości, ubóstwa i posłuszeństwa niosą ze sobą pełnię oddania się Chrystusowi⁴⁴.

Jan Paweł II w przesłaniu do uczestników II Światowego Kongresu Życia Konsekrowanego napisał: „Wy, osoby konsekrowane jesteście wszyscy powołani, by ściślej naśladować Chrystusa, żywić w sercu te same uczucia (por. Flp 2, 5), uczyć się od Niego, który jest cichy i pokornego serca (por. Mt 11, 29), wypełniać wraz z Nim wolę Ojca (por. J 6, 28) i pójść za Nim drogą krzyża. Oto jedyna droga ucznia. Nie ma innych dróg. Każdego dnia z radosnym i pełnym wdzięczności sercem trzeba wąską drogą iść za Nauczycielem, aby zaczerpnąć potrzebnych energii u źródła, z którego tryska woda życia, które nie zna kresu”⁴⁵. Pragnienie, by odpowiedzieć na „znaki czasu”, skłoniło uczestników do opisanego życia konsekrowanego jako pasji – wyrażającej się w umiłowaniu Chrystusa i umiłowaniu człowieka⁴⁶.

Szczególne poświęcenie się Bogu jest przeto kontynuacją, można powiedzieć więcej, jest dalszym ciągiem tego, co dokonało się poprzez chrzest, stając się szczególnym wyrazem tego poświęcenia⁴⁷. Idąc dalej

⁴¹ I.S. Ledwoń, *Świadectwo życia konsekrowanego*, w: „*Vita consecrata*”. *Adhortacja. Tekst i komentarze*, red. A.J. Nowak, Lublin 1998, s. 303.

⁴² Por. A. Żuchowski, *Odnowa życia zakonnego*, ComP, 1(1981), nr 4, s. 97–99; Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, s. 411.

⁴³ Por. EE, n. 6–7; Koczwarą, *Zarys teologii życia konsekrowanego*, s. 17–21.

⁴⁴ Por. Jan Paweł II, *Tajemnica poświęcenia*, w: *Ofiarowanie Pańskie z Papieżem Janem Pawłem II*, red. K. Wójtowicz, Kraków 1998, s. 80.

⁴⁵ Jan Paweł II, *Wąska droga za Chrystusem ku szczytom*. Przesłanie Jana Pawła II do uczestników II Międzynarodowego Kongresu poświęconego Życiu Konsekrowanemu (26 XI 2004), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/zkonsekrowane_26112004.html [16.12.2018].

⁴⁶ Por. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, s. 412.

⁴⁷ Por. J.B. Bar, *Droga rad ewangelicznych*, Warszawa 1978, s. 97.

za powyższą myślą można spokojnie powiedzieć, że chrześcijanin przez konsekrację dokonaną na chrzcie poświęcony został Bogu i umarł dla grzechu. Zakonnica przez profesję z nowego tytułu poświęca się Bogu. Czyni to świadomie i dobrowolnie, wyciągając wszystkie konsekwencje z tej szczególnej konsekracji, która dokonała się na chrzcie. Przez chrzest człowiek został poświęcony Bogu. Ta przynależność do Boga i poświęcenie się Bogu, staje się jeszcze bardziej widoczne przez profesję rad ewangelicznych⁴⁸, co nasuwa jasny wniosek, że osoby konsekrowane pragną w szczególny sposób iść za Chrystusem i to tak radykalnie, iż postanawiają umrzeć dla świata, by żyć jedynie dla Pana, czyli dla Chrystusa.

Powyższa postawa przywodzi tutaj na myśl św. Józefa, który poświęcił swoje całe życie Chrystusowi. Można powiedzieć, że św. Józef, zaraz po Najświętszej Maryi Pannie, był pierwszym, który szedł za Jezusem. Poświęcając całe swoje życie Chrystusowi umarł dla świata, by żyć tylko dla Jezusa, co prowadziło go do prawdziwego zjednoczenia się z Bożym Synem. Stosował w swoim życiu „hierarchię miłości”, na szczycie której znajdowała się miłość do Jezusa. Każdego dnia wpatrywał się w Jego oblicze, mając świadomość, że wpatruje się w oblicze samego Boga⁴⁹.

Właśnie w ten sposób św. Józef poznawał wolę Boga Ojca i wypełniał ją wiernie, stając się tym samym sługą Syna Bożego. Był czujny na Boże natchnienia, oddając Jezusowi swoje siły, zdrowie, ubóstwo i swoje posłuszeństwo, traktując to jako największy skarb. I taką właśnie postawą charakteryzował się sługa Pana, sługa, który nie działał wyłącznie z bojaźni skłaniającej do uległości. Ponieważ już w Starym Testamencie pojęcia sługi używano w kontekście miłości, ponieważ człowiek staje się sługą Bożym wskutek wezwania płynącego z miłości Boga, stąd i sama służba stawała się równocześnie odpowiedzią na tę miłość, po prostu się w nią przemieniając⁵⁰.

Posługując się ludzkim językiem powiedzieć trzeba, że podobnie osoby konsekrowane nie powinny wybierać innych rodzajów miłości, poza Chrystusem, w którym znajdują swoje miejsce, aby być bardziej wolnymi dla kochania wszystkich, najbardziej cierpiących i ubogich, którym nikt nie okazuje miłości, bowiem to one właśnie budują prawdziwe, bo duchowe więzi z tymi wszystkimi, w których na swojej drodze odnaleźli

⁴⁸ Por. tamże.

⁴⁹ Por. T.S. Kapusta, *Święty Józef mistrzem naszej modlitwy*, Kraków 1997, s. 67.

⁵⁰ Por. J. Galot, *Święty Józef*, w: *Józef z Nazaretu*, t. 1, Kraków 1979, s. 265.

zmartwychwstałego Pana⁵¹. W ten sposób budowana jest ścisła relacja z samym Chrystusem, będąca relacją miłości, stającej się dla nich samym motorem w działaniu i posługiwaniu samemu Bogu-Człowiekowi. Innymi słowy, jest to nieustanne pragnienie Boga, które oczyszcza się poprzez intensywność urzeczywistnianego dobra⁵². Bowiem ten, „kto nie zgłębia swojego pragnienia, pozostaje na powierzchni życia, w rezultacie ma coraz mniej pragnień, ponieważ jego pragnienia powtarzają się: nie odkrywa Boga, ani też nie odkrywa siebie samego i nie wchodzi nigdy w dialog z żadną ze stron”⁵³. Ponadto, zgłębianie pragnienia oznacza odkrywanie czegoś, co już jest złożone w ludzkiej naturze i w ludzkiej przeszłości, co oznacza dobrowolną decyzję planowania i budowania własnej przyszłości zgodnej z pragnieniami Bożymi⁵⁴.

Jest to wejście w tajemnicę odkupienia, do jakiej św. Józef zaproszony został wraz z Maryją przez Boga jako pierwszy. Ten chwalebny Patriarcha staje się, obok Maryi, powiernikiem i uczestnikiem w Bożej tajemnicy zbawienia. Gdyby nie św. Józef, nie ziściłby się cały szereg przepowiedni i figur Starego Testamentu, czego wyrazem może być przykładowo „ucieczka do Egiptu” jako nowy *Exodus*, który jest zapowiedzią osiągnięcia Ziemi Obiecanej i objęcia pogan Chrystusowym odkupieniem, a także odnosi się do powrotu z Egiptu, stanowiącego zapowiedź nastania „prawdziwego Izraela”, czyli pierwszego załączka Kościoła w Rodzinie Nazaretańskiej, nad którym św. Józef sprawuje ojcowską pieczę⁵⁵.

Od momentu, kiedy św. Józef przyjął pod swój dach brzemienną i poślubioną przez siebie Maryję – równocześnie akceptuje Misterium Boga-Człowieka związanego ściśle z tajemnicą wcielenia i odkupienia. Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej o św. Józefie uczy, iż ten wielki Patriarcha stał się „szczególnym powiernikiem tajemnicy «od wieków ukrytej w Bogu» (por. Ef 3, 9) – podobnie jak Maryja – w tym momencie przełomowym, który Apostoł nazywa «pełnią czasu», ponieważ «zesłał Bóg Syna swego, zrodzonego z niewiasty [...] aby wykupił tych, którzy podlegali Prawu», by «mogli otrzymać przybrane synostwo»” (por. Ga 4, 4–5)⁵⁶. Stąd

⁵¹ Por. D. Foucher, *Józef z Nazaretu nasz ojciec*, Kalisz 2007, s. 75.

⁵² Por. D. Cencini, *Życie konsekrowane*, Warszawa 1996, s. 259.

⁵³ Tamże, s. 262.

⁵⁴ Por. tamże, s. 264.

⁵⁵ Por. W. Hanc, *Józefologia współczesna na tle odbytych kongresów*, AtK, 107(1986), z. 2–3(465–466), s. 212.

⁵⁶ RC, n. 5.

Józef z Nazaretu „uczestniczy w szczytowym etapie samoobjawienia się Boga w Chrystusie, uczestniczy od samego początku”⁵⁷. W innym miejscu papież jeszcze raz to potwierdza, kiedy uczy, że Józef „w tej właśnie tajemnicy uczestniczył jak nikt inny z ludzi poza Maryją, Matką Słowa Wcielonego. Uczestniczył wspólnie z Nią, objęty rzeczywistością tego samego wydarzenia zbawczego. Był powiernikiem tej samej miłości, mocą której Ojciec Przedwieczny przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa (Ef 1, 5)”⁵⁸.

Do uczestnictwa w owej zbawczej tajemnicy zaproszony został przez Boga każdy ochrzczony, chociaż powiedzieć trzeba, że przede wszystkim w zakres jej zbawczego oddziaływania włączono osoby konsekrowane. Podobnie jak św. Józef mają się one stać powiernikami Bożej miłości. Mają być świadkami samoobjawienia się Boga w Chrystusie, naśladować Jego życie. Tej miłości mają się uczyć przez budowanie wyjątkowej relacji z samym Zbawcą, wchodząc w coraz ściślejsze zjednoczenie z Chrystusem, przez co stają się coraz bardziej uczestnikami owej niezwyklej tajemnicy, która dokonała się ponad dwa tysiące lat temu, a która uobecnia się misteryjnie do dzisiaj w Kościele. Stąd nie dziwi, że uczestnictwo w tajemnicy odkupienia osób konsekrowanych wiąże się z faktem, że dają one „wspólnocie wiernych szczególne świadectwo miłości Kościoła do swego Pana [...], który, prowadzony przez Ducha Świętego, ku naśladowaniu oblicza Oblubieńca, który staje przed Nim jako Kościół chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, dążący do tego, by był święty i nieskalany (Ef 5, 27)” (por. VC, n. 8, 19).

Życie radami ewangelicznymi jest więc cichym świadectwem i wymownym sprzeciwem wobec nieludzkiego świata, promuje osobę ludzką i rozbudza nową wyobraźnię miłosierdzia⁵⁹. „Oznacza to w praktyce, by rozpoznawać na nowo Chrystusa i Jemu służyć z wrażliwością, dynamizmem, wyobraźnią i pomysłowością Założycieli i Założycielek. [...] Fundamentem i metodą tej służby jest świadectwo życia i duchowość komunii, a konkretnym wyrazem – dzieła miłości”⁶⁰, bo „kto prawdziwie poznał Chrystusa, nie może zatrzymać Go dla siebie, ale powinien Go głosić”⁶¹.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, n. 1.

⁵⁹ Por. Parzyszek, *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, s. 299.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Kongregacja ds. Instytutów Życia i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Ripartire da Cristo*, n. 33.

Taki jest sens budowania więzi z Chrystusem, a zarazem odpowiedź na zaproszenie do uczestnictwa w tajemnicach zbawienia. Z tej postawy będzie wypływać zawsze chęć służby Jezusowi w drugim człowieku, zwłaszcza tym biednym, cierpiącym i potrzebującym najbardziej pomocy. Jest to służba pełna radości i oddania sprawom Kościoła, której celem będzie zawsze służba Bogu, po to, by Bóg zawsze i we wszystkim był pierwszy, i aby słowa wypowiedziane przez św. Jana Chrzciciela zawarte w Ewangelii: „trzeba, by On wzrastał, a ja żebym się umniejszał” (J 3, 30) stały się rzeczywistością i miały odzwierciedlenie w postawie i życiu codziennym osób życia konsekrowanego.

Taka postawa charakteryzowała również św. Józefa. Ponownie jawi się on przed naszymi oczami jako wzór do naśladowania również i pod tym względem. Był radosnym i miłującym sługą Boga. Jego myśli i serce zawsze kierowały się ku Jezusowi, by służyć Mu każdą godziną, każdą chwilą życia⁶². Został wybrany przez szczególną miłość Boga na Jego sługę, który nie pragnie niczego więcej jak tylko Go miłować aż do ostatnich chwil swego ziemskiego życia. Bóg zaś przyjmując tę odpowiedź mógł o nim powiedzieć: „Oto mój sługa, którego wybrałem sobie”⁶³. Józef z Nazaretu po prostu „duszą” pełną oddania poświęca się całkowicie sprawom Chrystusa⁶⁴. Chcąc okazać większą wdzięczność i miłość, pragnął stać się najmniejszym.

Tak przedstawia się najgłębszy sekret służebnej postawy. „Ten, kto miłuje, nie pragnie przewagi nad ukochaną osobą. Cieszy się, gdy może sam siebie umniejszyć, aby tylko ją wywyższyć. Szczęśliwy jest, gdy może zniknąć w cieniu, ponieważ myśli tylko o niej, pragnąc jej dobra więcej, niż swego własnego. Woli zapomnieć o sobie, a spełniać pragnienia osoby kochanej”⁶⁵. Dlatego przejawem postawy służebnej miłości jest postawa milczenia, i choć wejście w wielkie wewnętrzne milczenie jest bardzo trudne, to św. Józef mężnie stawia czoło temu wyzwaniu, odczując je podejmując⁶⁶. W swoim milczeniu stał się wiernym słuchaczem słowa Bożego, można powiedzieć więcej, że jego serce stało się świątynią, w której mieszka Bóg poprzez działające w nim swoje słowo. Dzięki temu św. Józef jest w stałym

⁶² Por. O.J.A. Carrasco, *Świętojózefowa teologia duchowości*, AtK, 107(1986), z. 2–3(465–466), s. 243.

⁶³ Por. Galot, *Święty Józef*, s. 265.

⁶⁴ Por. Herran, *Święty Józef mąż wiary*, s. 67.

⁶⁵ Galot, *Święty Józef*, s. 265.

⁶⁶ Por. Philippe, *Tajemnica św. Józefa*, s. 184.

kontakcie z Bogiem, bowiem w każdej chwili jego życia jest On w nim obecny nawet w jego najtajniejszych myślach i najskrytszych uczuciach⁶⁷.

Sumując niniejsze refleksje należy powiedzieć, św. Józef żył w bliskości z Bogiem, a jego życie duchowe cechowała niezwykła zażyłość z Jezusem. Józefa, męża Maryi, cechowała delikatna czułość wyrażająca się w radosnym oddaniu się Bogu, bowiem życie duchowe jest niczym innym jak żarliwym i bliskim obcowaniem z Chrystusem⁶⁸. Bóg powierzając św. Józefowi zadanie opieki nad swoim umiłowanym Synem, zaprosił go jednocześnie do zażyłej jedności ze sobą, na co św. Józef odpowiedział głęboką więzią miłości do Jezusa i Maryi, swej Małżonki.

STRESZCZENIE

Człowiek jest w stanie osiągnąć świętość jedynie przez przyjaźń z Bogiem, który staje się towarzyszem i główną postacią jego życia. Bez bliskiej relacji z Bogiem rozwój życia duchowego nie jest możliwy. Zaproszenie do bliskiego z Nim obcowania jest skierowane do wszystkich chcących zawierzyć swoje życie miłującemu Ojcu, a szczególnie do tych, którzy całkowicie poświęcają się na służbę Bogu, czyli do osób życia konsekrowanego, ponieważ przede wszystkim one powinny ukazywać, że ich życie zostało na trwałe zakorzenione w Chrystusie, stając się domem i szkołą komunii.

Taką postawę w swoim życiu przyjął św. Józef, ucząc się owej niezwykłej bliskości od Jezusa. W swojej decyzji się nie zawiódł, gdyż świętość, jaką osiągnął, może być i jest wzorem dla wszystkich, którzy chcą budować bliską relację z Synem Bożym doświadczając Jego obecności w każdej chwili swojego życia. Stąd też w niniejszym artykule główna uwaga została zwrócona na bliskość relacji Józefa z Jezusem oraz na sposób, w jaki chwalebny Patriarcha może służyć przykładem osobom konsekrowanym w realizowaniu ich powołania, stanowiąc jednocześnie wzór do naśladowania.

Słowa kluczowe: święty Józef, wzór, Jezus Chrystus, relacja, osoba konsekrowana.

SUMMARY

A man is capable to attain sanctity only by his friendship with God, who becomes his companion and the main character of his life. Without close relationship with God, the development of spiritual life is impossible. The invitation to closeness with God is addressed to all the people who want to trust their life to merciful Father, and especially to those, who sacrifice themselves totally to serve God, to the consecrated persons, because they are the ones to certify that their life is permanently rooted in Christ and it is a home and a school of communion for them.

⁶⁷ Por. Strada, *Patron doskonały*, s. 152.

⁶⁸ Por. Herran, *Święty Józef mąż wiary*, s. 44.

Such an attitude was manifested by St. Joseph. He was learning the proximity to God from Christ and he did not disappoint by making his decision. His sanctity can be and it is a good example for all those, who want to built their close relationship with God's Son, experiencing his presence in every moment of their lives.

The present article is a description of the close relationship of Joseph and Jesus. It also presents the niches in which this glorious patriarch can serve the consecrated persons as a model to follow on the way of their vocation.

Key words: Saint Joseph, model, Jesus Christ, relationship, consecrated person.

BIBLIOGRAFIA

- Balter L., *Cicha obecność Józefa*, ComP, 25(2005), nr 1(145), s. 50–65.
- Bar J.R., *Droga rad ewangelicznych*, Warszawa 1978.
- Gambari E., *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1998.
- Carrasco O.J.A., *Świętojózefowa teologia duchowości*, AtK, 107(1986), z. 2–3(465–466), s. 239–249.
- Deiss L., *Józef, Maryja, Jezus*, Kraków 2002.
- Doze A., *Józef, cień ojca. Refleksje z duchowości nazaretańskiej*, Kalisz 2006.
- Filas F.L., *Święty Józef człowiek Jezusowi najbliższy*, Kraków 1979.
- Foucher D., *Józef, prawdziwy ojciec Jezusa i nasz ojciec*, „Kaliszkie Studia Teologiczne”, 1(2002), s. 325–333.
- Foucher D., *Józef z Nazaretu nasz ojciec*, Kalisz 2007.
- Galot J., *Święty Józef*, w: *Józef z Nazaretu*, t. 1, Kraków 1979, s. 183–310.
- Hanc W., *Józefologia współczesna na tle odbytych kongresów*, AtK, 107(1986), z. 2–3(465–466), s. 208–216.
- Herran L.M., *Święty Józef mąż wiary*, Kraków 1999.
- Kapusta T.S., *Święty Józef mistrzem naszej modlitwy*, Kraków 1997.
- Ledwoń I.S., *Świadectwo życia konsekrowanego*, w: „*Vita consecrata*”. *Adhortacja. Tekst i komentarze*, red. A.J. Nowak, Lublin 1998, s. 295–309.
- Mokrzycki B., *Idźcie do Józefa!*, Kraków 2009.
- Parzyszek C., *Przesłanie Jana Pawła II o życiu konsekrowanym*, AtK, 149(2007), z. 1(590), s. 67–82.
- Parzyszek C., *Życie konsekrowane w posoborowym nauczaniu Kościoła*, Ząbki 2007.
- Philippe M.-D., *Tajemnica św. Józefa*, Warszawa 2011.
- Strada L., *Patron doskonały*, Kraków 1976.
- Stramare T., *Małżeństwo Matki Bożej ze świętym Józefem*, „Kaliszkie Studia Teologiczne”, 2(2003), s. 19–38.
- Stramare T., *Syn Józefa z Nazaretu. Problemy dotyczące dzieciństwa Jezusa*, w: *Józef z Nazaretu*, t. 2, Kraków 1979, s. 61–124.
- Urbański S., *Medytacja źródłem wierności charyzmatowi życia konsekrowanego*, „Życie Konsekrowane”, 2001, nr 2, s. 43–52.

KS. ARKADIUSZ KRUK

**TEOLOGICZNO-DUCHOWA INTERPRETACJA
WYBRANYCH ZJAWISK PARAMISTYCZNYCH
OPISANYCH NA KARTACH
ŻYWOTA ŚWIĘTEJ KATARZYNY ZE SIENY
AUTORSTWA BŁOGOSŁAWIONEGO RAJMUNDA Z KAPUI**

Święta Katarzyna ze Sieny jest uważana za jedną z wielkich świętych, jakich Bóg podarował Kościołowi w XIV wieku. Od najmłodszych lat wyróżniała się niezwykle niewinnością życia oraz ascezą. Owa wielka mistyczka, żyjąca w latach 1347–1380 na terenie dzisiejszych Włoch, była całkowicie oddana modlitwie i dziełom miłosierdzia. Święta Katarzyna Sienieńska – rozmiłowana w Bogu i zatroskana o Kościół i jego instytucje, zabiegająca o jedność Kościoła i zgodę między zwaśnionymi – nie bez przyczyny została ogłoszona patronką Europy oraz doktorem Kościoła¹. Na temat tej niezwykłej kobiety można wiele dowiedzieć się na podstawie lektury dzieł jej autorstwa, wśród których należy wymienić: *Dialog o Bożej Opatrzności*, *Listy* oraz *Modlitwy*, które to dzieła dyktowała swoim uczniom, a niektóre być może napisała własnoręcznie². Owe pisma stanowią niezgłębioną skarbnicę wiedzy na temat bogatego życia duchowego

KS. ARKADIUSZ KRUK – dr teologii (teologia duchowości) KUL, adiunkt Katedry Duchowości Kapłańskiej i Życia Konsekwowanego Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, członek zarządu Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości, specjalista w zakresie mistyki karmelitańskiej oraz duchowości kapłańskiej, ojciec duchowny Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu.

¹ Zob. A.M. Martinelli, *Katarzyna ze Sieny*, w: EK, t. 8, Lublin 2000, kol. 993–994; J.A. Spież, *Wstęp*, w: Rajmund z Kapui, *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*, Poznań 2010, s. 5; R. Kostecki, *Naturą moją jest ogień*, w: *Otrzymałam Ducha Mądrości. Księga pamiątkowa z okazji ogłoszenia świętej Teresy od Jezusa Doktorem Kościoła powszechnego*, red. O. Filek, Kraków 1972, s. 285–343.

² Por. Martinelli, *Katarzyna ze Sieny*, kol. 994.

świętej Katarzyny Sienieńskiej. „Ukazują one jej bogatą osobowość, wyjątkową zdolność wczuwania się w sytuację innych i wrażliwość na ludzkie cierpienie”. Napisane przepięknym językiem pisma Mistyczki ze Sieny, stanowiące perłę XIV-wiecznej literatury, „zawierają opis drogi miłującej duszy do zjednoczenia z Przenajświętszą Trójcą”³.

Innym bardzo ważnym dziełem, stanowiącym źródło wiedzy na temat życia i duchowości Mistyczki ze Sieny, jest *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny* autorstwa błogosławionego Rajmunda z Kapui (1330–1399), wieloletniego spowiednika oraz kierownika duchowego św. Katarzyny Sienieńskiej⁴. Dzieło to znane jest również „pod tytułem łacińskiego oryginału jako *Legenda maior – Legenda większa*”, a zostało napisane kilkanaście lat po śmierci świętej mistyczki i stanowi „dzieło szczególnej wartości”, gdyż „jego autor nie ograniczył się jedynie do spisania kroniki wydarzeń z życia Katarzyny, ale zajął się analizą i przedstawieniem jej duchowości i doświadczeń mistycznych, ukazał charakterystyczny dla niej sposób nauczania oraz refleksji o sprawach Bożych”⁵.

Błogosławiony Rajmund z Kapui – duchowy ojciec świętej Katarzyny – w swym dziele z wielką precyzją „opisał ten czas, w którym był świadkiem uniesień mistycznych Katarzyny, jej modlitwy i umartwień, aktów niezwyklej miłości bliźniego, ujawnienia się ducha proroczego, cudów uczynionych za jej przyczyną”. Należy zauważyć, iż „w jego obecności w kwietniu 1375 roku Katarzyna otrzymała stygmaty męki Pańskiej”⁶. Z pewnością błogosławiony Rajmund z Kapui spisywał ów żywot świętej mistyczki „z myślą o rychłym procesie kanonizacyjnym Katarzyny, o której świętości był w pełni przekonany”. W swoim dziele stwierdza on wręcz, iż „nie znajduje się [w nim] nic zmyślnego ani fałszywego”, zaś on sam, zdaniem współczesnych komentatorów, dołożył wszelkich starań, aby owoc jego pracy „spełniał rygory wymagane w procesie kanonizacyjnym”⁷.

Błogosławiony Rajmund z Kapui pragnąc w swym dziele „przedstawić życie i nauczanie Katarzyny”⁸, wiele uwagi poświęca jej głębokiemu życiu mistycznemu, zaś wśród wielu otrzymanych przez Katarzynę łask opisuje

³ Tamże.

⁴ Zob. J.K. Miczyński, *Rajmund z Kapui*, w: EK, t. 16, Lublin 2012, kol. 1178–1179.

⁵ Spież, *Wstęp*, s. 6; zob. Martinelli, *Katarzyna ze Sieny*, kol. 994.

⁶ Spież, *Wstęp*, s. 10.

⁷ Tamże, s. 19.

⁸ Tamże.

także tzw. łaski nadzwyczajne, jakich doświadczała święta ze Sieny, a które to łaski towarzyszyły doświadczeniom mistycznym⁹. Przedmiotem niniejszych rozważań będą tylko niektóre z opisanych przez błogosławionego Rajmunda z Kapui nadzwyczajnych łask, a będą to: nadprzyrodzona umiejętność czytania, wizja mistycznych zaślubin z Chrystusem, wizja wręczenia korony cierniowej oraz przyjęcie napoju z boku Zbawiciela.

1. Modlitwa psalmami – wiedza wlana

Mówiąc o wielkiej zażyłości świętej Katarzyny ze Sieny ze Zbawicielem, bł. Rajmund z Kapui w swym dziele poświęconym życiu tej świętej wspomina, iż Pan Jezus „często ukazywał się” świętej Katarzynie. Owe wizje opisuje on w następujący sposób: „Niekiedy była z Nim jego błogosławiona Matka, niekiedy św. Dominik, niekiedy byli razem. Bywali także: Maria Magdalena, Jan Ewangelista, Paweł Apostoł [...]. Najczęściej jednak przybywał sam, bez innych, i rozmawiał z nią w taki zażyły sposób, jak przyjaciel z przyjacielem”. Co więcej, jak zauważa sama Katarzyna, Chrystus „odmawiał z nią psalmy, chodząc po pokoju, jak to się zdarza dwu zakonnikom lub duchownym odmawiać oficjum”¹⁰.

Autor *Żywota świętej Katarzyny ze Sieny* wspomina, iż Mistyczka, mimo iż nigdy nie uczyła się czytać, posiadała tę umiejętność w nadzwyczajny sposób (tzw. wiedza wlana w zakresie początkowym). Jej głębokim pragnieniem było nauczyć się czytać, aby mogła modlić się liturgią godzin, jednakże nauka nie przynosiła oczekiwanych rezultatów.

Błogosławiony Rajmund z Kapui w następujący sposób opisuje wspomniane wydarzenia: „Ponieważ była tu mowa o psalmach, to chcę, byś wiedział czytelniku, że ta święta Dziewica, jeżeli znała litery, to jej ich żaden człowiek nie nauczył. Jeśli mówię o literach, to nie w tym znaczeniu, że umiała mówić po łacinie, umiała jednak głośno czytać. Powiedziała mi sama, że pragnąc odmawiać godziny kanoniczne, zdecydowała się poznać alfabet”. Wówczas, jak wspomina błogosławiony Rajmund, święta Katarzyna „napisała sobie litery i z pomocą towarzyszki próbowała się ich nauczyć”. Ponieważ jednak Święta nie mogła sobie z tym poradzić, po upływie kilku tygodni „pomyślała sobie, że dla uniknięcia straty czasu lepiej będzie, jeżeli się zwróci o pomoc do Bożej łaski”. W związku z po-

⁹ Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, Niepokalanów 2001, s. 855.

¹⁰ Rajmund z Kapui, *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*, s. 131–132.

wyższym, święta ze Sieny, w czasie modlitwy w następujących słowach prosiła Boga: „Panie, jeśli Ci zależy na tym, bym umiała czytać, po to, by śpiewać psalmy w Godzinach Kanonicznych, to Ty sam zechciej mnie nauczyć, bo ja sama nie potrafię; jeśli nie, to bądź wola Twoja. Pozostałą chętnie przy swojej prostocie i czas przez Ciebie dany przeznaczę na rozważania o Tobie”. Zdaniem błogosławionego Rajmunda – Katarzyna – „zanim wstała od modlitwy, potrafiła już czytać litery tak szybko i gładko jak ktoś najzdolniejszy”.

Następnie autor *Legenda maior* daje następujące świadectwo: „ja sam, gdy się o tym przekonałem, wpadłem w zdumienie, zwłaszcza że potrafiła szybko czytać, natomiast gdy zmuszało się ją do sylabizowania, tego nie potrafiła i z trudem rozpoznawała litery”. Zdaniem wspomnianego autora jest to „wyraźny znak działania Bożej mocy”, oraz „dowód cudownej interwencji Bożej”¹¹.

Należy również zauważyć, iż zdaniem Rajmunda w podobny sposób św. Katarzyna posiadała umiejętność pisania¹², jednakże w tej kwestii zdania badaczy są podzielone¹³.

2. Mistyczne zaślubiny

Rajmund z Kapui opisuje także wizję mistycznych zaślubin Katarzyny z Chrystusem. Wizję tę miała św. Katarzyna w 1367 roku „ostatniego dnia karnawału” i stała się ona „punktem zwrotnym na przełomie kolejnych etapów jej życia”. Mimo iż w tym czasie święta Katarzyna wiodła życie pustelniczki – „modliła się i pościła w swej domowej pustelni” – coraz mocniej odczuwała w swym sercu wezwanie do tego, aby oddać się służbie chorym oraz czekającym „w mieście na duchowe wsparcie i opiekę”¹⁴. Katarzyna była wówczas młodą, dwudziestoletnią kobietą – „głęboko oddaną modlitwie, zdyscyplinowaną we wszystkich pobożnych praktykach i pewną swych zdolności. Od kilku lat była ponadto w wieku odpowiednim do małżeństwa”¹⁵.

W kontekście omawianej wizji zaślubin z Chrystusem należy zauważyć, iż święta ze Sieny, mając osiem lat złożyła ślub, iż „nie będzie miała

¹¹ Tamże, s. 132–133.

¹² Zob. Katarzyna ze Sieny, *Listy*, Poznań 1988, s. 229; por. Rajmund z Kapui, *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*, s. 404.

¹³ Zob. D. Brophy, *Katarzyna ze Sieny. Niepokorna Święta*, Kraków 2011, s. 136–137.

¹⁴ Tamże, s. 88.

¹⁵ Tamże, s. 89.

innego męża niż Chrystus”¹⁶. Owo pragnienie miało wkrótce ziścić się, gdyż w duszy Katarzyny wraz ze wzrostem łaski, „coraz bardziej dojrzewało święte pragnienie osiągnięcia samego szczytu wiary”. Święta dziewica ze Sieny, poprzez swą „niezmienną i nieskażoną wierność”, pragnęła „okazać się najmilszą swojemu Oblubieńcowi”. W związku z tym Święta zanosila do Boga usilne błagania, „by zechciał pomnożyć jej wiarę tak, by osiągnęła pełną doskonałość”. Jak zauważa Rajmund z Kapui, Chrystus „Pan na to jej pragnienie [...] odpowiedział: «Poślubię cię z sobą w wierze»”¹⁷. Święta wielokrotnie ponawiała „swą prośbę”, zaś „Pan dawał jej tę samą odpowiedź”, a wreszcie spełnił swą obietnicę. Według bł. Rajmunda z Kapui nastąpiło to w czasie karnawału. Św. Katarzyna trwając na modlitwie „przyzywała oblicze swego Oblubieńca w modlitwach i postach i nieustannie powtarzała swoją prośbę”. Wtedy, jak wspomina bł. Rajmund z Kapui, Chrystus zwracając się do Katarzyny rzekł: „ponieważ dla Mnie porzuciłaś wszelkie próżności, i wzgardziwszy rozkoszami ciała, we Mnie samym szukasz rozkoszy swego serca, w tym czasie, kiedy inni twoi domownicy szukają uciech w ucztach i przyjemnościach cielesnych, postanowiłem dla twej duszy urządzić uroczyste święto moich z tobą zaślubin i tak jak obiecałem, pragnę poślubić cię z sobą w wierze”¹⁸.

Opisując owe zaślubiny autor *Żywota* notuje, iż wówczas „ukazała się Najświętsza Dziewica, Matka Jego, św. Jan Ewangelista, chwalebny Apostoł Paweł, św. Dominik i razem z nimi prorok Dawid z harfą w ręku. Gdy zaczął grać słodką melodię, Boża Rodzicielka ujęła prawą rękę Dziewicy i skierowując ją ku swojemu Synowi, prosiła, by zechciał ją zaślubić sobie w wierze. Na co Syn Boży, wyrażając z uśmiechem zgodę, wziął pierścień złoty z czterema perłami i przepięknym diamentem pośrodku i włożył go na palec Dziewicy, mówiąc: «Poślubiam cię sobie, Stwórcy i Zbawicielowi twojemu w wierze i dopóki w niebie nie będziesz ze mną odprawiać godów wiecznych, niech ten ślub będzie niewzruszony. A teraz moja córko mężnie się sprawuj, bez żadnej zwłoki wykonuj wszystko, co moja Opatrzność zarządzi, bo jesteś uzbrojona mocą wiary i wszystkie przeciwności szczęśliwie pokonasz»”¹⁹. Jak pisze bł. Rajmund z Kapui, „po tych słowach znikło widzenie”, jednakże na palcu Katarzyny „pozo-

¹⁶ Tamże, s. 88.

¹⁷ Rajmund z Kapui, *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*, s. 134.

¹⁸ Tamże, s. 134-135.

¹⁹ Tamże, s. 135.

stała obrączka widoczna jednak tylko dla niej, nie dla innych”. Katarzyna zawsze widziała ową „obraczkę na swoim palcu”²⁰. Wyjaśniając „wymowę owego pierścienia” Rajmund z Kapui zauważa, iż „Katarzyna prosiła o silną wiarę”. Ową wiarę ma symbolizować diament, gdyż nie ma nic twardszego od niego. Natomiast znajdujące się na pierścieniu „cztery perły oznaczają cztery rodzaje czystości w tej Dziewicy, mianowicie w intencjach, w myślach, w mowie i w uczynkach”²¹.

Zdaniem autora *Żywota świętej Katarzyny ze Sieny* owe „zaślubiny” Chrystusa z Katarzyną „są jakby bierzmowaniem, czyli utwierdzeniem Bożej łaski”. Natomiast „znakiem tego utwierdzenia jest pierścień. Był on widoczny dla niej, a nie dla innych, a to po to, by troszcząc się pośród burz o zbawienie wielu i różnych dusz, pokładała całą ufność w łasce Bożej, a nie lękała się, że kiedy innych będzie wyrwać z fał, sama da się im pochłonać”. Miał to być znak, iż Katarzyna jest „w stanie łaski uświęcającej”, zaś owego przywileju udziela „Bóg niektórym ludziom”, gdyż „pragnie ich posłać w [...] świat dla chwały swego imienia i zbawienia dusz”²². Zdaniem bł. Rajmunda „godziło się więc, by ta Dziewica otrzymała znak potwierdzenia posiadania stanu łaski, zwłaszcza że wbrew utartym zwyczajom, miała jako kobieta być posłana ku chwale Bożej w wir spraw publicznych i miała zabiegać o zbawienie wielu dusz ludzkich [...], by tym odważniej i mężniej mogła wykonać to, co od Boga jej zostało zlecone”²³.

Zdaniem jednego ze współczesnych autorów owe „«mistyczne zaślubiny» z Jezusem były punktem zwrotnym w jej życiu”. Mimo iż „Katarzyna nie chciała opuszczać swej pustelni, była niczym panna młoda, która aż do zaślubin nie widzi świata poza swym narzeczonym, lecz gdy już małżeństwo okrzepnie, zaczyna poświęcać się pracy, dzieciom, krewnym i żyje własnym życiem”. Ten sam autor zauważa, iż „w pewnym sensie jej duchowość przestał zadowalać związek, w którym mogła żyć tylko dla Jezusa – od tej pory pragnęła, choć z początku może nieświadomie, by jej zaślubiny objęły Pana i całą ludzkość”²⁴. Owa wizja zaślubin była swego rodzaju przygotowaniem Katarzyny do publicznej działalności, do której sam Chrystus Ją przysposobił.

²⁰ Tamże.

²¹ Tamże, s. 135–136.

²² Tamże, s. 136.

²³ Tamże.

²⁴ Brophy, *Katarzyna ze Sieny*, s. 89–90.

Konsekwencją powyższych zdarzeń była kolejna wizja, gdy Katarzynie modlącej się i poszczącej w swym pokoiku ukazał się Chrystus, który „zasugerował, by dołączyła do spożywającej obiad rodziny”. Wówczas „Katarzyna zaprotestowała gorzko. Skoro zjednoczenie z Bogiem to najwyższa wartość, to dlaczego ów Bóg odsyła ją od siebie i karze spożywać doczesne pokarmy? Śmiała nawet przytoczyć cytat z Biblii, «nie samym chlebem żyje człowiek» (Mt 4, 4), lecz to nic nie dało. Wspominała później, że ilekroć była zmuszona opuścić swój pokoik i obcować z rodziną, ogarniał ją ból tak przemożny, że bała się, iż pęknie jej serce. Słuchała jednak głosu, który rozbrzmiewał w głębi jej duszy: „Chcę, byś wypełniła wymagania tych dwu przykazań, byś chodziła nie na jednej, ale na dwu nogach, i na skrzydłach wznosiła się do nieba”²⁵. Owe wskazania, aby na „dwu nogach i skrzydłach” podążać do nieba, są swoistą aluzją do przykazania miłości Boga i bliźniego, a także stanowią wskazanie „na konieczność jednoczesnego podążania dwiema ścieżkami – wewnętrzną ścieżką modlitwy i kontemplacji oraz zewnętrzną ścieżką współczucia i posługi na rzecz ludzkości”. Jak zauważa cytowany autor, „jak dotąd Katarzyna skupiała się na pierwszej z nich i była zadowolona z życia w swojej celi. Teraz jednak zaczynała rozumieć, że musi skorzystać z pełni swoich możliwości – zarówno ze skrzydeł, jak i obu nóg – i zdecydowanie wkroczyć w życie Sieny”²⁶.

3. Katarzyna wybiera cierniową koronę²⁷ oraz „przyjmuje napój z boku Chrystusa”²⁸

Jednym z owoców mistycznych zaślubin Chrystusa ze świętą Katarzyną było opuszczenie przez nią jej domowej pustelni oraz oddanie się działalności publicznej. W tym czasie mistyczka ze Sieny, łącząc głębokie życie modlitwne z pracą apostołską, oddawała się posłudze chorym w ich domach oraz w szpitalach²⁹. Jak wspomina bł. Rajmund z Kapui, Święta opiekowała się wówczas między innymi pewną tercjarką dominikańską, której było na imię Andrea. Owa kobieta została „porzucona przez rodzinę i umierała na raka piersi”. Co więcej „radosne zachowanie Katarzyny działało na nerwy zgorzkniałej pacjentce, która postanowiła wystawić na

²⁵ Tamże, s. 90; zob. Rajmund z Kapui, *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*, s. 142–143.

²⁶ Brophy, *Katarzyna ze Sieny*, s. 90.

²⁷ Zob. Rajmund z Kapui, *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*, s. 176–177.

²⁸ Tamże, s. 182.

²⁹ Por. Brophy, *Katarzyna ze Sieny*, s. 97.

próbę” Katarzynę, „insynuując”³⁰, iż nie jest ona dziewicą³¹. Rozpuszczona przez Andreę plotka zaczęła się szybko rozprzestrzeniać, co przysporzyło Świętej wiele cierpienia. Z pomocą przyszedł Katarzynie sam Chrystus.

Jak zauważa błogosławiony Rajmund, „ukazał się jej Zbawiciel, trzymający w prawej ręce złotą koronę ozdobioną perłami i drogimi kamieniami, a w lewej koronę z cierni, i tak przemówił: «Potrzeba, abyś wiedziała, droga córko, że masz być w różnych czasach ukoronowana jedną i drugą koroną. Wybierz więc, co wolisz, albo w tym życiu otrzymać koronę cierniową, a wtedy tę ozdobną zachowam ci na życie wieczne, albo teraz wybierzesz tę złotą, a po śmierci będziesz nosić cierniową». Odpowiedziała na to: «Ja już, Panie, od długiego czasu zaparłam się mojej woli i tylko chcę kierować się Twoją wolą, dlatego nie moją rzeczą jest wybierać. Ale ponieważ czekasz na moją odpowiedź, więc odpowiem, że w tym życiu ja zawsze chcę upodobnić się do Ciebie w Twojej męce i dla Ciebie podejmować cierpienia jako ochłodę»”. Jak relacjonuje bł. Rajmund z Kapui: „gdy to powiedziała, z gorącością ducha obie ręce wyciągnęła po cierniową koronę i włożyła ją sobie na głowę z taką siłą, że się pokaleczyła. I jak sama wyznała, odczuwała odtąd ból głowy w miejscach ukłucia”. Wówczas „Pan do niej powiedział: «W mojej mocy jest wszystko i tak jak zezwoliłem, by doszło do tego skandalu, tak mogę łatwo położyć temu kres. Ty natomiast trwaj w swojej służbie, nie ustępuj szatanowi, który ci się sprzeciwia. Ja ci dam odnieść nad nim pełne zwycięstwo, tak że wszystko, co zamierzył przeciw tobie, obróci się przeciwko niemu, a ku twojej chwale». I tak służebnica Chrystusowa doznała pociechy i utwierdziła się w słuszności swojego stanowiska”³².

Wspomniana wyżej wizja Chrystusa wręczającego Katarzynie cierniową koronę była dla Świętej wielką pociechą, zaś sam Zbawiciel w krótkim czasie wziął sprawy w swoje ręce. Chrystus „litując się nad tą staruszką [Andreą] i pragnąc ujawnienia się chwały swej oblubienicy [Katarzyny], zaszczycił chorą następującym widzeniem: Katarzyna zbliżyła się do jej łóżka, wokół którego rozlewał się idący z góry blask takiej piękności i słodczy, że ta zapomniała o wszystkich swoich utrapieniach. Nie domyślając się przyczyny tego nowego zjawiska, ujrzała twarz swojej pielęgniarce na tyle przemienioną, że zdawała się nie być Katarzyną, córką Lapy, lecz jakimś

³⁰ Tamże, s. 98.

³¹ Zob. Rajmund z Kapui, *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*, s. 175–176.

³² Tamże, s. 176–177.

majestatycznym aniołem, którego światło okrywało jak płaszczem. Kiedy na to patrzyła, jej serce coraz bardziej kruszało, oskarżała się w duchu, że przeciwko tak wspaniałej Dziewicy rozpuściła złośliwy język. Wizja ta, mająca fizyczny charakter, oddziaływała bowiem na oczy, trwała przez jakąś chwilę, a potem jak się pojawiła, tak znikła. Staruszka zaś doznała dwu uczuć: pociechy i smutku. Był to jednak smutek, który według Apostoła «dokonuje zbawienego nawrócenia» (2Kor 7, 10). W rzeczy samej chora ze szlochem i ze łzami prosiła Dziewicę, by jej przebaczyła winę, wyznając, że dopuściła się wielkiego grzechu zniesławienia³³.

Dzięki Bożej interwencji Andrea zrozumiała swój błąd, zaś „fama o świętości Katarzyny”³⁴ jeszcze bardziej rozprzestrzeniła się w Sienie. Ponieważ owa staruszka „przestała rozpuszczać złośliwe plotki o Katarzynie i przyjęła jej pomoc”, opieka nad chorą stała się o wiele łatwiejsza dla świętej mistyczki, jednakże ropiejąca rana, ze względu na przykry zapach, przyprawiała Katarzynę o mdłości³⁵. Tak wspomina bł. Rajmund z Kapui: „Pewnego dnia, gdy służebnica Chrystusa otworzyła u chorej duży wrzód, by go wyczyścić, rozszedł się tak okropny fetor, nie tylko z naturalnych przyczyn, lecz także z działania wroga [szatana], że u Dziewicy wszystkie jej wnętrzności doznały wstrząsu i odczuła mdłości w żołądku. Święta Dziewica tym ciężej to odczuwała, że w tych dniach, dzięki nowym zwycięstwom, otrzymała od Ducha Świętego nowy także wzrost cnót. I właśnie dlatego ze świętym gniewem powstała przeciw własnemu ciału i rzekła: «Na życie Najwyższego, najśłodszego Oblubieńca mojej duszy, to, czym tak się brzydzisz, dostanie się do twojego wnętrza». I zaraz tę wodę, która obmyła wrzód razem z ropą, wlała do naczynia i poszedłszy na stronę, wszystko wypila. Po tym ustały mdłości. Piszę o tym, tak jak mi ona sama opowiedziała. Dodała jeszcze, ścisząc głos: «Nigdy, odkąd przyszedłam na świat, nie kosztowałam pokarmu czy napoju tak wybornego jak ten»³⁶.

Chcąc znaleźć „sposób na przewycięzenie odrazy” Święta „wypiła całą zawartość” owej misy, i jak sama stwierdza – „nic nigdy nie smakowało jej równie słodko”³⁷. W odpowiedzi na tak wielki heroizm „Oblubienicy

³³ Tamże, s. 178.

³⁴ Tamże, s. 179.

³⁵ Brophy, *Katarzyna ze Sieny*, s. 98.

³⁶ Rajmund z Kapui, *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*, s. 180.

³⁷ Brophy, *Katarzyna ze Sieny*, s. 98.

Chrystusa”, sam Chrystus przybył do pogrążonej w modlitwie Katarzyny. Jezus ukazał Świętej „pięć swoich ran”, zwracając się do niej następującymi słowami; „«Wiele, umiłowana moja, odbyłaś dla mnie walk i dzięki mej pomocy we wszystkich odniosłaś zwycięstwo. Dzięki temu stałaś się dla mnie bardzo droga i bliska, jednak wczoraj spodobałaś mi się szczególnie, przez to, że nie tylko wzgardziłaś rozkoszami ciała, nie tylko nie przejęłaś się opiniami ludzi i zwyciężyłaś pokusy, ale z miłości dla Mnie naprzeciw naturze wypiałaś z uśmiechem obrzydliwą ciecz. Dlatego ja podam ci napój, który jest ponad możliwości i zwyczaj ludzkiej natury»”. Po tych słowach, jak relacjonuje błogosławiony Rajmund, Chrystus „przyłożył rękę do szyi Dziewicy i przybliżył ją do rany swego boku, mówiąc: «Pij, córko, napój z mego boku, a twoja dusza napełni się taką słodyczą, że jej nadmiar spłynie na twoje ciało, którym dla mnie wzgardziłaś». A ona świadoma, że znalazła się u samego źródła życia, przyłożywszy usta cielesne do rany, a jeszcze bardziej usta duszy, przez dłuższy czas piła obficie ten niedający się wysłowić napój. W końcu za wskazaniem Pana odłączyła usta od tego źródła, nasyciona, a równocześnie spragniona. Jednakże naczynie nie powodowało u niej przesyty ani pragnienie nie wywoływało poczucia winy. «O niewysłowionego Miłosierdzia Panie, jak słodki jesteś dla tych, którzy Cię miłują, jak rozkoszny dla tych, którzy się Tobą karmią. A cóż oni ustami przyjmują? Napój i pokarm naturalny łatwo ulega wchłonięciu przez organizm, łatwo zamienia się w ciało tego, który je spożywa. Myślę, Panie, że ani mnie, ani żadnym innym nie godzi się wydawać sądu o tych rzeczach. Są dla nas nieznanne, jak barwy ociemniałym. Byśmy jednak nie okazali się całkiem niewdzięczni, rozważamy o tych przeogromnych łaskach, jakich udzielasz hojnie twoim świętym, podziwiamy je na naszą ludzką miarę i według swoich sił składamy wielkie dzięki Twojemu Majestatowi»³⁸.

Autor *Żywota* zauważa, iż „po przyjęciu napoju z boku Chrystusa” na duszę Katarzyny spłynęła „tak wielka obfitość łaski”, iż z owej „obfitości czerpało korzyść także i jej ciało”, gdyż począwszy od tego wydarzenia ciało Świętej „nie przyjmowało pokarmów jak przedtem, bo i nie mogło”³⁹. Zdaniem błogosławionego Rajmunda, moment, w którym Katarzyna piła z boku Chrystusa, rozpoczyna okres w życiu Mistyczki, kiedy jej ciało przestawało być zdolne do przyjmowania pokarmu, zaś mimo wszystko

³⁸ Rajmund z Kapui, *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*, s. 180–181.

³⁹ Tamże, s. 182.

pozostawała ona przy życiu, zachowując całkowitą sprawność⁴⁰. Święta ze Sieny „zaczęła obywać się bez pokarmu”, zaś z czasem – jedynym pokarmem, jaki przyjmowała, był Najświętszy Sakrament. Owo zjawisko nadzwyczajne jest określane przez teologów mianem *inedii*⁴¹. W związku z powyższym Katarzyna stwierdza: „odczuwam taką sytość, jaką daje mi Pan po przyjęciu Jego Sakramentu, że nie czuję już potrzeby spożywania pokarmu zwyczajnego»”⁴².

* * *

Żywot świętej Katarzyny ze Sieny autorstwa bł. Rajmunda z Kapui, znany również jako *Legenda maior*, stanowi portret sylwetki duchowej świętej Katarzyny Sienneńskiej. Autor wspomnianego dzieła, oprócz opisu historii jej życia oraz głębokich doświadczeń mistycznych, dokonał także opisu tzw. zjawisk nadzwyczajnych, zwanych również zjawiskami paramistycznymi, które towarzyszyły życiu mistycznemu Świętej. Należy zauważyć, iż „wszelkiego rodzaju zjawiska nadzwyczajne nie należą do istoty doświadczenia mistycznego”, zaś „na ich podstawie nie można [...] wyrokować o rozwoju duchowym”⁴³.

STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł jest próbą przybliżenia niektórych ze zjawisk paramistycznych opisanych na kartach *Żywota świętej Katarzyny ze Sieny* autorstwa bł. Rajmunda z Kapui. Spośród wielu zjawisk nadzwyczajnych opisanych na kartach wspomnianego dzieła wybrane zostały następujące fenomeny porządku paramistycznego: nadprzyrodzona umiejętność czytania, wizja mistycznych zaślubin z Chrystusem, wizja wręczenia korony cieniowej oraz przyjęcie napoju z boku Zbawiciela, a także związana z ową wizją łaska powstrzymywania się od pokarmu (*inedia*).

Słowa kluczowe: *inedia*, *Legenda maior*, mistyczne zaślubiny, św. Katarzyna ze Sieny, wiedza wlna, wizja, zjawiska nadzwyczajne, zjawiska paramistyczne.

SUMMARY

This article is an attempt to approximate some of the para-mystic phenomena described in the pages of *The Life of Saint Catherine from Siena* by blessed Rajmund

⁴⁰ Zob. tamże, s. 183–195.

⁴¹ Zob. M. Chmielewski, *Duc in altum! Prelekcje o życiu duchowym wygłoszone w radio Maryja i TV TRWAM (2 I 2003 – 30 XII 2004)*, Łódź 2005, s. 174.

⁴² Tamże, s. 189.

⁴³ Tamże, s. 169.

of Capua. Among the many extraordinary phenomena described on the pages of the above-mentioned work, the following phenomena of the para-mystic order were selected: a supernatural ability to read, a vision of mystical marriage with Christ, a vision of handing the crown of thorns and the adoption of a beverage from the side of the Savior and associated with the vision grace to abstain from food (*inedia*).

Key words: *inedia*, *Legenda maior*, mystical marriage, St. Catherine of Siena, knowledge poured in, vision, extraordinary phenomena, para-mystic phenomena.

Translated by Marta Żminkowska

BIBLIOGRAFIA

Katarzyna ze Sieny, *Listy*, Poznań 1988.

Rajmund z Kapui, *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*, Poznań 2010.

Brophy Don, *Katarzyna ze Sieny. Niepokorna Święta*, Kraków 2011.

Chmielewski M., *Duc in altum! Prelekcje o życiu duchowym wygłoszone w Radio Maryja i TV TRWAM (2 I 2003 – 30 XII 2004)*, Łódź 2005.

Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, Niepokalanów 2001.

Kostecki R., *Naturą moją jest ogień*, w: *Otrzymałam Ducha Mądrości. Księga pamiątkowa z okazji ogłoszenia świętej Teresy od Jezusa Doktorem Kościoła powszechnego*, red. O. Filek, Kraków 1972, s. 285–343.

Martinelli A.M., *Katarzyna ze Sieny*, w: EK, t. 8, Lublin 2000, kol. 993–996.

Miczyński J.K., *Rajmund z Kapui*, w: EK, t. 16, Lublin 2012, kol. 1178–1179.

Spież J.A., *Wstęp*, w: Rajmund z Kapui, *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*, Poznań 2010, s. 5–24.

KS. MAREK TATAR

DOSKONAŁOŚĆ CHRZEŚCIJAŃSKIEGO ŻYCIA WEDŁUG BŁOGOSŁAWIONEGO ANTONIEGO REWERY

Dnia 13 czerwca 1999 r. papież Jan Paweł II beatyfikował 108 męczenników z okresu drugiej wojny światowej. Fakt ten nabiera nowego znaczenia w kontekście adhortacji apostolskiej *Gaudete et exsultate* papieża Franciszka, która wprost dotyka zagadnienia powołania do świętości w świecie współczesnym. Świętość od początku istnienia Kościoła posiada organiczny związek z historią człowieka oraz świata, jego kulturą i realną sytuacją. W przytoczonej adhortacji papież stwierdza: „Świętość jest najpiękniejszym obliczem Kościoła” (GE, n. 9), a nieco dalej odnosi tę wartość do życia każdego chrześcijanina: „każdy chrześcijanin, na tyle, na ile się uświęca, staje się bardziej owocny dla świata” (GE, n. 33).

W tym kontekście należy odczytać życie i męczeństwo bł. ks. Antoniego Rewery (1869-1942)¹, sandomierskiego męczennika za prawdę.

KS. MAREK TATAR – dr hab. prof. UKSW, kierownik Katedry Mistyki Chrześcijańskiej w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, kierownik Podyplomowych Studiów Kierownictwa Duchowego UKSW. Krajowy duszpasterz powołań przy Konferencji Episkopatu Polski, konsultant Komisji ds. Duchowieństwa Konferencji Episkopatu Polski. Autor wielu artykułów i wystąpień z zakresu duchowości chrześcijańskiej w Polsce i poza jej granicami. Przestrzenie badawcze: duchowość chrześcijańska, mistyka, duchowość ontyczna, duchowość ekumeniczna.

¹ Por. Z. Gil, *Sluga Boży ks. prałat Antoni Rewera (1869–1942)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939–1945*, red. W.M. Moroz, A. Datko, Marki – Struga k. Warszawy 1996, s. 201–207. Ks. Antoni Rewera urodził się 6 stycznia 1869 r. w rodzinie Wawrzyńca i Rozalii z d. Sapielak. Po ukończeniu czteroklasowego progimnazjum w Sandomierzu został 1 czerwca 1884 r. przyjęty do Seminarium Duchowego w Sandomierzu. Następnie kontynuował naukę w Akademii Duchowej w Petersburgu, którą ukończył 18 czerwca 1893 r. ze stopniem magistra teologii. Po powrocie do diecezji sandomierskiej, 2 lipca 1893 r. przyjął w katedrze sandomierskiej święcenia kapłańskie. Po krótkim okresie wikariatu w katedrze sandomierskiej, 24 stycznia 1894 r. został powołany na stanowisko profesora w Seminarium Duchowym w Sandomierzu i prowadził wykłady w zakresie Pisma Świętego, teologii moralnej, archeologii biblijnej, historii Kościoła. W tymże seminarium 20 stycznia 1899 r. został wicerektorem. W latach 1904–1908

150. rocznica urodzin tego niezwykłego świadka wiary skłania nas do refleksji nad jego myślą dotyczącą dojrzewania chrześcijanina do radykalnej odpowiedzi na to zasadnicze powołanie. Tym bardziej w dobie ponowoczesnego sekularyzmu, a wręcz bezwzględного ataku na *sacrum*, przywołanie takich świadków wiary jest nie tylko konieczne, ale wręcz fundamentalne. Życie, świadectwo i dorobek pisarski, jaki pozostawił po sobie ks. Rewera², pozwalają postawić pytanie o koncepcję życia duchowego, jaką proponował chrześcijaninowi.

1. Świętość istotą i celem życia chrześcijanina

Właściwe zrozumienie procesu dojrzewania człowieka do świętości, której istotą jest zjednoczenie z Bogiem, domaga się przede wszystkim nakreślenia, czym ona jest, w jaki sposób świadek – męczennik bł. A. Rewera ją rozumiał. W konferencji do alumnów stwierdza: „Świętość, czyli doskonałość duchowa polega na doskonałym zjednoczeniu się z Bogiem przez miłość i przyjaźń z Nim. Kto szczerze i prawdziwie miłuje, ten rad słuca, ten Go naśladuje, ten z Nim stanowi jedno serce i jedną duszę. Otóż kto Pana Boga szczerym sercem miłuje, ten słuca Jego świętej woli, ten Go naśladuje, tego myśl każda, uczucie każde, słowo, ruch każdy, każde uderzenie serca, wszystkie skłonności woli, krok każdy tak się dopasowuje do woli Bożej, do serca Bożego, do działania Bożego, iż stanowi niejako jedno z Bogiem i spełnia piękne one słowa: «Bądźcie doskonali jako

był ojcem duchownym. Kolejne funkcje, jakie sprawował, to: administrator parafii Mychów, wikariusz parafii katedralnej w Sandomierzu, administrator parafii św. Pawła w Sandomierzu. W tym czasie w uznaniu swoich zasług został mianowany kanonikiem honorowym kapituły katedralnej w Sandomierzu, następnie kanonikiem gremialnym, a 12 listopada 1920 r. pralatem domowym papieża Benedykta XV. Dnia 30 grudnia 1925 r. otrzymał nominację na delegata Rady Głównej III Zakonu św. Franciszka. Z jego inicjatywy 4 października 1928 r. rozpoczęło działalność Towarzystwo Domu Ludowego pw. św. Franciszka w Sandomierzu, którego został dyrektorem. Tę datę uznaje się za początek zgromadzenia, które 10 maja 1933 r. przyjęło nazwę Stowarzyszenie Sióstr Franciszkanek. Sprawując pieczę nad nowo powstałym zgromadzeniem, ks. Antoni był jednocześnie proboszczem parafii św. Józefa w Sandomierzu. Dnia 4 października 1939 r. w Kurii Biskupiej w Sandomierzu złożył rękopis „Reguła Córki św. Franciszka Serafickiego”, w celu jej zatwierdzenia. Po wybuchu II wojny światowej pozostawał w Sandomierzu aż do 16 marca 1942 r., kiedy to został przez gestapo aresztowany i osadzony w zamku w Sandomierzu, gdzie mimo zakazu gestapowców służył posługą sakramentalną. Następnie 27 marca tegoż roku został wysłany do obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu. Z tego obozu został przetransportowany do obozu w Dachau, gdzie 1 października 1942 r. zmarł. Jego zwłoki zostały spalone w krematorium obozowym 4 października 1942 r.

² S. Siczek, *Rewera Antoni*, w: SPTK, t. 7, Warszawa 1983, s. 25–27.

Ojciec wasz niebieski doskonałym jest» (Mt 5, 48)³. Analizując to określenie zauważamy, że odzwierciedla ono nie tylko zasadnicze elementy, które pojawiają się w teologii, ale przede wszystkim wskazuje na samą istotę, czyli miłość i zjednoczenie wolitywne⁴. Oznacza to poznanie woli Boga, którego nie można zawęzić do poziomu intelektualnego, oraz posłuszeństwo, będące niejako konsekwencją. Jak zauważamy, jest to proces, który urzeczywistnia się w chrześcijaństwie na fundamencie miłości, która jest „rzeczą nieodzowną, konieczną, bo bez niej nie można osiągnąć szczęśliwości wiekustej w ojczyźnie niebieskiej”⁵. Innymi słowy, dynamika rozwoju uświęcającego jest jednoznaczna z intensyfikacją miłości i dlatego świętość jest „koroną doskonałej miłości Pana Boga i ludzi”⁶.

Realizacja drogi uświęcającej posiada, w ujęciu sandomierskiego męczennika, charakter wybitnie chrystocentryczno-chrystoformizacyjny, ponieważ jest „wiernym pójściem za Chrystusem i współdziałaniem z Nim”⁷, aż do ostatecznego zjednoczenia eschatologicznego, które będzie bezpośrednim widzeniem Go „twarzą w twarz” i jest konsekwencją ziemskiego życia⁸. Zauważamy zatem, że w doświadczeniu ziemskim rozwój miłości dokonuje się na drodze upodobnienia do Mistrza. Uzasadniając tę prawdę odwołuje się do słów Chrystusa opisujących „skarb ukryty w polu”, który domaga się „sprzedania wszystkiego co człowiek ma” (por. Mt 13, 44). Świętość z tego względu nie zawęża się do ziemskiego życia, ponieważ jest w swojej istocie nieograniczona i znajduje spełnienie tylko w Bogu – Miłości⁹.

W sposób organiczny, według ks. A. Rewery, świętość, która jest rozwojem miłości, łączy się z czystością doskonałą, będącą odbiciem absolutnej czystości Boga. Należy przez to rozumieć odrzucenie wszystkiego, co sprzeciwia się miłości Boga i jednocześnie zanieczyszcza człowieka. Ta

³ A. Rewera, Konferencja do alumnów: O potrzebie nabywania doskonałości, 11 XI 1904; Ks. Rewera używał w swoich pismach zamiennie dwóch określeń, tj. „świętość” oraz „doskonałość”, przez które rozumiał tę samą rzeczywistość, czyli dążenie do zjednoczenia z Bogiem.

⁴ Por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, Ząbki 2000, s. 23; J. Gogoła, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001, s. 88–90.

⁵ A. Rewera, Kazanie na uroczystość św. Franciszka Serafickiego, Kościół św. Józefa w Sandomierzu, 4 X 1895.

⁶ Tenże, Konferencja: O obowiązku Kapłana-Polaka szerzenia czci świętych Pańskich, Obrazów 23 XI 1937.

⁷ Tamże; por. J. Bochenek, *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972, s. 47.

⁸ Por. A. Rewera, Konferencja rekolekcyjna: O przeznaczeniu człowieka do nieba, 12 IV 1910.

⁹ Por. M. Tatar, *Świętość chrześcijanina*, Sandomierz 2006, s. 28–29.

prawda wyjaśnia tezę, iż świętość należy rozumieć jako proces. Natura i usposobienie człowieka odsłania jego ἀπόφασις (*apophasis*), czyli słabość, kruchość i małość, ale w jedności z Bogiem dokonuje się proces oczyszczenia, odsłaniający jednocześnie jego κατάφασις (*kataphasis*), czyli wielkość¹⁰.

Mówiąc o świętości, bł. A. Rewera wskazuje na konkretne korzyści, jakie z niej wynikają. W sposób niezwykle konkretny odsłania i prezentuje owoce, które wynikają z „prawdziwej świętości”¹¹.

Spośród owoców świętości na pierwszym miejscu znajduje się sama istota świętości, czyli uczestnictwo w życiu Trójjedynego Boga. W zjednoczeniu z Nim człowiek nie pozostaje niejako na zewnątrz, ale jest to życie samą miłością, która jest naturą relacji wewnątrztrynitarnych. Można zatem stwierdzić, że według bł. Antoniego to nie życie „z Bogiem”, ale życie „w Bogu”¹².

Trynitarny charakter świętości, który odsłania jej komunikacyjno-komunijny charakter, wskazuje na specyficzne *communio* Kościoła, a mianowicie chrześcijanin zostaje zaproszony i włączony w życie aniołów, świętych i błogosławionych. Ta jedność urzeczywistnia się nie tylko w perspektywie eschatologicznej, ale *communio sanctorum* jest obecne i doświadczalne w życiu chrześcijanina już w doczesności¹³.

Następnym owocem świętości jest „oświecenie i skarby duchowe” chrześcijanina¹⁴. Należy przez nie rozumieć usprawnienie człowieka do poznawania Boga i obdarowanie darami nadprzyrodzonymi. To akcent wybitnie tomistyczny. Poprzez łaskę natura człowieka zostaje „podniesiona” oraz „usprawniona”¹⁵.

Błogosławiony ks. A. Rewera wskazuje na kolejny owoc rozwoju świętości w życiu chrześcijanina, którym jest porządkowanie życia człowieka. Nieporządek to efekt grzechu pierworodnego, a także grzechów uczynkowych¹⁶. Dążenie do zjednoczenia z Bogiem pozwala człowiekowi

¹⁰ Por. tamże, s. 29.

¹¹ A. Rewera, Konferencja: Pragnienie doskonałości.

¹² Por. Tatar, *Świętość chrześcijanina*, s. 29.

¹³ Por. A. Rewera, Konferencja: Pragnienie doskonałości; Bochenek, *Zarys ascetyki*, s. 46–47.

¹⁴ Por. Tatar, *Świętość chrześcijanina*, s. 30.

¹⁵ STh, I, q. 1, a. 8: *Gratia non tollit naturam sed perficit* – łaska nie niszczy natury, lecz ją udoskonala; por. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 806.

¹⁶ Por. Rewera, Konferencja: Pragnienie doskonałości; tenże, I-a Nauka rekolekcyjna – O cenie duszy ludzkiej: „O chrześcijaninie! Pomnij jak wielką jest godność twoja. Przez Jezusa Chrystusa został człowiek wydobyty z niewoli szatana na wolność synów

odkrywać prawdę o sobie i w ten sposób podejmuje on pracę nad sobą. Mówimy wówczas o oczyszczeniu czynnym, ale nie posiada ono charakteru jedyne go oraz ostatecznego i dlatego w radykalnym rozwoju konieczne jest także oczyszczenie bierne, w którym Bóg sam przygotowuje człowieka do zjednoczenia ze sobą. Niezwykle istotne jest zastrzeżenie, które odnajdujemy w jednym z jego rękopisów, gdzie stwierdza: „daje nam nawet pewne panowanie nad Sercem Wszchemogącego, który niczego nie odmawia naszym modlitwom”¹⁷.

Równie istotna dla chrześcijanina jest korzyść, jaką jest „oświecenie” oraz „skarby duchowe”¹⁸. Skoro dynamika rozwoju świętości jest miłosnym dialogiem pomiędzy nieskończoną miłością Boga ukierunkowaną na człowieka a miłością człowieka, która potrzebuje oczyszczenia, to odsłania się w ten sposób prawda o pragnieniu człowieka. Nic nie może zaspokoić najgłębszego pragnienia człowieka. Mamy tu do czynienia z pewnym echem nauczania św. Augustyna¹⁹. Jak twierdzi o. M. Zawada, właściwe mamy do czynienia z dialogiem pragnień, podobnie jak dzieje się to w dialogu miłosnym. Jest to spotkanie *desiderium Dei* – pragnienie Boga skierowane ku człowiekowi²⁰ oraz *desiderium Deum* – pragnienie Boga w człowieku²¹. Jak twierdzi ks. A. Rewera, człowiek nie spełnia się w życiu doczesnym i naturalnym. W człowieku istnieje „nieustanna tęsknota” doświadczania Miłości, Prawdy oraz Piękna w całej ich pełni²².

Konkludując, Błogosławiony próbuje nakreślić pewną syntezę świętości w człowieku, którego określa się mianem „święty”²³. To uosobienie pełni, piękna, wspaniałości życia nadprzyrodzonego oraz doskonałości ewangelicznej. To człowiek, który jest „owocem Wszchemocy Bożej,

Bożych, przybrany na dziecko Boże, na brata Jego, na dziedzica Królestwa Niebieskiego”. – Por. R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 1998, s. 42; Th. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1990, s. 75.

¹⁷ Rewera, Konferencja: Pragnienie doskonałości; por. W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, s.122.

¹⁸ Rewera, Konferencja: Pragnienie doskonałości.

¹⁹ Augustyn z Hippony, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987, s. 7.

²⁰ Por. M. Zawada, *Homo desiderans Deum. Dynamika pragnienia Boga w wymiarze antropologiczno-duchowym*, Kraków 2011, s. 160–172.

²¹ Por. tamże, s. 172–235.

²² Rewera, Konferencja: Pragnienie doskonałości; por. Tatar, *Świętość chrześcijanina*, s. 30.

²³ Por. Rewera, Konferencja: Pragnienie doskonałości.

łaski Jezusa Chrystusa, Dobroci Maryi, pośrednictwa Kościoła oraz jego osobistej pracy nad sobą”²⁴.

2. Powołanie i drogi rozwoju świętości

Uświęcający dialog wynika przede wszystkim z inicjatywy Boga. Wyraża się ona w tajemnicy Stworzenia, Wcielenia i Odkupienia. Właśnie te prawdy w sposób zdecydowany wpływają na charakter odczytywania powołania przez bł. ks. A. Rewerę.

Punktem wyjścia analizy powołania do świętości jest powołanie człowieka przez Boga do istnienia. W teologii duchowości określamy ten akt i stan ontycznym powołaniem do świętości²⁵. To pierwszy wyraz odsłaniającej się Jego woli – pragnienie, aby człowiek istniał. Nawiązując do Rdz 1, 27–29 sandomierski męczennik stwierdza, że w tym wydarzeniu odsłania się nie tylko pochodzenie człowieka od Boga i z Jego inicjatywy, ale także całkowita zależność²⁶. Już na tym etapie odsłania się tzw. cel bliższy, czyli poznanie i realizacja woli Boga, oraz „dalszy cel”, którym jest eschatologiczne pełne zjednoczenie z Nim²⁷. W tym akcie odczytujemy także pierwszy akt miłości powołującej, który domaga się odpowiedzi ze strony stworzonego na „obraz i podobieństwo Boga” człowieka. Człowiek pochodzi zatem z miłości, zaistniał z miłości, został uzdolniony do miłowania, by zjednoczyć się w samej Miłości²⁸.

Ontyczna świętość znajduje swoje pełne uzasadnienie w tajemnicy Wcielenia. Idąc za nauką św. Tomasza, ks. A. Rewera podkreśla, że w ten

²⁴ Tatar, *Świętość chrześcijanina*, s. 30.

²⁵ Por. STh, I, q. 15, a. 1–3; M. Tatar, *Struktura człowieka wyrazem ontycznego powołania do świętości*, w: „*To jest droga, idźcie nią*” (Iz 30, 21). *Z zagadnień kierownictwa duchowego*, red. P. Gwiazda, M. Tatar, Sandomierz 2011, s. 101–119.

²⁶ Por. A. Rewera, Konferencja wstępna przed rekolekcjami, 20 VIII 1905; tenże, *Nauka rekolekcyjna dla miasta*: „Jest więc niewzruszoną prawdą, że człowieka Pan Bóg po to postawił na świecie, aby w miłości, pokorze i uległości Jemu tylko samemu służył i to tylko czynił, mówił i myślał, co Bóg chce, aby każdy jego krok, każde pomyślenie, każde słowo zgadzało się z prawem Bożym”.

²⁷ Por. tenże, *Rekolekcyjny rachunek sumienia*: „Pan Bóg stwarzając człowieka wytknął mu cel życia. Cel ten jest bliższy i dalszy, czyli ostateczny. Cel istnienia bliższy polega na służbie Panu Bogu, dalszy czyli ostateczny polega na osiągnięciu przez tę służbę szczęśliwości wiecznej, czyli na posiadaniu wiekuistym Boga”.

²⁸ Por. tenże, *Nauka na zakończenie rekolekcji*, Łonów 7 VI 1900: „On żąda nie naszych marnych dóbr, ale nas samych, żąda tego abyście oddawszy Mu się całą duszą, z całym sercem, żyli tylko dla Niego, służyli tylko Jemu, wierzyli tylko w Niego, nadzieję pokładali tylko w Nim i kochali tylko Jego”.

sposób została przywrócona pierwotna godność człowieka i właściwie określona jego relacja wobec innych stworzeń²⁹. Od momentu stworzenia należy zatem mówić o dążeniu człowieka do zjednoczenia ze Stwórcą, zaś ten czas dzieli się na specyficzne etapy, które określa mianem „stanów pobożności”³⁰. Idąc za klasycznym ujęciem teologii duchowości, rozróżnia trzy główne fazy: oczyszczenie, która nazywa „śmiercią duchową”, oświecenie – nazywa „stanem sprawiedliwości” oraz zjednoczenie, które w jego terminologii przyjmuje nazwę „stanu dusz prawdziwie pobożnych”³¹. Są to jednak etapy, które – bazując na świętości ontycznej – rozwijają świętość moralną, opierając się na chrzcie, łasce, cnotach teologalnych, cnotach moralnych oraz darach Ducha Świętego. Ks. A. Rewera rozwija ten wątek, odwołując się do św. Augustyna oraz św. Tomasza³², nakreślając „gmach duchowy”, który musi posiadać właściwe przygotowanie przez oczyszczenie, następnie fundamenty (wiara i pokora), wznoszenie murów (cnota wiary i nadziei, dary Ducha Świętego, cnoty moralne oraz modlitwa i umartwienie), zwieńczenie budowli, którym jest miłość. Ona występuje na każdym etapie budowy, jednocześnie jest spoiwem oraz zwieńczeniem całości³³. Nakreślony schemat w pełni odpowiada koncepcji św. Jana od Krzyża *Drogi na Górę Karmel*³⁴, czy też koncepcji św. Teresy od Jezusa³⁵. Innym obrazem, który przywołuje, nawiązując do św. Franciszka Salezego, jest „drabina Jakubowa”³⁶.

Powołanie do świętości posiada charakter ogólny. Ks. A. Rewera rozumie pod tym pojęciem to, co zawarł Sobór Watykański II w tezie o „powszechnym powołaniu do świętości”³⁷. Powszechność ta odnosi się do czasu i oznacza, że każdy jest właściwy dla uświęcenia się, następnie do okoliczności oraz do miłości skierowanej do wszystkich ludzi³⁸.

²⁹ Por. tenże, Konferencja miana do alumnów w czasie rozpoczęcia rekolekcji powakacyjnych, 8 X 1906.

³⁰ Por. tamże.

³¹ Por. Tatar, *Świętość chrześcijanina*, s. 33–34.

³² Por. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy*, s. 305–307.

³³ Por. A. Rewera, *Nauka: O doskonałości*.

³⁴ Por. Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, w: *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 117–118.

³⁵ Por. Teresa z Avila, *Castillo Interior*, M1, 1, 1.

³⁶ Por. Franciszek Salezy, *Filotea*, tłum. A. Jełowicki, Warszawa 2001, s. 20–21.

³⁷ KK, n. 39.

³⁸ Por. A. Rewera, *Tematy do rekolekcji: „Turystyka, taternictwo jest to zwiedzanie gór, wspinanie się na niedostępne szczyty. Turyści przepasują się linami i na niebezpiecznych*

Powołanie ontyczne do świętości oraz powołanie do życia chrześcijańskiego w Kościele katolickim stanowi podstawę do tzw. powołań szczegółowych, które zgodnie z przedsoborową terminologią ks. A. Rewera określa mianem „stanów życia”. W jego ujęciu na pierwszym miejscu znajduje się powołanie kapłańskie. Uzasadnia, że ono posiada optymalne warunki uświęcające, wynikające z osobowego związku z Chrystusem, Jedynym i Najwyższym Kapłanem, oraz pośrednictwa w uświęcaniu wiernych. Określając tych, którzy podejmują taką drogę uświęcającą, nazywa ich „nowymi kapłanami” w Jezusie Chrystusie, a także „klucznikami nieba” oraz „współodkupicielami rodzaju ludzkiego”³⁹. Opisując rolę i znaczenie kapłaństwa, stwierdza, że jest ono: „najwyższym, najobszerniejszym uczestnictwem w potędze, w mądrości, wiedzy i miłości Bożej”⁴⁰. Błogosławiony, świadomy wielkości i doniosłości tego powołania, ogromną wagę przywiązywał do właściwego jego rozeznania, przyjęcia i realizacji. Z tego względu wskazuje na konkretne jego znaki: wewnętrzne pragnienie powołanego⁴¹, które znajduje swój wyraz w prośbie skierowanej do Kościoła⁴²; świadectwo wierzących, które opiera się na *sensus fidei* wiernych⁴³, zdolnościach intelektualnych⁴⁴, czystości intencji oddania się Chrystusowi oraz budowania królestwa Bożego⁴⁵. Świadomość bycia kapłanem, a jednocześnie „naczyniem glinianym”, otwiera kapłana na formujące działanie Chrystusa w nim⁴⁶. Z tego wynika powinność rozwoju duchowego, która znajduje swoje odniesienie do obowiązku miłości każdego bliźniego oraz

miejscach ciągnie jeden drugiego, pomagając sobie we wspinaniu wwyż. Gdy się ktoś potknie i leci w dół, zatrzymują go drudzy, ratując przed niechybną śmiercią. Oprócz tej turystyki, na którą nie wszyscy się udają, jest turystyka inna, na którą wszyscy są powołani i bez spełnienia której grozi śmierć wieczna. Jest to wspinanie się z doliny życia na górę Bożą, na niebioszczyty. Wszyscy na nią musimy wędrować”; tenże, Nauka o doskonałości; „Świat jest niejako kołem, którego ośrodkiem jest Bóg, a ludzie w nim są Jego promieniami. O ile bliżsi są środka, o tyle zbliżają się do siebie tj. o ile więcej jesteśmy zjednoczeni z Bogiem, o tyle lepiej stajemy się zjednoczeni z bliźnimi za pomocą związków prawdziwej miłości. Nigdy więc nie rozdzielajmy w naszym sercu miłości do Boga od miłości do bliźniego”.

³⁹ Tenże, Konferencja na rozpoczęcie rekolekcji przed przyjęciem kapłaństwa, 12 IV 1905.

⁴⁰ Tenże, *Módlmy się za kapłanów*, Sandomierz 1920, s. 3; por. KK, n. 41; Słomka, *Duchowość*, s. 48–54.

⁴¹ Por. A. Rewera, Konferencja XXIII-a: O powołaniu i znakach powołania, 12 V 1905.

⁴² Por. tenże, Konferencja XXIV-a: O powołaniu i znakach powołania, 19 V 1905.

⁴³ Por. tenże, Konferencja XXV-a: O powołaniu i znakach powołania, 26 V 1905.

⁴⁴ Por. tenże, Konferencja XXVI-a: O powołaniu i znakach powołania, 2 VI 1905.

⁴⁵ Por. tenże, Konferencja XXVII-a: O powołaniu i znakach powołania, 9 VI 1905.

⁴⁶ Por. Tatar, *Świętość chrześcijanina*, s. 41.

posłannictwa apostołskiego⁴⁷. Zauważamy tu główne elementy, które zostaną podjęte przez Sobór Watykański II⁴⁸ oraz znakomicie rozwinięte przez Jana Pawła II w *Pastores dabo vobis*⁴⁹. Dojrzewanie do świętości na drodze życia kapłańskiego wymaga adekwatnych do powołania środków. Oprócz tych, które przynależą każdemu chrześcijaninowi, ks. A. Rewera podkreśla znaczenie, takich, jak: szczególny rodzaj umartwienia, w którym jedynym dobrem pozostaje Chrystus⁵⁰, życie sakramentalne, ale jednocześnie świadomość, że sprawowanie sakramentów nie może pozostać bez znaczenia (*ex opere operantis*) – zaznacza szczególne znaczenie jedności kapłaństwa i Eucharystii⁵¹, rozwój wiedzy teologicznej⁵², kapłańską modlitwę ze szczególną rolą rozmyślania⁵³, świadomość eklezjalności powołania⁵⁴. Wzorami, do których się odwołuje, by uzasadnić twierdzenie: „Aby zostać świętym w niebie, trzeba nim być już na ziemi”⁵⁵, są św. Piotr, św. Paweł, św. Augustyn, św. Ignacy Loyola, św. Franciszek z Asyżu, św. Franciszek Salezy, św. Dominik, św. Stanisław Kostka⁵⁶.

⁴⁷ Por. A. Rewera, Konferencja: Do kapłanów, 1 VII 1896; tenże, Kazanie na uroczystość św. Szczepana I-go Męczennika, Katedra w Sandomierzu 1903.

⁴⁸ Por. DK, n. 12–18.

⁴⁹ Por. PDV, n. 19–26.

⁵⁰ Por. Rewera, *Módlmy się za kapłanów*, s. 7–8. Polega on na „wyzuciu się z samego siebie przez skierowanie spraw i zamiarów tylko do Boga samego”.

⁵¹ Por. tenże, *O codziennej adoracji Najśw. Sakramentu przez kapłana*, „Kronika Diecezji Sandomierskiej” (KDS), 27(1934), s. 42: „kapłani, gdy chodzi o sprawowanie sakramentów św., muszą być głęboko przekonani i przeświadczeni, że są jedynie narzędziami Najwyższego Kapłana Nowego Zakonu, że On chrzci, bierzuje, sprawuje sakrament ołtarza, wyświęca, błogosławi nowożeńców i zaopatruje konających na drogę wieczności. Z tego bowiem przekonania i przeświadczenia musi wynikać w następstwie zrozumienie, że należy być narzędziem świętem i niepokalanym, że należy sprawować je godnie i ważnie, że przede wszystkim sami przez nie mają się uświęcić, a potem wiernych uświęcać”. – Por. Tatar, *Świętość chrześcijanina*, s. 44–45; Bochenek, *Zarys ascetyki*, s. 148.

⁵² Por. A. Rewera, *O podniesieniu nauk teologicznych wśród duchowieństwa*, „Przeгляд Katolicki”, 44(1906), s. 793. W tym miejscu odpowiada również ks. Rewera na tocząca się wówczas dyskusję na temat przydatności i konieczności wiedzy w rozwoju świętości. – Por. J. Krasieński, *Przez wiarę i nadzieję ku cywilizacji miłości*, Sandomierz 1987, s. 67–78; A. Rewera, Konferencja XIX-a: O spowiedniku, 23 IV 1907.

⁵³ Por. tenże, Konferencja I-a: O rozmyślaniu, 26 X 1906.

⁵⁴ Por. tenże, Konferencja XXII-a: O intencjach brewiarzowych, 4 V 1900; tenże, Kazanie na uroczystość św. Apostołów Piotra i Pawła, Katedra w Sandomierzu 1894: „świętem w nim (Kościele) jest kapłaństwo, które w swem ręku ma liczne środki uświęcania wiernych i które cieszy się ciągłą asystencją Ducha św. w nauczaniu prawd wiary”.

⁵⁵ Tenże, Konferencja: O obowiązku Kapłana-Polaka szerzenia czci Świętych Pańskich.

⁵⁶ Por. tamże.

Drugim ze „stanów życia” jest życie zakonne. Ks. A. Rewera posługuje się terminologią zgodną z teologią i duchem swojego czasu. Zatem zasadniczym terminem było życie zakonne, a nie życie konsekrowane. W tym duchu określa je jako „stan doskonałości”⁵⁷. Stwierdza, że celem jego jest życie radami ewangelicznymi we wspólnotach, ale jest to cel główny – ogólny. Oprócz niego nakreślił tzw. cel „drugorzędny”, którym jest życie modlitwą i charakter wynagradzający, połączony z czynami miłości Boga i bliźniego⁵⁸. Znalazły one pełne zastosowanie w założonym przez niego zgromadzeniu, ale bardzo mocno wynikały z natury jego życia, mimo że był kapłanem diecezjalnym. Zarówno jeden, jak i drugi cel wpływają na oblubieńczy związek powstały w momencie ślubów, a także na charakter życia. Przede wszystkim miłoso-jednoczące podporządkowanie swojej woli Bogu⁵⁹. Niezwykle cenne jest zauważenie, że Błogosławiony odchodzi od przedsoborowego ujęcia rad w ich zaszeregowaniu, które było następujące: posłuszeństwo, czystość i ubóstwo. Wyprzedzając nauczanie Soboru Watykańskiego II, na pierwszym miejscu sytuuje czystość, która obejmuje całość człowieka i jego działanie. To upodobnienie do życia aniołów⁶⁰ i dlatego rozwój uświęcający szczególnie opiera się na niej. Jest efektem procesu oczyszczającego i ontycznie łączy się z miłością, tzn. z niej wypływa i w niej znajduje pełne uzasadnienie⁶¹. Równie istotna jest rada ubóstwa, pozostająca w organicznym związku z poprzednią, jak twierdzi ks. A. Rewera. Skupia się ona na pragnieniach człowieka i stawia człowieka wobec pragnienia Najwyższego Dobra, którym jest Bóg. Sandomierski męczennik odwołuje się w tym względzie do św. Jana od Krzyża oraz św. Alfonsa Liguoriego. Ubóstwo to wolność od świata rzeczy, by całkowicie pozwolić się dysponować jedynie Bogu, i wynika z rozwoju pokory⁶². Wzorem jest w tym względzie św. Franciszek z Asyżu. Trzecia rada, czyli posłuszeństwo, jest w rozumieniu ks. Antoniego najtrudniejsza, a jednocześnie najbardziej zasługująca. Swoją prawzór znajduje w całkowitej uległości Jezusa Chrystusa woli swojego Ojca. W przypadku człowieka coraz większe uzależnienie

⁵⁷ A. Rewera, Konferencja: O zachowaniu reguły; por. STh, II-a II-ae, q. 184, a. 4.

⁵⁸ Por. A. Rewera, Reguła Córek św. O. Franciszka, 4 X 1939, cz. 1, rozdz. 1, p. 2.

⁵⁹ Por. tamże, cz. 1, rozdz. 11, p. 141; Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy*, s.193–196; E. Gambari, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1998, s. 98–111.

⁶⁰ Por. Rewera, Reguła Córek św. O. Franciszka, cz. 1, rozdz. 10, p. 132.

⁶¹ Por. Tatar, *Świętość chrześcijanina*, s. 50.

⁶² Por. A. Rewera, Konferencja: O umartwieniu w ogóle; tenże, Reguła Córek św. O. Franciszka, cz. 1, rozdz. 7, p. 63.

od Boga prowadzi do coraz większej wolności wobec siebie. Uświęcenie możliwe jest tylko wtedy, gdy człowiek w miłości całkowicie zależy od woli Boga, ponieważ zjednoczenie pełne dokonuje się na poziomie woli⁶³.

Bez wątpienia sposób postrzegania życia uświęcającego na drodze życia zakonnego w ujęciu sandomierskiego błogosławionego i męczennika z Dachau posiada charakter wyprzedzający jego czasy⁶⁴. Należy zauważyć jego otwartość na otaczającą rzeczywistość, a jednocześnie niezwykłą konsekwencję oraz radykalizm. Z pewnością jest to odpowiedź na liberalizujący sposób życia. Widzimy to w samych słowach Błogosławionego, jak również w jego radykalnej postawie. Mówiąc o życiu konsekrowanym podkreśla znaczenie reguły zakonnej, którą uważa za „relikwiarz”, ale jednocześnie nie postrzega jej bezdusznie jako zbiór prawa, ale konkretną charyzmatyczną drogę uświęcającą⁶⁵. Jak wspomniano, życie zakonne to wynagrodzenie, ekspiacja, ofiarniczość, stan modlitwy permanentnej, które dokonują się w formowanej i formującej wspólnoty⁶⁶.

Trzecim „stanem”, który prowadzi do dojrzałości chrześcijanina, jest małżeństwo i życie rodzinne. Należy podkreślić zasadną kolejność, w jakiej umieszcza rozwój tego życia, a mianowicie chodzi o sakralność małżeństwa, z którego wynika uświęcający charakter rodziny. Zaznacza, odwołując się do biblijnego opisu (por. Rdz 1, 28), że w stosunku do innych powołań to posiada charakter uprzedzający, a jednocześnie dla nich źródłowy. Jednocześnie odgrywa szczególną rolę w *consecratio mundi*⁶⁷. Małżeństwo, ustanowione przez Boga, zostało usankcjonowane przez Jezusa Chrystusa w Jego słowach (por. Mk 10, 1–12) oraz poparte Jego przyjściem, życiem i uświęceniem poprzez rodzinę z Nazaretu⁶⁸.

⁶³ Por. tenże, Reguła Córek św. O. Franciszka, cz. 1, rozdz. 11, p. 141; Alfons Liguri, *Droga uświętobliwienia dla oblubienicy Chrystusowej*, Kraków 1907, s. 44.

⁶⁴ Por. DZ, n. 2, 6, 12–15; VC, n. 15, 17–22.

⁶⁵ Por. Rewera, Konferencja: O zachowaniu reguły.

⁶⁶ Por. tenże, Konferencja: O miłości siostrzanej; Tatar, *Świętość chrześcijanina*, s. 53–55; S. Miecznikowski, *Źródła odnowy zakonnej*, Warszawa, 1993, s. 161.

⁶⁷ Por. A. Rewera, Nauka I-a: O małżeństwie, 11 I 1942; tenże, *Małżeństwo zachowaniem rodzaju ludzkiego, zachowaniem Kościoła św.*, Sandomierz 1931, s. 6: „Pierwsi zatem nasi rodzice byli pierwszymi na świecie małżonkami. Na ich wzór i podobieństwo tworzą się wszystkie małżeństwa i tworzyć się będą aż do końca świata. Tak Bóg postanowił i tak być musi. Małżeństwo zatem od Boga pochodzi, Bóg je postanowił i już dla tego samego jest świętem”. – Por. KK, n. 31; KL, n. 14; W. Słomka, *Sakrament małżeństwa jako podstawa duchowości małżeńskiej i rodzinnej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka [i in.], Lublin 1993, s. 196–211.

⁶⁸ Por. Rewera, Nauka I-a: O małżeństwie; Pius XI, Encyklika *Rerum omnium perturbationem* (26 I 1923), AAS, 15(1923), s. 50; FC, n. 13.

Szczególnie w małżeństwie i rodzinie dokonuje się sublimacja miłości, od naturalnej przez zmysłową aż do nadprzyrodzonej, która znajduje swój rozwój w realizacji innych powołań. W ten sposób urzeczywistnia się swoista „reguła życia” małżonków na drodze miłości, wierności, uczciwości i dożgonności. Są one komplementarne w stosunku do wyżej wymienionych rad ewangelicznych. Z tego względu dojrzewanie małżonków do świętości jest celem pierwszorzędnym, zaś prokreacja i rozwój rodziny jest owocem dojrzałości⁶⁹. Rozwój małżeństwa i rodziny jest, jak twierdził, „podstawą szczęścia świata”⁷⁰. Również w tym miejscu ks. A. Rewera odchodzi od sposobu myślenia o małżeństwie, które było adekwatne do czasu, w którym żył.

3. Środki na drodze uświęcającego dojrzewania chrześcijanina

Proces dojrzewania do zjednoczenia z Bogiem, który dokonuje się na drodze świętości ontycznej i moralnej, wymaga właściwych każdemu człowiekowi, a także każdemu rodzajowi powołania, adekwatnych środków. Niektóre z nich zostały już dość syntetycznie wskazane. Jednakże studium nad spuścizną pozostawioną przez męczennika sandomierskiego odsłania bardzo bogate treści. Przede wszystkim należy podkreślić, że prezentuje on bardzo właściwą ascetykę, w której środki prowadzą do celu, a nie pozostają celem samym w sobie. Zatem dyscyplina i porządek jest wynikiem życia z Bogiem. Prezentuje on klasyczny ich układ, jednakże nadaje im szczególne znaczenie podkreślając wagę każdego z nich.

Na pierwszym miejscu umieszcza modlitwę, którą uważa za najbardziej powszechny i najważniejszy środek. Uzasadniając tę tezę, odwołuje się do nauczania i postawy Jezusa Chrystusa (por. Łk 3, 21; 5, 6; 11, 1–4; Mt 26, 36–39; Mk 1, 35), podkreślając przede wszystkim, czym ona jest w swojej istocie. Odwołuje się do św. Augustyna, św. Jana Chryzostoma oraz św. Alfonsa Liguoriego i sam definiuje ją następująco: „Modlitwa zatem, to podniesienie myśli i serca do Boga, aby Go chwalić, błogosławić, kochać i w Nim pokładać nadzieję, aby Mu prośby serca swego przedstawiać, aby Mu z bojaźnią świętą służyć, odbierać odeń łaski i do-

⁶⁹ Por. A. Rewera, O miłości małżeńskiej, 8 III 1942; tenże, O ślubach małżeńskich, 8 II 1942; S. Olejnik, *Moralność życia społecznego*, Warszawa 1970, s. 138–140.

⁷⁰ Rewera, *Małżeństwo zachowaniem rodzaju ludzkiego*, s. 3: „Szczęście świata duchowe, a nawet materialne, doczesne w wielkiej mierze zależy od stanu małżeńskiego. Jeżeli ten stan będzie szczęśliwy, szczęśliwymi będą rodziny, społeczeństwa, narody – ogół ludzkości będzie szczęśliwy”.

brodziejstwa, ciągle z Nim przebywać w zjednoczeniu”⁷¹. W swojej definicji łączy określenie tomistyczne z augustyńskim, akcentując znaczenie rozumu oraz woli. Uświęcający dialog w modlitwie pomiędzy Miłującym i miłowanym – stwierdza – jest stanem zjednoczenia posiadającym różnicowaną intensywność. Zatem rozwój zjednoczenia z Bogiem znajduje swoje odzwierciedlenie w modlitwie. Stwierdza, że jest to „dotyk miłości”, „powiew świętej miłości”⁷² prowadzącej do smakowania w Bogu. Zauważamy w tym podejściu bardzo ważne akcenty wskazujące na św. Teresę od Jezusa, ale także na takie przykłady, jak: św. Wincenty à Paulo, św. Kajetan, św. Filip, św. Franciszek Salezy, św. Tomasz z Akwinu, św. Karol Boromeusz, św. Jan Chryzostom, św. Stanisław Kostka⁷³. Równie bogata jest prezentacja rodzajów modlitwy. Dokonuje tego w zależności od treści (dziękczynienie, prośba, przebłaganie, uwielbienie⁷⁴) i formy wynikającej z zaangażowania władz człowieka: zewnętrzna (ustna) i wewnętrzna⁷⁵. Zewnętrzna to: ukłony, przyklęknięcia, znaki, słowa, gesty, śpiew, recytacja itp. i może być praktykowana indywidualnie, wspólnotowo oraz publicznie⁷⁶. W tym kontekście podkreśla szczególne znaczenie modlitwy publicznej, która znajduje swoją pełnię w życiu sakramentalnym, ze szczególnym miejscem Eucharystii oraz brewiarzem⁷⁷.

Wyjątkowe znaczenie w rozwoju duchowym posiada modlitwa myślna. Ks. A. Rewera używa zamiennie kilku określeń: rozmyślanie, medytacja, rozpamiętywanie lub modlitwa wewnętrzna. Najczęstszym jednak terminem, jakim się posługuje, jest rozmyślanie⁷⁸. W jego nauczaniu znajdujemy, podobnie jak u wielkich mistrzów życia duchowego, próbę określenia i jest ona następująca: „Rozmyślanie nazywa się inaczej mo-

⁷¹ Tenże, Konferencja II-a: O modlitwie i jej potrzebie, 6 II 1905; por. STh, II-II, q. 83, a. 1 i 9; Z. Nabzdyk, *Modlitwa – źródło i wyraz duchowości*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, s. 124–126; Urbański, *Teologia modlitwy*, s. 25–56.

⁷² A. Rewera, Konferencja X-a, 9 XII 1905.

⁷³ Por. tenże, Konferencja VI-a: O potrzebie modlitwy, 3 XI 1905; por. Eugeniusz Maria od Dzieciątka Jezus, *Chcę widzieć Boga*, Kraków 1998, s. 66–67.

⁷⁴ Por. Rewera, Konferencja XXIII-a: O intencjach brewiarza.

⁷⁵ Por. tamże; Rewera, Konferencja I-a: O rozmyślaniu, 26 X 1906; Urbański, *Teologia modlitwy*, s. 134.

⁷⁶ Por. A. Rewera, Konferencja XXI-a: O prawdziwej pobożności, 10 IV 1906; tenże, *O potrzebie modlitwy*, 27 V 1905; tenże, *Mowa żałobna na pogrzebie ś.p. x. Józefa Kierasa...*, KDS, 25(1932), s. 155–158; Tatar, *Świętość chrześcijanina*, s. 332–340.

⁷⁷ Por. tamże, s. 335–339.

⁷⁸ Por. A. Rewera, Zakończenie rekolekcji przed kapłaństwem, 28 VI 1886.

dlitwą myślną, modlitwą wewnętrzną, rozpamiętywaniem. Rozmyślanie jest to zastanawianie się dłuższe lub krótsze nad prawdami Bożymi, połączone z aktami serca, czyli uczucia, i z aktami woli, a zmierzające do poznania Pana Boga i nas samych, aby człowiek ze stanu przyrodzonego podniósł się do stanu nadprzyrodzonego, tj. aby się stał *Homo Dei* – Człowiek Boży⁷⁹. Oznacza to, że rozwój tego rodzaju modlitwy ma szczególne znaczenie dla procesu uświęcającego, ponieważ rodzi się i rozwija wyjątkowa zażyłość z Bogiem, która przenika wszystkie władze człowieka. Wówczas pograża się w prawdach Bożych, zatapia, nad nimi rozpamiętywa, czyni to, aby je „spożyć”⁸⁰, duchowo „przetrawić”⁸¹. Czyni to wszystko, aby „swą istotę całą przeniknąć, iżby cała żyła Bogiem”⁸². Z tego względu sam opracowuje schemat medytacji, który jest bardzo prosty: przygotowanie, sama medytacja, postanowienia oraz zakończenie. Twierdzi, że w ten sposób wpisuje się tymi zasadniczymi elementami w każdą metodę wypracowaną w Kościele. Zaleca, by nie koncentrować uwagi na „doskonałości wewnętrznej”⁸³ metody, ale na „odpowiedniości praktycznej”⁸⁴. Dotyczy ona usposobienia ducha rozmyślającego. Istotne jest to, by metoda trafiała w czuły punkt duszy, ponieważ w taki sposób może oddziaływać skutecznie na wolę⁸⁵.

Życie sakramentalne należy do głównych środków rozwoju życia duchowego i procesu dojrzałości chrześcijańskiej. Należy jednak zaznaczyć, że jednocześnie sakramenty są źródłem i środkiem w procesie rozwoju duchowego chrześcijanina, a zatem spełniają podwójną rolę. Właśnie na taką ich naturę wskazuje ks. A. Rewera odchodząc od ich formalnego czy też instytucjonalnego traktowania⁸⁶. Przede wszystkim należy stwierdzić, że wskazuje on na ich charakter komunijny. Oznacza to, że są one prze-

⁷⁹ Tamże; por. Urbański, *Teologia modlitwy*, s. 140–142; Gogoła, *Teologia komunii z Bogiem*, s. 308; Nabzdyk, *Modlitwa*, s. 136.

⁸⁰ Por. Rewera, Konferencja I-a: O rozmyślaniu.

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże.

⁸³ A. Rewera, Konferencja VII-a: O sposobie odbywania rozmyślania, 14 XII 1906; por. Urbański, *Teologia modlitwy*, s. 158.

⁸⁴ Rewera, Konferencja VII-a: O sposobie odbywania rozmyślania.

⁸⁵ Por. tamże: „Innego potrzebuje bodźca człowiek rządzący się zasadami chłodnego rozumu, innego zaś ten, co za popędami raczej serca idzie, w jednym pomaga objęcie rzeczy, w innym wyobraźnia, w innym wreszcie miłość dobra, lub poczucie obowiązku”. – por. Nabzdyk, *Modlitwa*, s. 136.

⁸⁶ Por. Tatar, *Świętość chrześcijanina*, s. 183.

strzeżeniu jednoczenia się Boga z człowiekiem poprzez łaskę sakramentalną, a także odpowiedzią człowieka przyjmującego sakramenty. Każdy z sakramentów wprowadza chrześcijanina w życie Trójjedynego Boga⁸⁷ i dlatego ich szczególne znaczenie wynika z ich działania *ex opere operato*. Jednakże nie bez znaczenia pozostaje także ich działanie *ex opere operantis* oraz *ex opere operantis Ecclesiae*⁸⁸. Ks. A. Rewera wyraża to, co później znalazło się w dokumentach Soboru Watykańskiego II⁸⁹ o Jezusie Chrystusie, który udziela się w Eucharystii i ją sprawuje, błogosławi nowożeńców, wspomaga cierpiących i zaopatruje umierających⁹⁰. Prawda ta posiada szczególne znaczenie w kontekście dojrzewania chrześcijanina do uświęcającego zjednoczenia. Nie dzieje się to jednak automatycznie i z tego względu nie bez znaczenia pozostaje dyspozycyjność człowieka wobec łaski wynikająca z jego wolności. Rozwój może się dokonywać tam, gdzie jest wolność, wybór, decyzja oraz realizacja⁹¹. Podział sakramentów, jakiego dokonał, jest następujący: chrzest i pokutę nazwał wskrzeszającymi, sakramenty rozwijające łaskę to pozostałe, ze szczególnym uwzględnieniem sakramentu bierzmowania. Centrum stanowi oczywiście Eucharystia jako największa możliwość zjednoczenia z Chrystusem w życiu ziemskim⁹². Rozwój duchowy chrześcijanina może się dokonywać poprzez właściwy rozwój życia sakramentalnego. Jest on możliwy wówczas, gdy rozwija się świadomość sakramentalna, która bezpośrednio wpływa na przygotowanie do nich, a także samo przeżycie. Z tego względu ks. A. Rewera kładzie nacisk właśnie na przygotowanie, dzieląc je na trzy etapy „odbyłe”, czyli wynikające z gorliwości i pobożności człowieka. Mamy tu do czynienia ze wzajemnym powiązaniem i zależnością sakramentalną w procesie dojrzewania⁹³. Następnym etapem to „bliskie”, które związane jest z trwaniem

⁸⁷ Por. A. Rewera, Konferencja XIX-a: O spowiedniku, 23 IV 1907; tenże, Konferencja duchowna: Pobożne zachowanie się kapłana przy odprawianiu Mszy św. i administrowaniu sakramentów św. wywiera wpływ na wiernych; Urbąński, *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999, s. 259.

⁸⁸ Por. tamże.

⁸⁹ Por. KL, n. 5, 7.

⁹⁰ Por. tamże.

⁹¹ Por. A. Rewera, Konferencja XIV-a: O miłości Kościoła w osobie Papieża i biskupów, 3 III 1905; tenże, *Kapłan a Eucharystia*, KDS, 27(1934), s. 260; Gogoła, *Teologia komunii z Bogiem*, s. 336.

⁹² Por. Tatar, *Świętość chrześcijanina*, s. 186–188.

⁹³ Por. Rewera, Konferencja duchowna: Pobożne zachowanie się kapłana przy odprawianiu Mszy...

chrześcijanina w łasce uświęcającej⁹⁴. Trzeci etap to „bezpośrednie”, który według sandomierskiego błogosławionego oznacza „ułożenie powierzchowności” i dotyczy samego zachowania w momencie przyjmowania samego sakramentu⁹⁵.

Każdy z sakramentów rodzi właściwe sobie skutki i posiada specyficzne znaczenie dla rozwoju i dojrzałości chrześcijanina. Wszystko zależy jednak od jego wiary, którą sakramenty zakładają, ale także prowadzą do jej rozwoju⁹⁶. Oprócz tego bardzo istotnym elementem jest współpraca człowieka z łaską sakramentalną i jego zaangażowanie. Ks. A. Rewera mówi o konieczności skoncentrowania władz wewnętrznych i zewnętrznych na przeżywaniu poszczególnych sakramentów, ponieważ cały człowiek wchodzi w relację z Bogiem i cały doświadcza Jego działania. Z tego względu podkreśla znaczenie właściwie przeżywanej liturgii sakramentalnej ze względu na rzeczywistą obecność uświęcającą Jezusa Chrystusa⁹⁷.

Oczywiście podstawowym sakramentem jednoczącym człowieka z Bogiem, a zarazem inicjującym życie w komunii z Bogiem, jest chrzest. Ks. A. Rewera zgodnie z nauką Kościoła określa go mianem źródła, a zarazem momentem zamieszkania Boga w duszy człowieka. W ten sposób w człowieku rodzi się jego „nowa jakość”⁹⁸. Zostaje on uwolniony od grzechu pierworodnego i jednocześnie rodzi się możliwość życia chrześcijanina i uczestniczenia w naturze samego Boga. Od tego momentu dusza człowieka staje się Jego „oblubienicą”, „źródłem zapieczętowanym”, „ogrodem zamkniętym”⁹⁹. Poprzez ten sakrament chrześcijanin staje się członkiem rodziny uświęcającej, czyli Kościoła. Jak stwierdza, tylko w Kościele i poprzez Kościół możliwy jest rozwój chrześcijanina, ponieważ jest członkiem Mistycznego Ciała Chrystusa¹⁰⁰.

⁹⁴ Por. tamże.

⁹⁵ Por. tamże.

⁹⁶ Por. A. Rewera, *Nauka na poświęcenie kościoła w Sobótce*, 18 x 1903; tenże, *Konferencja duchowna: Pobożne zachowanie się kapłana przy odprawianiu Mszy...*; Gogoła, *Teologia komunii z Bogiem*, s. 339.

⁹⁷ A. Rewera, *Nauka II-a: O małżeństwie. Przed ślubem*, 18 I 1942; tenże, I-a *Niedz. Wielkiego Postu: O Mszy św. jako odnawianiu Męki Pańskiej*, 2 III 1941; tenże, *Módlmy się za kapłanów*; tenże, *Sakrament Pokuty Sakramentem Miłosierdzia Bożego*, Sandomierz 1918.

⁹⁸ Rewera, *Nauka na poświęcenie kościoła w Sobótce*.

⁹⁹ Por. tenże, I-a *Nauka rekolekcyjna: O cenie duszy ludzkiej*; Tatar, *Świętość chrześcijanina*, s. 60–61.

¹⁰⁰ Rewera, *Nauka na poświęcenie kościoła w Sobótce*; tenże, *Konferencja duchowna: Pobożne zachowanie się kapłana przy odprawianiu Mszy...*; por. KK, n. 9, 11; J. Kudasięwicz, *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Warszawa 1981, s. 35.

W ten sposób rozpoczyna się rozwój człowieka prowadzący do pełnego zjednoczenia z Bogiem, określane przez męczennika sandomierskiego jako „strategia zdobywania nieba”¹⁰¹.

Centrum życia i duchowości rozwijanej na fundamencie sakramentów stanowi Eucharystia. Dla męczennika sandomierskiego prawda ta jest bardzo oczywista i wynika z faktu realnej obecności Jezusa Chrystusa. Nazywa ten sakrament „osią”, wokół której koncentruje się życie chrześcijanina, a właściwie całego świata¹⁰². Odwołując się do św. Bonawentury, stwierdza: „Msza św. tak pełna jest tajemnic, jak morze pełne kropli, jak powietrze pełne pyłków, jak firmament pełen gwiazd i jak niebo pełne Aniołów”¹⁰³. To sakrament największej miłości Boga do człowieka, a zarazem największy z cudów, który posiada charakter powszechny. W niej dokonuje się spłacenie długu, który zaciągnął człowiek poprzez grzech pierworodny i grzechy uczynkowe i dlatego Eucharystia jest hołdem i czią oraz uwielbieniem Boga, wdzięcznością człowieka, zadośćuczynieniem, a także prośbą człowieka pokornego¹⁰⁴. Dzieje się tak za przyczyną charakteru Eucharystii, która od strony Jezusa Chrystusa jest nieustannym składaniem siebie w ofierze, ofiarą jedności z Ojcem w Nim samym, ofiarą odkupieńczą i wynagradzającą¹⁰⁵. Mówiąc o jej uświęcających owocach ks. A. Rewera wymienia: pomnożenie łaski uświęcającej, która zacieśnia więź człowieka z Bogiem, źródło usposobienia do życia cnotami, przygotowanie do zjednoczenia eschatologicznego, codzienny pokarm duszy jednoczącej się z Oblubieńcem¹⁰⁶. W ich odsłanianiu odwołuje się do wskazań papieża Piusa X dotyczących owoców Komunii świętej: ochrona przed grzechem ciężkim i trwanie w łasce, lekarstwo wobec pożądlivosti i namiętności oraz czystość duszy wynikająca z niezwykłego jej „gościa”. Konkludując, na temat znaczenia Eucharystii, Błogosławiony uważa, że wszystko sprowadza się do dwóch wniosków. W pierwszym stwierdza,

¹⁰¹ A. Rewera, O męstwie chrześcijańskim.

¹⁰² Por. tenże, *Kongres Eucharystyczny w Wiedniu*, KDS, 5(1912), s. 311.

¹⁰³ Tenże, Konferencja XXVIII-a: O Mszy św., 19 V 1908.

¹⁰⁴ Por. Tatar, *Świętość chrześcijanina*, s. 206–207.

¹⁰⁵ Por. A. Rewera, Konferencja dekanalna księży: O pobożnym odprawianiu Mszy św., Samborzec 27 IV 1937.

¹⁰⁶ Por. tenże, *Sakrament Ołtarza – Sakramentem miłości*, Sandomierz 1918; tenże, Konferencja dekanalna: O pobożnym odprawianiu Mszy św.; tenże, Konferencja XXI-a: O Komunii św., 18 IV 1905; tenże, *Kongres Eucharystyczny w Wiedniu*, s. 337–351.

że Eucharystia jest obrazem miłości Boga do człowieka, zaś w drugim: „Eucharystia naucza nas, jak stać się świętym i pomaga nam w tym”¹⁰⁷.

Szczególnie istotnym sakramentem miłości miłosiernej, która posiada bardzo istotny wpływ na życie uświęcające, jest sakrament pokuty. Nazywa go „kąpielą duchową”¹⁰⁸, „deską ratunku”¹⁰⁹, a także „lekarstwem dla duszy grzesznej”. Prowadząc do odrodzenia i powstania z grzechu, na nowo jednoczy człowieka z Bogiem, a tym samym kształtuje wrażliwość sumienia. Jest dowodem nieograniczonej miłości Boga wobec „syna marnotrawnego” (por. Łk 15, 11–24), ale jednocześnie Jego oczekiwaniem na odrodzenie człowieka. Ks. A. Rewera, mówiąc o jego owocności dla dojrzenia człowieka do świętości, bardzo drobiazgowo podkreśla znaczenie przygotowania, a szczególnie kładzie nacisk na solidny rachunek sumienia, a także na sposób przeżywania¹¹⁰.

Z sakramentem miłosierdzia i pokuty w organicznej spójności pozostaje następny środek uświęcający, którym jest kierownictwo duchowe. Ta bogata w Kościele praktyka określana jest przez Błogosławionego niekiedy jako „sztuka ponad inne sztuki”¹¹¹. Odróżnia ją od sakramentalnej spowiedzi i wskazuje na szczególną odpowiedzialność prowadzenia. W sposób opisowy próbuje określić naturę i charakter kierownictwa duchowego. Jest to poddanie się miłości Boga, która leczy człowieka i pomaga rozeznawać. Z tego względu charakter kierownictwa duchowego opisuje jako ojcostwo duchowe, następnie proces leczenia ze schorzeń, prowadzenie przez mistrza i nauczyciela, a także prawdziwy osąd¹¹². Bardzo dokładnie charakteryzuje rolę kierownika duchowego, a także podkreśla charakter posłuszeństwa ze strony penitenta, które wynika przede wszystkim z posłuszeństwa Jezusowi Chrystusowi oraz uświęcającego celu kierownictwa duchowego¹¹³.

Kolejnym środkiem prowadzącym do dojrzenia chrześcijanina jest asceza. Jest to wysiłek i praca człowieka nad sobą, by podporządkować swoją wolę woli Boga¹¹⁴. To sformułowanie posiada charakter opisowy i nie

¹⁰⁷ Tenże, XXV-a Niedziela Zwykła, 3 XI 1940.

¹⁰⁸ Tenże, *Sakrament Pokuty Sakramentem Miłosierdzia Bożego*, s. 1.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ Por. Tatar, *Świętość chrześcijanina*, s. 195–204.

¹¹¹ Por. Rewera, Konferencja wstępna przed rekolekcjami.

¹¹² Por. Tatar, *Świętość chrześcijanina*, s. 356–360.

¹¹³ Por. tamże, s. 360–364.

¹¹⁴ Por. Rewera, O umartwieniu w ogóle; por. Bochenek, *Zarys ascetyki*, s. 164; A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, Kraków 1948, s. 116.

znajdujemy w jego dorobku szczególnej definicji umartwienia. W sposób dosłowny stwierdza, że jest to: „poddanie ciała duszy”¹¹⁵, które dokonuje się przy aktywnym uczestnictwie człowieka. W ten sposób ks. Rewera nawiązuje do nauczania św. Pawła: „A ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje z jego namiętnościami i pożądliwościami” (Ga 5, 24). W swojej naturze jest zatem odrywaniem władz wewnętrznych i zewnętrznych od tego, co nie jest Bogiem¹¹⁶. Nazywa ją również „wyrzeczeniem się starego człowieka”¹¹⁷, tzn. podjęciem życia Ewangelią z miłości ku Bogu. Powodem, dla którego konieczne jest podejmowanie tego wysiłku, są skutki grzechu pierworodnego, a także grzechy uczynkowe. Powołuje się w tym względzie na św. Alfonsa Liguoriego, a także św. Jana od Krzyża wskazując na konieczność umartwienia. Posiada ono charakter wewnętrzny, który uzdrawia motywację charakteru zewnętrznego. W tym ujęciu opiera się w swoim nauczaniu na Baltazarze Alvarezie, św. Franciszku Boecjuszu, a także św. Ignacym Loyoli¹¹⁸. Innymi motywami są: dążenie do doskonałości, której wzór chrześcijanin posiada w Jezusie Chrystusie, potrzeba odpokutowania za grzechy, a więc charakter ekspiacyjny, trwanie w gorliwości i zapale wobec rzeczy Bożych¹¹⁹. Nie deprecjonuje ono człowieka i nie niszczy, ale prowadzi do rodzenia się „nowego człowieka” uchrystusowanego, tzn. przenikniętego Jego obecnością, autentycznego, dojrzałego moralnie, pragnącego miłości Boga i bliźniego, trwania w dobru¹²⁰.

Ks. Rewera, mówiąc o dojrzewaniu chrześcijanina, wskazuje na wiele bardzo konkretnych przykładów. Jednym z najbardziej czytelnym i ważnym dla niego jest św. Franciszek z Asyżu, którego nazywa w swoim nauczaniu „szaleńcem Bożym”¹²¹. Jednakże pełnię rozwoju widzi w osobie Maryi. Powołując się na bł. Antoniego, św. Atanazego, św. Efrema, św. Augustyna, św. Bernarda, św. Bonawenturę¹²², podkreśla Jej wiarę, ufność, posłuszeństwo, absolutną czystość i pobożność. W ten sposób

¹¹⁵ Rewera, O umartwieniu w ogóle.

¹¹⁶ Por. tenże, Skupienie podtrzymuje siły duchowe; por. A. Słomkowski, *Teologia życia duchowego*, s. 190.

¹¹⁷ Rewera, O umartwieniu w ogóle; por. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej*, s. 115.

¹¹⁸ Por. Tatar, *Świętość chrześcijanina*, s. 367.

¹¹⁹ Por. tamże, s. 372–374.

¹²⁰ Por. tamże.

¹²¹ A. Rewera, Kazanie na uroczystość św. Franciszka Serafickiego, Kościół św. Józefa w Sandomierzu, 4 X 1895.

¹²² Por. tenże, Kazanie na zakończenie nabożeństwa majowego, 1894.

nakreśla duchowość maryjną o charakterze wzorczym, a także tożsamościowym, która znajduje swoje wyjaśnienie w nauczaniu Jana Pawła II zawartym w *Redemptoris Mater*¹²³.

Obok ideału ludzkiego, którym jest osoba Matki Bożej, ks. A. Rewera odwołuje się w swojej egzemplifikacji do wielu przykładów. Przeprowadzona powyżej analiza podkreśla jego odwoływanie się do autorytetów teologicznych w jego nauczaniu, ale także do wybitnych postaci Kościoła. Zauważamy, że odwołuje się on do postaci biblijnych oraz pozabiblijnych. W pierwszej kategorii wskazuje na osoby: Abrahama, Mojżesza, którzy są w Starym Testamencie przykładem wiary i ufności. Z kart Nowego Testamentu szczególnie podkreśla takie przykłady, jak: św. Piotr, św. Paweł, podkreślając ich znaczenie dla życia chrześcijańskiego, a także całego Kościoła. Oprócz tych kluczowych dla Kościoła postaci wskazuje na św. Szczepana i jego przykład męczeństwa. Pozabiblijne przykłady chrześcijańskiej doskonałości to: św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, św. Bonawentura, św. Franciszek Salezy, św. Franciszek z Asyżu, św. Jacek, bł. Jadwiga Królowa, św. Stanisław Kostka, bł. Wincenty Kadłubek, św. Alfons Liguori, św. Jan od Krzyża, św. Teresa od Jezusa, św. Ignacy Loyola¹²⁴.

* * *

Powołanie do świętości i chrześcijańskiej doskonałości jest inspirowane w całej historii człowieka oraz Kościoła. Na tym gruncie znajdujemy wiele przykładów życia i wówczas możemy mówić o duchowości przeżyciowej. Jednocześnie rozwija się także duchowość studyjna, w ramach której rozwija się spekulatywna kategoria teologii. W przypadku bł. ks. A. Rewery mamy do czynienia z połączeniem tych dwóch wymiarów. Z jednej strony pozostawił po sobie bogatą spuściznę pism, która pozwala nam odkryć go jako wytrawnego teologa, który swoim myśleniem wyprzedza Sobór Watykański II. Z drugiej strony jest radykalnym świadkiem oddania życia za wyznawaną prawdę. Z tego względu jest niekwestionowanym świadkiem radykalnego życia chrześcijańskiego. Oprócz tego pozostawił po sobie bogate dziedzictwo związane z powstaniem zgromadzenia zakonnego, dla którego napisał regułę i tym samym wytyczył drogę życia uświęcającego.

¹²³ Por. Tatar, *Świętość chrześcijanina*, s. 390–395; RM, n. 44–46.

¹²⁴ Por. Tatar, *Świętość chrześcijanina*, s. 395–407.

STRESZCZENIE

Henri Bergson twierdzi, że „największymi bohaterami historii nie są zdobywcy, lecz święci”. Patrząc na grono świętych Kościoła i zagłębiając się w historię ich drogi uświęcającej zdobywamy takie właśnie przekonanie. Do tego grona należy bł. ks. Antoni Rewera (1869–1942), kapłan diecezji sandomierskiej, męczennik z Dachau. Pozostawił po sobie niezwykle świadectwo oddania życia za prawdę i z tego względu określany jest jako „sandomierski Maksymilian”. Oprócz tego, ten absolwent Akademii Duchownej w Petersburgu pozostawił dużą liczbę publikacji i rękopisów, które nakreślają realną drogę uświęcającą chrześcijanina. Jej cechą charakterystyczną jest radykalizm wynikający z całkowitego oddania się Chrystusowi – Prawdzie. Znalazła ona swoje urzeczywistnienie w napisanej regule Zgromadzenia Córek św. Franciszka Serafickiego, którego jest założycielem.

Słowa kluczowe: duchowość, życie konsekrowane, życie zakonne, męczeństwo, duchowość sakramentalna, radykalizm, powołanie.

SUMMARY

Henri Bergson, claims that “the greatest heroes of history are not conquerors, but saints”. Looking at the group of saints of the Church and delving into the history of their sanctifying path, we gain such a conviction. To the group belongs to Bl. Fr. Antoni Rewera (1869–1942), priest of the diocese of Sandomierz and martyr from Dachau. He left an unusually testimony of giving his life for truth and therefore is called as “Maximilian of Sandomierz”. In addition, this graduate of the Academy of Spirituality in St. Petersburg has left a huge amount of publications and manuscripts that outline the real sanctifying path of a Christians. Its characteristic feature is the radicalism steaming from total dedication to Christ – the Truth. She found her realization in the Rule written by Him for the Congregation of the Daughters of Saint. Francis, which He is the founder.

Key words: spirituality, consecrated life, religious life, martyrdom, sacramental spirituality, radicalism, vocation.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2012, s. 104–166.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2012, s. 48–95.
- Pius XI, Encyklika *Rerum omnium perturbationem* (26 I 1923), AAS, 15(1923), s. 49–63.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 22 XI 1981.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, 23 III 1987.

Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis*, 25 III 1992.

Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Vita consecrata*, 25 III 1996.

Rewera A., dzieła drukowane:

Kapłan a Eucharystia – konferencja duchowna, „Kronika Diecezji Sandomierskiej”, 27(1934), s. 253–260.

Kongres Eucharystyczny w Wiedniu, „Kronika Diecezji Sandomierskiej”, 5(1912), s. 311–322, 337–351.

Módlmy się za kapłanów, Sandomierz 1920.

Małżeństwo zachowaniem rodzaju ludzkiego, zachowaniem Kościoła św., Sandomierz 1931.

Mowa żałobna na pogrzebie ś.p. x. Józefa Kierasa..., „Kronika Diecezji Sandomierskiej”, 25(1932), s. 155–158.

O codziennej adoracji Najśw. Sakramentu przez kapłana, „Kronika Diecezji Sandomierskiej”, 27(1934), s. 42–48.

O podnoszeniu nauk teologicznych wśród duchowieństwa, „Przegląd Katolicki”, 44(1906), s. 791–794, 805–808.

Sakrament Ołtarza – Sakramentem miłości, Sandomierz 1918.

Sakrament Pokuty Sakramentem Miłosierdzia Bożego, Sandomierz 1918.

Rewera A., dzieła niepublikowane (w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu, b. sygn.), układ chronologiczny

Zakończenie rekolekcji przed kapłaństwem, 28 VI 1886.

Kazanie na zakończenie nabożeństwa majowego, 1894.

Kazanie na uroczystość św. Franciszka Serafickiego, Kościół św. Józefa w Sandomierzu, 4 X 1895.

Konferencja: Do kapłanów, 1 VII 1896.

Konferencja XXII-a: O intencjach brewiarzowych, 4 V 1900.

Nauka na zakończenie rekolekcji, Łoniów 7 VI 1900.

Kazanie na uroczystość św. Szczepana I-ego Męczennika, katedra w Sandomierzu, 1903.

Nauka na poświęcenie Kościoła w Sobótce, 18 X 1903.

Konferencja do alumnów: O potrzebie nabywania doskonałości, 11 XI 1904.

Konferencja XIV-a: O miłości Kościoła w osobie Papieża i biskupów, 3 III 1905.

Konferencja na rozpoczęcie rekolekcji przed przyjęciem kapłaństwa, 12 IV 1905.

Konferencja XXI-a: O Komunii św., 18 IV 1905.

Konferencja XXIII-a: O powołaniu i znakach powołania, 12 V 1905.

Konferencja XXIV-a: O powołaniu i znakach powołania, 19 V 1905.

Konferencja XXV-a: O powołaniu i znakach powołania, 26 V 1905.

O potrzebie modlitwy, 27 V 1905.

Konferencja XXVI-a: O powołaniu i znakach powołania, 2 VI 1905.

Konferencja XXVII-a: O powołaniu i znakach powołania, 9 VI 1905.

Konferencja wstępna przed rekolekcjami, 20 VIII 1905.

Konferencja II-a: O modlitwie i jej potrzebie, 6 X 1905.

Konferencja VI-a: O potrzebie modlitwy, 3 XI 1905.
Konferencja X-a, 9 XII 1905.
Konferencja XXI-a: O prawdziwej pobożności, 10 IV 1906.
Konferencja XXIII-a: O intencjach brewiarza, 11 V 1906.
Konferencja miana do alumnów w czasie rozpoczęcia rekolekcji powakacyjnych,
8 X 1906.
Konferencja I-a: O rozmyślaniu, 26 X 1906.
Konferencja VII-a: O sposobie odbywania rozmyślania, 14 XII 1906.
Konferencja XIX-a: O spowiedniku, 23 IV 1907.
Konferencja XXVIII-a: O Mszy św., 19 V 1908.
Konferencja rekolekcyjna: O przeznaczeniu człowieka do nieba, 12 IV 1910.
Konferencja dekanalna księży: O pobożnym odprawianiu Mszy św., Samborzec
27 IV 1937.
Konferencja: O obowiązku Kapłana-Polaka szerzenia czci Świętych Pańskich,
Obrazów 23 XI 1937.
Reguła Córek św. O. Franciszka, 4 X 1939.
XXV-a Niedziela Zwykła, 3 XI 1940.
O męstwie chrześcijańskim, 26 I 1941.
I-a Niedz. Wielkiego Postu: O Mszy św. jako odnawianiu Męki Pańskiej, 2 III 1941.
Nauka I-a: O małżeństwie, 11 I 1942.
Nauka II-a: O małżeństwie. Przed ślubem, 18 I 1942.
O ślubach małżeńskich, 8 II 1942.
O miłości małżeńskiej, 8 III 1942.
I-a Nauka rekolekcyjna: O cenie duszy ludzkiej.
Nauka rekolekcyjna dla miasta.
Konferencja: O miłości siostrzanej.
Konferencja: O zachowaniu reguły.
Konferencja duchowna: Pobożne zachowanie się kapłana przy odprawianiu
Mszy św. i administrowaniu sakramentów św. wywiera wpływ na wiernych.
Konferencja: Pragnienie doskonałości.
Nauka I-a: O małżeństwie.
O umartwieniu w ogóle.
Rekolekcyjny rachunek sumienia.
Skupienie podtrzymuje siły duchowe.
Tematy do rekolekcji.

Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1987.

Bochenek J., *Zarys ascetyki*, Warszawa 1972.

Eugeniusz Maria od Dzieciątka Jezus, *Chcę widzieć Boga*, tłum. W. Ryszka, Kraków
1998.

Franciszek Salezy, *Filotea*, tłum. A. Jełowicki, Warszawa 2001.

Gambari E., *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, tłum. J.E. Bielecki, Kraków
1998.

- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, tłum. T. Landy, Niepokalanów 1998.
- Gil Z., *Sługa Boży ks. prałat Antoni Rewera (1869–1942)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939–1945*, red. W.M. Moroz, A. Datko, Marki – Struga k. Warszawy 1996, s. 201–207.
- Gogola J., *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2001.
- Jan od Krzyża, *Droga na Górę Karmel*, w: *Dzieła*, tłum. B. Smyrak, Kraków 1986.
- Kraśniński J., *Przez wiarę i nadzieję ku cywilizacji miłości*, Sandomierz 1987.
- Kudasiewicz J., *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Warszawa 1981.
- Liguori A., *Droga uświętobliwienia dla oblubienicy Chrystusowej*, Kraków 1907.
- Miecznikowski S., *Źródła odnowy zakonnej*, Warszawa 1993.
- Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
- Nabzdyk Z., *Modlitwa – źródło i wyraz duchowości*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka [i in.], Lublin 1993, s. 124–147.
- Olejniki S., *Moralność życia społecznego*, Warszawa 1970.
- Schneider Th., *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, tłum. J. Tyrawa, Wrocław 1990.
- Siczek S., *Rewera Antoni*, w: *SPTK*, t. 7, Warszawa 1983, s. 25–27.
- Słomka W., *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996.
- Słomka W., *Sakrament małżeństwa jako podstawa duchowości małżeńskiej i rodzinnej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, red. W. Słomka [i in.], Lublin 1993, s. 196–211.
- Słomkowski A., *Teologia życia duchowego*, Ząbki 2000.
- Tanqueray A., *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. P. Mańkowski, Kraków 1948.
- Tatar M., *Struktura człowieka wyrazem ontycznego powołania do świętości*, w: „*To jest droga, idźcie nią*” (Iz 30, 21). *Z zagadnień kierownictwa duchowego*, red. P. Gwiazda, M. Tatar, Sandomierz 2011, s. 101–119.
- Tatar M., *Świętość chrześcijanina*, Sandomierz 2006.
- Teresa z Avila, *Castillo interior*, w: *Operas completas*, Burgos 2014.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch, Londyn 1975.
- Urbański S., *Teologia modlitwy*, Warszawa 1999.
- Urbański S., *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1999.
- Zawada M., *Homo desiderans Deum. Dynamika pragnienia Boga w wymiarze antropologiczno-duchowym*, Kraków 2011.

KS. LECH KRÓL

UŚWIĘCAJĄCA MOC MODLITWY W ŻYCIU KAPŁANA WEDŁUG PISM BŁ. BISKUPA MICHAŁA KOZALA

Biskup Michał Kozal (1893–1943), męczennik II wojny światowej, był wyróżniającym się duszpasterzem parafialnym, prefektem i wychowawcą najpierw młodzieży gimnazjalnej, a potem duchownej, dobrze zapowiadającym się biskupem. W jego spuściźnie zachowały się m.in. nauki formacyjne, które głosił dla alumnów seminarium gnieźnieńskiego, najpierw jako ojciec duchowny (1927–1929), a potem jako rektor (1929–1939).

Pierwszy tom *Pism bł. biskupa Michała Kozala*, zatytułowany *Nauki formacyjne i przemówienia do alumnów*, wydany w 100. rocznicę jego święceń kapłańskich przez Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, inspirowane do refleksji nad uświęcającą mocą modlitwy w życiu duchowym kapłana. Inwencja ta rodzi się w 80. rocznicę święceń biskupich Błogosławionego, a zarazem aresztowania i uwięzienia w niemieckich obozach śmierci. Ta ostatnia okoliczność uitorowała mu męczeńską drogę, w której odsłoniła się pełnia jego ewangelicznej świętości, kształtowana mocą jego modlitwy kapłańskiej. Doświadczając jej oddziaływania, był przekonany o jej uświęcającym charakterze. Ta świadomość towarzyszyła mu od początków kapłaństwa i owocowała w praktyce życia duchowego, jak i w formacji duchowej kandydatów do kapłaństwa. Treść jego nauczania w tej materii, znajdująca

KS. LECH KRÓL – dr hab. teologii duchowości chrześcijańskiej; prowadzi wykłady w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika z zakresu teologii duchowości. Autor książki *Charyzmat Zgromadzenia Służebnic Najświętszego Serca Jezusowego* (Włocławek 2012) i wielu artykułów naukowych. Prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku; redaktor „Studiów Włocławskich”. Spowiednik i kierownik duchowy zgromadzeń zakonnych, od 1995 r. dyrektor Domu Księży Emerytów we Włocławku.

się w wyżej wymienionej publikacji, uzasadnia podjęcie problematyki określonej tematem niniejszego artykułu.

Z elementów treściowych tego nauczania wyłania się struktura niniejszego artykułu. Analiza powyższych źródeł przekonuje, że ks. Michał Kozal akcentował niezbędną potrzebę modlitwy w życiu kapłańskim, ukazywał jej specyficzny charakter owocujący świętością życia prezbiterów. Te zatem elementy będą treścią niniejszego artykułu. W celu porównania autor odwołuje się w tym artykule do refleksji innych autorów na temat uświęcającej mocy modlitwy.

1. Potrzeba modlitwy w życiu kapłana

Stała formacja duchowa kapłanów pogłębia, z natury swojej, więź egzystencjalną z Chrystusem Jedynym i Wiekuistym Kapłanem, owocującą świętością życia. Według Soboru Watykańskiego II temu celowi służą różne środki uświęcenia, wśród których ważne miejsce przypada modlitwie. Na jej potrzebę w życiu kapłanów wskazał Dekret o formacji kapłańskiej (por. DK, n. 8). O jej ważnej funkcji w ich życiu i posługiwaniu uczyła już przedsoborowa literatura teologiczno-duchowa. W takim duchu przebiegała formacja kandydatów do kapłaństwa, jak i prezbiterów. Wśród formatorów tamtego czasu na uwagę zasługuje między innymi bł. Michał Kozal, który potrzebę modlitwy w kapłańskim życiu duchowym uzasadniał przede wszystkim tekstami Biblii.

Analiza jego pism, wydanych drukiem¹, pozwala sądzić, że motywował ją między innymi nauczaniem św. Pawła Apostoła, akcentującym rolę modlitwy nieustannej (por. 1Tes 5, 17). Pewnie na tej podstawie umiejscawiał ją w kategoriach obowiązku własnego uświęcenia, wynikającego z natury kapłaństwa sakramentalnego. Wprawdzie Kościół zobowiązuje diakonów i prezbiterów, jak uczy, do modlitwy brewiarzowej, ale jemu chodziło przede wszystkim o to, aby ukształtowali „w sobie taki stan duszy, że modlitwa stanie się głęboką potrzebą serca”². Ponieważ Chrystus uczył, że zawsze trzeba się modlić (zob. Łk 18, 1), dlatego każ-

¹ *Pisma bł. biskupa Michała Kozala. Nauki formacyjne i przemówienia do alumnów* (dalej cyt. *Nauki formacyjne*), red. I. Tomczak, K. Rulka, G. Sztandera, Włocławek 2018.

² M. Kozal, *O modlitwie [jako środka w dążeniu do doskonałości]*, w: *Nauki formacyjne*, s. 512; por. J. Wątroba, *Permanენტna formacja duchowa kapłanów w świetle soborowych i posoborowych dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (1963–1994)*, Częstochowa 1999, s. 183–185; B. Margański, *Duchowość Liturgii Godzin*, w: *Liturgia uświęcenia czasu*, red. W. Świeżawski, Kraków 1984, s. 155.

dy powołany do kapłaństwa „musi zrozumieć, że modlitwa będzie jego pierwszym i najważniejszym obowiązkiem”³. Podkreśla, że pierwszym środkiem w realizacji tegoż wezwania, wśród innych, jest modlitwa. Skoro tak, to ona powinna tak przenikać życie kapłańskie, aby z niej, jak ze źródła, wyrastały wszystkie płaszczyzny tego życia i działalności duszpasterskiej.

Błogosławiony Michał Kozal słuszność tych sformułowań, jak już wspomniano, uzasadniał motywacją biblijną. Pierwszą z nich jest, według niego, tajemnica stworzenia świata i opatrność, jaką Bóg go otacza. Świat otrzymał z Jego rąk wszystko i nadal Bóg tak go obdarowuje. Jemu zawdzięcza każde dobro i każdą łaskę. Ta zależność bytowa przeobraża się, z natury swojej, w obowiązek wyrażania Bogu należnej chwały i czci. Wynika on, jak uczy, z istoty rzeczy, czyli z prawa naturalnego. Jednak tej wspaniałej czci oddawanej Bogu przez stworzony świat brakuje modlitwy słów i świadomych aktów wewnętrznych, które tylko człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo Boże, jest w stanie formułować i wypowiadać⁴.

Bł. Michał miał tu na myśli szczególnie modlitwę uwielbienia, czci i chwały, której tylko człowiek może być autorem. Ponieważ całe stworzenie modli się harmonią swojego istnienia, dlatego tym bardziej człowiek powinien się modlić do Boga, jako źródła wszelkiego życia⁵. Konkluzję tę uzasadnia stwierdzeniem, że On sam zobowiązuje do tego osobnym nakazem. Taką wolę wyraża w Dekalogu oraz w nauczaniu Starego i Nowego Testamentu. Tę zaś potrzebę modlitwy w życiu duchowym kapłana pogłębia Chrystus. On sprawił, że słowa Starego Przymierza nabrały w tej materii nowej siły przekonującej. Czyż nie mają takiego charakteru słowa, w których Jezus wzywa swoich uczniów: „czuwajcie i módlcie się” (por. Mt 26, 41; Mk 14, 38), lub epizod ewangeliczny w domu Łazarza, w Betanii (Łk 10, 28–42)?⁶.

Błogosławiony Michał Kozal analizując ów fragment stwierdza, że każda z siostr Łazarza okazała Chrystusowi, na swój sposób, głęboką cześć i chwałę. Marta posłużyła się gorliwą pracą, a Maria wytrwałą modlitwą.

³ Kozal, *O modlitwie*, s. 512; por. Jan Paweł II, *Kapłaństwo służebne*, w: tenże, *Listy na Wielki Czwartek 1979–2005*, red. K. Lubowicki, Kraków 2007, s. 29–31.

⁴ Por. M. Kozal, *O potrzebie modlitwy*, w: *Nauki formacyjne*, s. 183–184.

⁵ Por. J. Misiurek, *Modlitwa. Medytacja. Kontemplacja. Mistyka. Dzieje problematyki*, Lublin 2011, s. 204–207.

⁶ Por. Kozal, *O potrzebie modlitwy*, s. 186.

W korelacji tych dwóch, na pozór przeciwstawnych sobie, postaw ewangelicznych Chrystus opowiada się jednoznacznie za postawą Marii, która obrała najlepszą część (por. Łk 10, 41–42). Zatem akcentuje modlitwę jako priorytetową postawę w całokształcie życia duchowego człowieka. Na taką kolejność wskazywał przede wszystkim własną postawą modlitwy (por. Mt 4, 2; 14, 22–23; MK 1, 13; Łk 4, 21; J 17, 1; 26). Ona przenikała zarówno Jego życie, jak i urzeczywistnianą misję Ojca, a więc całe dzieło Odkupienia. Wszystkie te elementy życia Chrystusa i Jego działalności, przeniknięte modlitwą, były jej najdorodniejszym owocem. Nawet wtedy, kiedy szedł na „mękę, na śmierć, a i wtedy nie przestaje przykładem do modlitwy wzywać”⁷.

Postawa Chrystusa, jak uczył Błogosławiony, jest najgłębszym uzasadnieniem potrzeby modlitwy tak w życiu, jak i w działalności prezbiterów. Zatem trzeba trwać w postawie dziękczynienia za słowa Jego pouczenia i przykład modlitwy. Ona powinna stawać się w ich życiu, z racji powołania do służby Bożej, dobitnym echem Jego modlitwy. Jej powinna być oddana cała osoba kapłana, zarówno w wymiarze duchowym jak i cielesnym⁸. Ponieważ zawiązuje żywą relację z Bogiem, bez pomocy którego nie da się niczego zrealizować, dlatego jest niezbędnie konieczna⁹.

Ks. Kozal uczył wprost, że modlitwa jest „bezwzględnym obowiązkiem”¹⁰, ponieważ każdy prezbiter jest wezwany do świętości życia kapłańskiego (zob. PDV, n. 20). Radykalizm takiego sformułowania uzasadnia także celem życia, a tym samym celem powołania kapłańskiego. Tego celu, jakim jest zbawienie, nie da się zrealizować siłami czysto ludzkimi. Prezbiter zabiegając o nie dla siebie, jest jednocześnie powołany, aby pracował na rzecz zbawienia każdego człowieka (zob. PDV, n. 21, 24). To odpowiedzialne zadanie nie da się realizować bez modlitwy, ponieważ bez niej „zbawić się nie możemy”¹¹. Ona bowiem, jako niezbędny środek uświęcania, jest wpisana w proces zbawienia. Ono

⁷ Por. tamże, s. 186–187.

⁸ Por. M. Kozal, *Obowiązek czci zewnętrznej [przez modlitwę]*, w: *Nauki formacyjne*, s. 188–192; W. Słomka, *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996, s. 212–215; D. Stachowiak, *Dialog w formacji kapłańskiej*, Kraków 2013, s. 52–58.

⁹ Por. M. Kozal, *O wytrwałości w modlitwie*, w: *Nauki formacyjne*, s. 219–220.

¹⁰ Tenże, *Modlitwa niezbędnym środkiem uświęcenia*, w: *Nauki formacyjne*, s. 192.

¹¹ Tamże; por. Misiurek, *Modlitwa*, s. 216–219; M. Chmielewski, *Miłość pasterska przedłużeniem i uobecnieniem miłości Dobrego Pasterza*, „Dobry Pasterz”, z. 35(2010), s. 60–70.

zaś, jako pełnia życia nadprzyrodzonego, zależy od łaski uświęcającej związanej organicznie z modlitwą.

Michał Kozal powyższą zależność uzasadnia statusem moralno-duchowym człowieka, kojarzonym z biblijnym naczyniem glinianym (zob. 2Kor 4, 7). W takim naczyniu, stale wystawionym na możliwość roztrząskania, nosi on zbawienie i łaskę powołania kapłańskiego. Ponieważ te dary są wystawiane na wielorakie niebezpieczeństwa i zagrożenia, dlatego przywołuje św. Augustyna, który uczy, że „człowiek w takich warunkach bez Bożej pomocy nawet walczyć nie potrafi”¹². Rzeczywiste zwycięstwo nad tymi niebezpieczeństwami jest wtedy niemożliwe, co znajduje swoje potwierdzenie w historii Kościoła¹³. Ono jest możliwe do osiągnięcia tylko mocą modlitwy, w której prezbiter otrzymuje, jak św. Paweł, wystarczającą łaskę Bożą (zob. 2Kor 12, 9). W procesie jej duchowego oddziaływania urzeczywistnia się jego zjednoczenie z Chrystusem, który sam dokonuje w nim zwycięstwa i uzdalnia do niego (zob. J 15, 4–6).

W tak zaś realizującej się komunii „siły Boże przelewają się do duszy jego [tzn. kapłana] i wywołują rozwój wewnętrznego, nadprzyrodzonego życia”¹⁴. Ich oddziaływanie we wnętrzu prezbiterów sprawia, że „zawijają się kwiaty cnót i dojrzewają w owoc wspaniały”¹⁵, którego ani świat, ani ludzkie pożądliwości nie są w stanie zniszczyć. Drogą takiego statusu kapłańskiego życia jest modlitwa, która dla bł. Michała Kozala jest „jakby kluczem do skarbcza łask wszelkich”¹⁶. Bez nich bowiem dochowanie pełnej wierności powołaniu kapłańskiemu jest niemożliwe. Zatem faktyczny stan życia duchowego domaga się od prezbiterów dobrej i wytrwałej modlitwy. Ona jest bowiem źródłem mocy Bożej, uzdalniającej do wytrwania w łasce powołania, o której mówił bł. Michał Kozal, że „to łaska z wszystkich łask największa”¹⁷.

Na tej podstawie ks. Kozal ukazywał modlitwę jako konieczny fundament kapłańskiego życia duchowego. Kandydatów do kapłaństwa

¹² Cyt. za: M. Kozal, *Nauki formacyjne*, s. 193; por. Jan Paweł II, *Św. Jan Maria Vianey – wzór dla wszystkich kapłanów*, w: tenże, *Listy na Wielki Czwartek 1979–2005*, s. 113–114.

¹³ Por. Kozal, *Modlitwa niezbędnym środkiem uświęcenia*, s. 194.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 195.

zachęcał, aby zgłębiali jej rzeczywistość, aby stawała się rzeczywiście potrzebą serca. Jego bowiem realizacja wznosi się na fundamencie modlitwy. Dlatego jest potrzebna, ponieważ „potrafi pogłębić umysł nasz, rozszerzyć horyzont, [...] wyrabia wartość moralną, [...] włącza w realizowanie odwiecznych planów Bożych”¹⁸. Uważa ją za „środek udoskonalenia”, czyli uświęcenia życia kapłańskiego, w którym jest obecna nadprzyrodzona moc Boża¹⁹.

Powyższą myśl uzasadnia nauczaniem papieża św. Piusa X, który przekonuje, że jeżeli „dążenie do doskonałości jest dla wszystkich głęboką potrzebą i ważnym obowiązkiem, to dla kapłanów jest ono palącą potrzebą”²⁰ (por. KK, n. 40; PDV, n. 20). Bł. Michał Kozal jej potrzebę uzasadniał nade wszystko modlitwą Arcykapłańską Chrystusa, w której prosi On Ojca, aby Jego wybranych uświęcił w prawdzie (zob. J 17, 14–19; por. PDV, n. 12). Tak więc świętość kapłańską łączył ściśle z modlitwą, która powinna wypływać z „serca uświęconego głęboką pobożnością”²¹.

Modlitwy świętych są, według Błogosławionego, jak apokaliptyczny dym kadzielnny wstępujący przed Oblicze Boga Ojca w niebie (zob. Ap 8, 3.4)²². Tylko taka modlitwa, jak uczył za św. Pawłem Apostołem, wzniesiona łaską Bożą (zob. 2Tm, 1, 6), aby prezbiter był „przykładem wiernych w mowie, w obcowaniu, w wierze i czystości” (1Tm 4, 12). Zatem powinien stawać się mężem modlitwy, która w życiu kapłańskim przybiera szczególny charakter, bo szczególny jest też charakter jego powołania w Kościele.

2. Specyficzny charakter modlitwy kapłańskiej

Realizacja powołania kapłańskiego obliuguje prezbitera do stosowania na co dzień we własnym życiu duchowym stosownych środków, wśród

¹⁸ M. Kozal, *Wpływ modlitwy*, w: *Nauki formacyjne*, s. 199; por. J. Misiurek, *Wiara i sakramenty w życiu duchowym*, Częstochowa 2013, s. 371–372; L. Król, *Bp Michał Kozal wzorem życia duchowego*, StWł, 19(2017), s. 246–248; tenże, *Osobowość bł. Michała Kozala jako duszpasterza*, StWł, 1(1998), s. 217–220.

¹⁹ Por. Kozal, *Wpływ modlitwy*, s. 200; tenże, *O skupieniu w modlitwie [modlitwa pobożna]*, w: *Nauki formacyjne*, s. 200.

²⁰ M. Kozal, *O dążeniu do doskonałości*, w: *Nauki formacyjne*, s. 503; por. Król, *Bp Michał Kozal wzorem życia duchowego*, s. 249–251.

²¹ M. Kozal, *O pokornej modlitwie*, w: *Nauki formacyjne*, s. 205; por. tenże, *O dążeniu do doskonałości*, s. 503–504.

²² Por. tenże, *O pokornej modlitwie*, s. 204–205; por. Jan Paweł II, *Św. Jan Maria Vianey – wzór dla wszystkich kapłanów*, s. 123–125.

których bardzo ważne miejsce przypada modlitwie. Specyfikę modlitwy prezbitera określa natura kapłaństwa sakramentalnego i wynikająca z niej misja, a więc jego tożsamość. Wprawdzie Michał Kozal charakteryzując modlitwę prezbitera nie posługiwał się takim terminem, ale mimo wszystko elementy treściowe tego pojęcia tkwią w jego teologii kapłaństwa, opromienionej wyjątkowością Bożego powołania.

Ponieważ życie tak rozumianego kapłaństwa sakramentalnego ma wymiar kultowy i zbawczy, dlatego ujmował je w aspekcie szczególnego życia modlitewnego. Do takich stwierdzeń upoważnia analiza konferencji formacyjnych kandydatów do kapłaństwa. Zapewne bł. Michał Kozal widział ją w takiej perspektywie, skoro w ramach kształtowania w nich ducha rozmodlenia odnosił się bezpośrednio do istoty i godności kapłaństwa sakramentalnego, ukonstytuowanego chrystologicznie i eklezjalnie. Ujmował ją w perspektywie biblijnych tekstów natchnionych (zob. Mt 5, 13.14; 28, 18–20; J 20, 21; Łk 10, 16). Na ich podstawie uczył, że każdy prezbiter jest „drugim Chrystusem”²³. Chrystus bowiem raz wypełniwszy odwieczny plan zbawienia, nadal go urzeczywistniania w Kościele, posługując się słabymi i grzesznymi ludźmi, których powołuje na swoich współpracowników i zastępców.

Wzywając do rozdzielania owoców Odkupienia, Chrystus daje im sakramentalny udział w tajemnicy i misji swojego Kapłaństwa (zob. PDV, n. 15). Jego zaś posłannictwo kapłańskie tak ma się realizować w ich życiu, aby prowadziło ludzi do spotkania z Bogiem i do zjednoczenia z Nim. Chrystus pragnie, aby źródle łask płynęły z nich, a właściwie i z ich posługi, do wnętrza każdego człowieka. W takim zatem sensie prezbiterzy rzeczywiście „są drugim Chrystusem”²⁴. Ponieważ w sakramencie święceń Chrystus obdarowuje ich nadprzyrodzoną mocą sprawczą, dlatego w pełnionej przez nich posłudze kapłańskiej przyjmuje postać sakramentalną²⁵. Moc przyjętego sakramentu tak głęboko jednoczy z Chrystusem Arcykapłanem, że w nich i przez nich „działa sam Chry-

²³ Por. M. Kozal, *Istota kapłaństwa*, w: *Nauki formacyjne*, s. 122; Jan Paweł II, *Tajemnica i kult eucharystyczny*, w: tenże, *Listy na Wielki Czwartek 1979–2005*, s. 47–50; Słomka, *Duchowość kapłańska*, s. 212; Misiurek, *Wiara i sakramenty w życiu duchowym*, s. 345–349.

²⁴ M. Kozal, *Istota kapłaństwa*, w: *Nauki formacyjne*, s. 123; por. Słomka, *Duchowość kapłańska*, s. 48–54; Stachowiak, *Dialog w formacji kapłańskiej*, s. 55–57; *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, red. K. Klauza, Częstochowa 1999, s. 54–55 (n. 60–61).

²⁵ M. Kozal, *Godność kapłańska*, w: *Nauki formacyjne*, s. 124–125.

stus Pan”²⁶. Tylko w taki sposób urzeczywistnia się dalej odwieczny plan zbawienia i uświęcania świata²⁷.

Mocą zaś modlitwy prezbiter „całą istotą swoją tkwi w świecie nadprzyrodzonym i nadprzyrodzone życie budzi, w rozwoju podtrzymuje i potęguje. Słusznie przeto nosi imię *alter Christus*”²⁸ (zob. PDV, n. 12). Dlatego w formacji duchowej kapłan ma się wzorować na Jego Osobie, już „jako chrześcijanin, a jeszcze więcej, jako [...] uczeń Chrystusowy ściśle jest ku temu zobowiązany” i tak „nabiera [...] nadprzyrodzonej mocy”²⁹. Zatem nie może dziwić i nie jest przesadnym twierdzenie, że tak zarysowana teologia kapłaństwa sakramentalnego domaga się ducha szczególnej modlitwy, ponieważ ideał kapłaństwa przynagla do pełnej doskonałości chrześcijańskiej³⁰.

Znany polski teolog duchowości kapłańskiej, ks. prof. Walerian Słomka twierdzi: „Chodzi tu nie o co innego, tylko o modlitewne bycie w czasie sprawowania wszystkich czynów, a nawet o zamianę całego życia w modlitwę”³¹. Wśród obowiązków kapłańskich ks. Kozal wymienia, za św. Bernardem z Clairvaux, „słowo, przykład i modlitwę; najważniejszą z nich jest modlitwa, bo jakkolwiek słowo i przykład są konieczne, to jednak modlitwa dopiero i uczynkowi, i słowu skuteczność wyjednywa”³². Ta więc szczególność, mająca znamiona specyfiki modlitwy prezbitera, wynika z natury i misji kapłaństwa sakramentalnego, czyli z jego charakteru (zob. DK, n. 180).

W związku z tym nasuwa się pytanie o specyfikę modlitwy kapłańskiej, w czym ona się wyraża, zwłaszcza gdy ma się na uwadze powołanie wszystkich ochrzczonych do jej praktykowania? Z analizowanych pism bł. Michała Kozala wynika, że w przypadku prezbiterów nie chodziło mu tylko o modlitwę, która bywa zwyczajną praktyką wiernych świeckich chrześcijan, ale modlitwę samego Chrystusa Arcykapłana i na wzór Chrystusa. Prezbiter

²⁶ Tenże, [*Ideał kapłana i jego realizacja*], w: *Nauki formacyjne*, s. 136; por. Słomka, *Duchowość kapłańska*, s. 193–196; J.E. Bifet, *Duchowość kapłańska. Słudy Dobrego Pasterza*, Kraków 2009, s. 51–62.

²⁷ Por. Kozal, [*Ideał kapłana i jego realizacja*], s. 136.

²⁸ Tamże; por. Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 2009, s. 77–79.

²⁹ M. Kozal, *Korzyści naśladowania Chrystusa* (1), w: *Nauki formacyjne*, s. 561.

³⁰ Por. tenże, [*Ideał kapłana i jego realizacja*], s. 136

³¹ Słomka, *Duchowość kapłańska*, s. 215.

³² Kozal, *O modlitwie*, s. 512; por. Bifet, *Duchowość kapłańska*, s. 62–72; Stachowiak, *Dialog w formacji kapłańskiej*, s. 50–52.

na mocy sakramentalnego uczestnictwa w Jego Kapłaństwie partycypuje tym samym w arcykapłańskiej modlitwie Chrystusa. Wtedy jego życie jest „dosłownie życiem Chrystusa Pana, jest jakby dalszym jego ciągiem. Jego modlitwa jest dalszym ciągiem Jego modlitwy, każda praca Jego pracą”³³.

Ponieważ tylko Chrystus jest najdoskonalszym ideałem kapłaństwa, dlatego tego ideału nie da się „mierzyć miarą przeciętnych, albo zgoła niegodnych kapłanów [...]. Tylko ten ujmie dobrze ideał kapłański, kto powie sobie, że chce zostać świętym kapłanem”³⁴. Już św. Jan Chryzostom, żyjący w V wieku, zauważył, że kapłaństwo domaga się świętości anielskiej, potrzeba mu jej o wiele więcej niż mnichom. Zapewne ów status duchowy, mający charakter ciągłego wezwania, jakby określa, w wizji Błogosławionego, specyfikę modlitwy kapłańskiej.

Bł. Michał Kozal rozumie ją między innymi jako stałą i „bezwzględ- ną potrzebę [...] duszy”³⁵ kapłana. Wtedy, jak zauważa, jej mocą razem z Chrystusem „wpływa na losy już nie swego życia osobistego, ale na losy całego świata”³⁶. Zatem, gdy jego modlitwa staje się jednocześnie modlitwą Chrystusa, wówczas „Bóg dopuszcza go niejako do planów swoich i na te plany [...] wpływać pozwala”³⁷. Tak więc specyfika modlitwy kapłana charakteryzuje się dynamizmem szczególnego jej oddziaływania, ponieważ w niej zasiada „jakby w radzie Trójcy Świętej i układa losy świata”³⁸ (por. PDV, n. 12). Zatem mierzy się ona kryterium wyższego poziomu życia modlitewnego, który – jak widać w cytowanych słowach bł. Michała – ma charakter nabytej kontemplacji mistycznej.

Ona bowiem kształtuje ewangeliczny radykalizm bezwarunkowego trwania w łasce powołania aż do końca życia. Takie urzeczywistnienie znalazła przecież w życiu i działalności bł. Michała Kozala. Jej specyfika, pełna mocy nadprzyrodzonej, stała się widoczna w ekstremalnych warunkowaniach obozów niemieckich, zwłaszcza w Dachau, gdzie poniósł

³³ Kozal, *Korzyści naśladowania Chrystusa* (1), s. 561–562; por. M. Chmielewski, *Duchowość według Jana Pawła II. Studium na podstawie encyklik i adhortacji*, Lublin 2013, s. 43; Wątroba, *Permanentna formacja duchowa kapłanów*, s. 190–192; Król, *Bp Michał Kozal wzorem życia duchowego*, s. 248–249.

³⁴ Kozal, *[Ideał kapłana i jego realizacja]*, s. 136–137.

³⁵ Tenże, *Modlitwa niezbędnym środkiem uświęcenia*, s. 195; por. Bifet, *Duchowość kapłańska*, s. 18–24.

³⁶ Kozal, *Wpływ modlitwy*, s. 199; por. Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, s. 136–137.

³⁷ Tamże; por. Misiurek, *Modlitwa*, s. 198–203.

³⁸ Kozal, *O skupieniu w modlitwie*, s. 201.

śmierć męczeńską. W nich postrzegano go „jako męża modlitwy zdanego całkowicie na wolę Bożą, który z pogodą ducha przyjmuje najtrudniejsze doświadczenia życiowe”³⁹. Ona poprowadziła go do bardzo wysokiego stopnia zjednoczenia z Chrystusem i heroicznego poświęcenia w realizacji woli Bożej, nawet w nieludzkich okolicznościach niemieckiej okupacji (por. PDV, n. 15).

Wcześniej uczył, że każdy prezbiter ma w Mistycznym Ciele Chrystusa niezastąpione zadania do spełnienia. W pełni może je realizować tylko mocą nadprzyrodzoną, której źródłem jest modlitwa. W niej „jest przyswajana, a następnie rozdzielana między poszczególnych członków tego organizmu energia duchowa, jaką jest życie Boże”⁴⁰.

Według ks. Michała Kozala, Chrystus w wybranych tak „wyciska znamię kapłaństwa, [że] wtedy nadprzyrodzone zjednoczenie osiąga swój punkt kulminacyjny” i tak wchodzi „w skład samego serca w mistycznym cielem Chrystusa Pana... Będąc sercem ciała mistycznego, [są] w najściślejszej łączności z Chrystusem”⁴¹ (por. PDV, n. 11). Był przekonany, że jeśli prezbiter ma „innym wpajać świętość Syna Bożego, sam w pierw mieć ją musi”⁴². Na takiej więc podstawie bł. Michał Kozal uczył o specyficznym charakterze modlitwy kapłańskiej, która z istoty swojej tkwi w Arcykapłańskiej modlitwie Chrystusa. Zwłaszcza w czasach, w których żył ks. Michał Kozal, specyfika modlitwy kapłańskiej znajdowała swój szczególny wyraz między innymi w modlitwie brewiarzowej, do praktykowania której prezbiterzy zobowiązują się po dziś dzień (zob. PDV, n. 72)⁴³.

³⁹ W. Frątczak, *Listy obozowe biskupa Michała Kozala*, AtK, 109(1987), z. 3(472), s. 537; por. R. Andrzejewski, *Błogosławiony Michał Kozal – sufragan włocławski jako świadek wiary*, AtK, 109(1987), z. 3(472), s. 529–531.

⁴⁰ M. Kozal, *Kazanie wygłoszone na uroczystości jubileuszowej ku uczczeniu pięćdziesięciolecia święceń kapłańskich J.E. Ks. Biskupa Antoniego Laubitza*, Poznań 1938. s. 6; por. Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, s. 138–141.

⁴¹ Kozal, *Kazanie wygłoszone na uroczystości jubileuszowej ku uczczeniu pięćdziesięciolecia święceń kapłańskich J. E. Biskupa Antoniego Laubitza*, s. 7; por. T. Kaczmarek, *Sylwetka duchowa* [bp. Michała Kozala], AtK, 109(1987), z. 3(472), s. 520; Słomka, *Duchowość kapłańska*, s. 193–196.

⁴² M. Kozal, *[Kapłan na wzór Chrystusa]*, w: *Nauki formacyjne*, s. 560; por. J. Warzeszak, *Chrystocentryzm kapłaństwa służebnego w nauczaniu Jana Pawła II*, AtK, 85(1993), z. 2(504), s. 266–278; Bifet, *Duchowość kapłańska*, s. 85–86; *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, s. 52–55 (n. 55–61).

⁴³ Por. Słomka, *Duchowość kapłańska*, s. 212–213; Wątroba, *Permanenta formacja duchowa kapłanów*, s. 187–189; Margański, *Duchowość Liturgii Godzin*, s. 155–160; M. Błaza, *Kapłańskie uswięcenie czasu*, w: *Sztuka bycia księdzem. Poradnik*, red. J. Augustyn, Kraków 2011, s. 159–162; *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, s. 97–98 (n. 170).

Jeśli modlitwa kapłańska przebiega według znanych wskazań (przy-
mioty modlitwy), zaprezentowanych także w nauczaniu bł. Michała Kozala,
wówczas asymilowana z niej moc Boża prowadzi ku świętości życia. Do
niej w pierwszej kolejności, w sposób specjalny, powołani są prezbiterzy,
ponieważ sakrament święceń upodobił ich do Chrystusa Kapłana. Za-
tem ta nowa jakość bytowa zobowiązuje do szczególnej świętości życia
kapłańskiego (zob. DK, n. 12). Sakrament kapłaństwa daje im uczestnic-
two w wyższym stopniu świętości ontycznej, która z kolei domaga się od
prezbiterów, dla jej urzeczywistnienia, szczególnej modlitwy (zob. PDV,
n. 33). Zatem ów specyficzny charakter modlitwy kapłańskiej jest źródłem
mocy nadprzyrodzonej uzdalniającej do udzielania egzystencjalnej od-
powiedzi na specyficzne wezwanie do świętości, którą znamionuje, wraz
z modlitwą, natura i misja kapłańska.

3. Modlitwa drogą ku świętości życia kapłańskiego

Wprawdzie bł. Michał Kozal uczył o powszechnym powołaniu wszyst-
kich chrześcijan do doskonałości, to jednak był przekonany, że do niej „naj-
więcej dążyć powinni ci, których udziałem albo przynajmniej pragnieniem
jest stan kapłański”⁴⁴ (por. KK, n. 39; PDV, n. 19). To dążenie motywował
szczególną misją, jaką prezbiter ma do zrealizowania w codziennej posłu-
dze duszpasterskiej. W niej, jak twierdzi, „innych uświęcać ma i prowadzić
[...] dusze swej opiece powierzone po szczeblach na szczyty doskonałości
chrześcijańskiej”⁴⁵ (por. PDV, n. 20). Już św. Jan Chryzostom uczył, że
świętość kapłańska służy jakości duszpasterstwa, które jest znakiem wiel-
kości ducha kapłańskiego. Nawet kapłaństwu starotestamentowemu, jak
pisze bł. Michał Kozal, judaizm stawiał wysokie wymagania. Kapłaństwu
zaś sakramentalnemu, w Nowym Testamencie, stawia się jeszcze większe
wymagania, ponieważ – jego zdaniem – celebrowane „Najświętsze czynno-
ści domagają się najświętszej duszy”⁴⁶. Dla wzmocnienia powyższej frazy
teologicznoduchowej przywołuje myśl św. Tomasza à Kempis, według
którego prezbiter w sakramencie święceń bierze „na siebie obowiązek
dążenia do większej i doskonalszej świętobliwości”⁴⁷.

⁴⁴ Kozal, *O dążeniu do doskonałości*, s. 502.

⁴⁵ Tamże, s. 502–503; por. Misiurek, *Wiara i sakramenty w życiu duchowym*, s. 350–351; Stachowiak, *Dialog w formacji kapłańskiej*, s. 70–71.

⁴⁶ Kozal, *O dążeniu do doskonałości*, s. 503; por. Jan Chryzostom, *Dialog o kapłań-
stwie*, s. 142–143; Chmielewski, *Duchowość według Jana Pawła II*, s. 43–44.

⁴⁷ Kozal, *O dążeniu do doskonałości*, s. 503; por. Bifet, *Duchowość kapłańska*, s. 99–109.

Należy jednak zauważyć, że bł. Michał Kozal w prezentowanej wizji świętości życia kapłańskiego jawi się w całej pełni realistą. Był bowiem przekonany, że ów ideał w doczesności nie da się w pełni zrealizować, i to ze względu na status natury ludzkiej obciążonej następstwami grzechu pierwotnego. Mimo to, jak uczył, kapłan nie może z niego rezygnować, ale powinien konsekwentnie, wśród przeciwności życia codziennego, zbliżać się wytrwale w jego kierunku (por. DK, n. 12). On jest możliwy do osiągnięcia, i to w bardzo dużym stopniu, pod warunkiem, że tej drodze będzie towarzyszyła nadzieja św. Pawła Apostoła, wyrażona słowami: „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (Flp 4, 13).

Świętość życia kapłańskiego, mimo wielorakich skłonności grzechowych drzemających nawet w powołanych, jest możliwa do realizowania. Zatem w procesie wzrastania ku świętości kapłańskiej istnieje niezbędna potrzeba, aby prezbiterzy z przekonaniem stosowali w życiu duchowym wszystkie przewidziane środki formacji (zob. DK, n. 12). Gdy ich realizacja będzie wspierała się na dobrej modlitwie, wówczas Bóg będzie udzielał mocy nadprzyrodzonej. On bowiem, jak uczył bł. Michał Kozal, proszących Go obdarowuje bardzo obficie⁴⁸. Nadto prezbiterowi powinna towarzyszyć świadomość wiary, że modlitwa jest pewnym „środkiem do ścisłego i serdecznego zespolenia z Bogiem”⁴⁹, w której całkowicie oddaje się Jemu we władanie, do dyspozycji. Wówczas to jego „dusza [...] tak silna i potężna się staje”⁵⁰.

Modlitwa, szczególne rozumienie jej wartości i jej umiłowanie przez kapłanów, były dla Błogosławionego pewnego rodzaju kanonem, kryterium ich doskonałości i miernikiem jakości życia duchowego. W niej bowiem, jak uczył, wchłania się z każdym oddechem do wnętrza serca życie nadprzyrodzone. To ona mocą Bożą unosi „z padołu słabości ludzkiej” i zanurza „w istocie Bożej”⁵¹. W takiej zatem modlitwie prezbiter nabiera chrześcijańskiego doświadczenia wiary i pewności nadziei, na podobieństwo św. Pawła Apostoła, która zaowocowała wyznaniem: „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (Flp 4, 13; por. PDV, n. 47)⁵².

⁴⁸ Por. Kozal, *O modlitwie*, s. 510; Słomka, *Duchowość kapłańska*, s. 258–262.

⁴⁹ Kozal, *O modlitwie*, s. 510; por. Wątroba, *Permanენტna formacja duchowa kapłanów*, s. 183–184.

⁵⁰ Kozal, *O modlitwie*, s. 512.

⁵¹ Tamże.

⁵² Por. Słomka, *Duchowość kapłańska*, s. 213–214.

Błogosławiony Michał Kozal akcentował nadto w kapłańskim życiu duchowym rolę tak zwanej dobrej modlitwy. Taką jest każda modlitwa, która osiąga charakter serdecznej i szczerzej rozmowy przyjacielskiej z Bogiem⁵³. Wtedy bowiem moc łaski uświęcającej, która wypełnia strukturę takiej modlitwy, przenika wszystkie jego władze i je uszlachetnia.

Najpierw jej oddziaływanie urzeczywistnia się w rozumie, który spragniony prawdy, szuka jej i dąży do niej. Modlitwa bowiem według niego „siły myślowe potęguje, zdolność poznania zaostrza”⁵⁴. Ilekroć wzywa się w niej Pana, tylekroć wewnątrz kapłańskie napełnia się duchem mądrości (zob. Mdr 7, 7). Ilekroć prezbiter przeżywa modlitwę w takim stylu, wówczas ona przenika jego umysł, poszerza jego horyzonty i kształtuje wartości moralne. Jednak duch tej mądrości, jak uczy bł. Michał Kozal, nie zamyka się tylko w sferze intelektualnej, ale przenikając wszystkie wymiary osobowości kapłańskiej uczestniczy w procesie uświęcania i doskonalenia duchowego.

Proces owego uświęcania przybliży Kozal obrazowo, posługując się przypowieścią ewangeliczną o krzewie winnym i winnych latoroślach (zob. J 15, 1–8). Modlitwa mocą łaski uświęcającej tak dalece łączy osobę prezbitera z Osobą Boga, że stają się jednością. W jego kapłańskim wnętrzu dzieje się coś analogicznego, co realizuje się między latoroślą a krzewem winnym. Innym obrazem tegoż procesu uświęcania jest, dla Błogosławionego, życie małżonków, którzy w „długim zgodnym pożyciu zupełnie do siebie się upodabniają, każdy stara się bowiem wczuć w duszę drugiej strony, odczytać jej myśli i do tych myśli postępowanie swoje dostosować [...], by nie ranić duszy”⁵⁵. Był głęboko przekonany, że obecne w tajemnicy sakramentalnego życia małżeńskiego elementy treściowe powinny znaleźć swoje paralelne urzeczywistnienie w modlitewnej relacji kapłana z Bogiem.

W tak przebiegającej modlitwie, zdaniem ks. Kozala, łaska uświęcająca przenika stopniowo do głębi serca prezbitera i przekształca całkowicie całą jego strukturę duchową. W niej bowiem zostaje on „jakby zanurzony w istocie Bożej, do tej istoty się przystosowuje i przeobraża myśli swoje”⁵⁶.

⁵³ Por. *Zasady formacji kapłańskiej w Polsce*, s. 97 (n. 170).

⁵⁴ Kozal, *Wpływ modlitwy*, s. 197.

⁵⁵ Tamże, s. 198.

⁵⁶ Por. tamże.

Zatem obdarowywany mocą takiej modlitwy jest w stanie trwać w łączności z Chrystusem Arcykapłanem we wszystkich uwarunkowaniach, nawet najbardziej ekstremalnych. Stając się, w tym procesie uświęcania, *alter Christus* realizuje rzeczywiście owocnie, jak On, misję Ojca, który Go posłał. Tylko tak podejmowana i przeżywana modlitwa kapłańska przynosi w realizowanej misji duszpasterskiej dorodne owoce ewangeliczne (zob. J 15, 4–6; por. PDV, n. 11).

Powyższa sentencja jest nader logiczna, ponieważ dobra i wytrwała modlitwa nie tylko uwrażliwia prezbitera na wolę Boga Ojca, ale jednocześnie uzdalnia go do jej realizacji⁵⁷. Inaczej być nie może, ponieważ w modlitwie dokonuje się, na poziomie serca, tajemnica zjednoczenia woli prezbitera z wolą Boga. Tak więc modlitwa, będąca biblijnym obrazem źródła wody żywej, jest faktycznie środkiem duchowego udoskonalania i uszlachetniania, czyli uświęcania życia kapłańskiego.

Dlatego nie dziwi, że bł. Michał Kozal zabiegał, aby kapłani poznając wartość modlitwy, odczytywali jej rolę w życiu duchowym. Według niego należy podchodzić do niej z sercem⁵⁸, ponieważ wówczas prezbiter będzie zabiegał o realizację jej przymiotów, określających status „dobrej modlitwy”. Wtedy taka modlitwa obdarowuje tym wszystkim, co z istoty swojej daje, bo tylko taka dociera do wnętrza Boga i porusza Jego serce.

Zaprezentowane w pismach Kozala przymioty modlitwy są istotne w kapłańskim życiu duchowym. One bowiem kształtują wewnętrzną stronę serca, a tym samym uzdalniają je do przyjęcia każdego obdarowania ze strony Boga. Kiedy zaś pojemność serca poszerza ufność i nadzieja chrześcijańska, wówczas jest ono w stanie przyjąć obfitość udzielanej mocy nadprzyrodzonej (zob. Mk 11, 24)⁵⁹. Za św. Bernardem z Clairvaux uświadamia, że „Boże miłosierdzie to źródło niewyczerpany, kto do tego źródła przynosi największe [naczynie], ten to z niego zaczerpnie największą ilość dóbr”⁶⁰. Proces ten domaga się jednak systematycznej formacji

⁵⁷ Por. Kozal, *Modlitwa niezbędnym środkiem uświęcenia*, s. 193–194; Jan Paweł II, *Modlitwa Chrystusa w Getsemani*, w: tenże, *Listy na Wielki Czwartek 1979–2005*, s. 127–137; Misiurek, *Wiara i sakramenty w życiu duchowym*, s. 351–353; Błaza, *Kapłańskie uświęcenie czasu*, s. 155–156.

⁵⁸ Por. M. Kozal, *Modlitwa z poddaniem się woli Bożej*, w: *Nauki formacyjne*, s. 211–212; por. Jan Chryzostom, *DIALOG o kapłaństwie*, s. 123–125.

⁵⁹ Por. M. Kozal, *O ufności w modlitwie*, w: *Nauki formacyjne*, s. 213.

⁶⁰ Tamże, s. 215–216.

teologicznoduchowej, w której bardzo ważne zadanie spełnia uświęcająca moc modlitwy kapłańskiej.

* * *

Przeprowadzona w świetle *Pism bł. biskupa Michała Kozala* refleksja nad problematyką określoną tematem artykułu pozwala sformułować jednoznaczny wniosek, że autentyczne życie kapłańskie bez modlitwy jest niemożliwe do realizowania. Ona, jako sztuka duchowa, wymaga stałego zmagania się i uczenia, aby wszystkie wymiary życia prezbitera były przesiąknięte jej duchem⁶¹.

Dobra modlitwa, jak uczy bł. Michał Kozal, jest szczególną łaską, o którą należy prosić Chrystusa: „Panie, naucz nas się modlić” (Łk 11, 1). Ludzki wysiłek jest potrzebny, a nawet niezbędny. Bardziej jednak potrzeba szczególnego wsparcia ze strony Boga, czyli Jego nadprzyrodzonej mocy, uświęcającej życie kapłańskie. Takiej mocy, jak wykazała przeprowadzona refleksja, udziela On w modlitwie.

Problematyka modlitwy podejmowana przez Błogosławionego nie straciła nic ze swej aktualności. Wręcz przeciwnie, zarysowuje się bardziej jednoznacznie, zwłaszcza w kontekście wywiadu, jakiego udzielił gazecie „La Stampa” kard. Gerhard Ludwig Müller, były prefekt Kongregacji Nauki Wiary. Wyznał między innymi, z pewnym bólem, że dzisiaj „Są kapłani, którzy nigdy nie udają się na ćwiczenia duchowe, nigdy nie przystępują do spowiedzi, nie modlą się brewiarzem. A kiedy życie duchowe jest puste, jak kapłan może działać według Chrystusa? Grozi mu, że stanie się «najemnikiem», jak czytamy w Ewangelii św. Jana”⁶².

Zatem, czy kryzys Kościoła naszych czasów nie jest kryzysem tożsamości kapłańskiej i wynikającej z niej duchowości, której zabrakło czystej oliwy świętości życia, jakiej dostarcza moc uświęcającej modlitwy?

Konkludując teologiczną myśl bł. Michała Kozala o uświęcającej mocy modlitwy kapłańskiej, należy zauważyć, że zależało mu na tym, aby prezbiterzy odczytywali głębię jej treści, a z nią jej niekwestionowaną rolę w życiu duchowym.

⁶¹ Kozal, *O wytrwałości w modlitwie*, s. 217; por. Benedykt XVI, *Kapłan ekspertem w dziedzinie życia duchowego*, w: *Sztuka bycia księdzem*, s. 16–17.

⁶² Por. G.L. Müller, *Nikt nie może postawić papieża w stan oskarżenia*, <http://ekai.pl/nikt-nie-moze-postawic-papieza-w-stan-oskarzenia/> [29.11.2018].

Może więc warto, aby prezbyterzy podjęli się, we własnym zakresie, pogłębionego studium pism Błogosławionego poświęconych ich formacji duchowej.

STRESZCZENIE

Strukturę treściową artykułu opracowano w świetle *Pism bł. biskupa Michała Kozala*, umieszczonych w pierwszym tomie zatytułowanym *Nauki formacyjne i przemówienia do alumnów*, wydanym przez Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Ukazało się ono w 100. rocznicę święceń kapłańskich Błogosławionego. Lektura jego nauczania poświęconego modlitwie, zawarta w wymienionym dziele, zainspirowała autora artykułu do opracowania istotnego zagadnienia, jakim jest uświęcająca moc modlitwy w życiu duchowym kapłana. Bł. Michał Kozal formując kandydatów do kapłaństwa, doceniał w tej formacji ogromną rolę modlitwy, której sam oddawał się gorliwie. Doświadczając mocy jej oddziaływania nadprzyrodzonego, był przekonany o jej uświęcającym charakterze. Ta świadomość towarzyszyła mu od początków kapłaństwa, co przekładało się na jej praktykę w jego życiu duchowym, jak i na formację duchową, jaką podejmował wobec kandydatów do kapłaństwa.

Analiza elementów treściowych obecnych w konferencjach poświęconych modlitwie wyłoniła strukturę niniejszego artykułu. Przeprowadzone studium przekonuje, że ks. Michał Kozal akcentował potrzebę modlitwy w życiu kapłańskim, podkreślał jej specyficzny charakter, owocujący świętością życia prezbiterów. Te trzy elementy są treścią niniejszego artykułu.

Przeprowadzona refleksja nad problematyką określoną tytułem niniejszego artykułu pozwala sformułować jasno wyłaniający się z niej wniosek, że życie kapłańskie bez modlitwy jest niemożliwe do realizowania. Zatem modlitwa, jako sztuka duchowa, wymaga od prezbiterów stałego zmagania się i uczenia, by wszystkie wymiary ich życia kapłańskiego były przenikane jej uświęcającą mocą.

Słowa kluczowe: świętość kapłańska, uświęcająca moc modlitwy, potrzeba modlitwy, specyfika modlitwy kapłańskiej, modlitwa drogą do świętości kapłańskiej.

SUMMARY

The article's content structure was developed in the light of *Works of BL Michał Kozal, the Bishop* from the first volume, titled *formation's teachings and speeches to alumni*, edited by Theological Academic Society of Seminary in Włocławek. It was published on the 100th anniversary of the blessed bishop's holy orders. A reading of his teaching dedicated to the prayer, that was included in the mentioned work, inspired the article's author to develop such an important issue as the sanctifying power of a prayer in a priest's clerical life. BL Michał Kozal while forming candidates for priests, appreciated a great role of prayers in it and he applied himself to a devout prayer. Experiencing the power of its supernatural influence, he was

convinced about its sanctifying nature. This awareness accompanied him from the beginning of his priestly life, what influenced not only his clerical life but also a spiritual formation that was being undertaken through the candidates for priests.

The analysis of contents elements of the conferences on a prayer helps to develop the structure of this article. The studies, that were carried out, shows Rev. Michał Kozal emphasised the need of a prayer in a priestly life and its specific nature that causes the holiness of priestly life. These three elements are the contents of this article.

The reflection which was made on an issue determined by the title of the article lets conclude clearly that the priestly life without any prayers is impossible to realise. So, a prayer, as a spiritual art, demands from the priests permanent struggling and learning to make all the dimensions of the clerical life be penetrating with its sanctifying power.

Key words: clerical holiness, sanctifying power of a prayer, specificity of priest's prayer, prayer as a way to a clerical holiness.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964.
Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, 1964.
Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 1992
Jan Paweł II, *Listy na Wielki Czwartek 1979–2005*, red. K. Lubowicki, Kraków 2007.
Benedykt XVI, *Kapłan ekspertem w dziedzinie życia duchowego*, w: *Sztuka bycia księdzem. Poradnik*, Kraków 2011, s. 15–18.
Zasady formacji kapłańskiej w Polsce, red. K. Klauza, Częstochowa 1999.
Pisma bł. biskupa Michała Kozala. Nauki formacyjne i przemówienia do alumnów, red. I. Tomczak, K. Rulka, G. Szandera, Włocławek 2018.
Kozal M., *Kazanie wygłoszone na uroczystości jubileuszowej ku uczczeniu pięćdziesięciolecia święceń kapłańskich J.E. Ks. Biskupa Antoniego Laubitza*, Poznań 1938.
- Andrzejewski R., *Błogosławiony Michał Kozal – sufragan włocławski jako świadek wiary*, AtK, 109(1987), z. 3(472), s. 525–531.
Bifet J.E., *Duchowość kapłańska. Słudy Dobrego Pasterza*, Kraków 2009.
Błaza M., *Kapłańskie uświęcenie czasu*, w: *Sztuka bycia księdzem. Poradnik*, red. J. Augustyn, Kraków 2011, s. 155–162.
Chmielewski M., *Duchowość według Jana Pawła II. Studium na podstawie encyklik i adhortacji*, Lublin 2013.
Chmielewski M., *Miłość pasterska przedłużeniem i uobeczeniem miłości Dobrego Pasterza*, „Dobry Pasterz”, z. 35(2010), s. 60–76.
Frątczak W., *Listy obozowe biskupa Michała Kozala*, AtK, 109(1987), z. 3(472), s. 506–512.

- Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 2009.
- Kaczmarek T., *Sylwetka duchowa* [bp. Michała Kozala], *AtK*, 109(1987), z. 3(472), s. 513–524.
- Król L., *Bp Michał Kozal wzorem życia duchowego. W 100. rocznicę święceń Błogosławionego*, *StWł*, 19(2017), s. 245–260.
- Król L., *Osobowość bł. Michała Kozala jako duszpasterza*, *StWł*, 1(1998), s. 214–225.
- Margański B., *Duchowość Liturgii Godzin*, w: *Liturgia uświęcenia czasu*, red. W. Świążawski, Kraków 1984, s. 155–190.
- Misiurek J., *Modlitwa. Medytacja. Kontemplacja. Mistyka. Dzieje problematyki*, Lublin 2011.
- Misiurek J., *Wiara i sakramenty w życiu duchowym*, Częstochowa 2013.
- Müller G.L., *Nikt nie może postawić papieża w stan oskarżenia*, <http://ekai.pl/nikt-nie-moze-postawic-papieza-w-stan-oskarzenia/> [29.11.2018].
- Słomka W., *Duchowość kapłańska*, Lublin 1996.
- Stachowiak D., *Dialog w formacji kapłańskiej*, Kraków 2013.
- Warzeszak J., *Chrystocentryzm kapłaństwa służebnego w nauczaniu Jana Pawła II*, *AtK*, 120(1993), z. 2(504), s. 266–278.
- Wątroba J., *Permanentna formacja duchowa kapłanów w świetle soborowych i posoborowych dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła (1963–1994)*, Częstochowa 1999.

KS. SEBASTIAN KRUK

**ROLA DARÓW DUCHA ŚWIĘTEGO
W MAŁŻEŃSTWIE I RODZINIE
W ŚWIETLE KATECHEZ PAPIEŻA FRANCISZKA**

Duch Święty wszystko przenika, oświeca i ożywia. On jest prawdziwym życiem, Duchem Pocieszycielem, który wzbudza w sercach nadzieję, wiarę i miłość. On jest dawcą siedmiu darów, nadprzyrodzonych uzdolnień, dzięki którym „chrześcijanin staje się zdolny do poznawania i wypełniania woli Bożej w swoim codziennym życiu. Dary te pomagają także wytrwać człowiekowi w łasce Bożej oraz pokonać ludzkie słabości”¹. Przychodzą w rezultacie osobistego przyjęcia Jezusa jako Pana i Zbawiciela oraz otwarcia się na Ducha Świętego, a także są zorientowane na budowanie Kościoła – Ciała Chrystusowego.

Otrzymanie tych darów nie jest uzależnione od dojrzałości duchowej człowieka². Wiadomo, że „w spotkaniu z człowiekiem (w doświadczeniu duchowym) bierze inicjatywę Bóg działający przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Tak więc nie człowiek znajduje Jezusa, lecz Jezus znajduje człowieka, o ile ten nie zamyka się na Niego. Człowiek bowiem, nawet jeśli jest ochrzczony, sam z siebie, z własnej natury, nie jest zdolny do spotkania z Jezusem, ani nawet do rozpoznania Go jako swego Pana i Zbawcy. W umiejętność rozpoznania Jezusa i umiłowania Go wyposaża chrześcijanina Duch Święty, działający jako Uświęciciel poprzez cnoty wlane i dary”³.

KS. SEBASTIAN KRUK – mgr lic. teologii (teologia duchowości) Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, doktorant przy Katedrze Duchowości Kapłańskiej i Życia Konsekrowanego Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, wikariusz parafii św. Jana Apostoła i Ewangelisty w Oleśnicy.

¹ A. Szczepanowski, *Owoce Ducha Świętego w życiu chrześcijanina*, Białystok – Kraków 2010, s. 13.

² Tamże, s. 16.

³ M. Chmielewski, *Vademecum duchowości katolickiej*, Lublin 2004, s. 82.

Celem niniejszego artykułu jest próba odkrycia roli darów Ducha Świętego w małżeństwie i rodzinie, jako skutecznej recepty na zaangażowanie w Kościele i świecie współczesnym, w kontekście katechez wygłoszonych przez papieża Franciszka.

1. Dary Ducha Świętego są naprawdę wspaniałe

W jedenastym rozdziale Księgi Izajasza jako dary Ducha Świętego zostały wymienione: mądrość, rozum, rada, męstwo, umiejętność, pobożność i bojaźń Boża. Dopełniają one i udoskonalają tych, którzy je otrzymują, sprawiając, że są posłuszni wobec Bożych natchnień. Dlatego życie moralne chrześcijan jest podtrzymywane przez dary Ducha Świętego⁴.

Podczas spotkania na Stadionie San Siro im. Giuseppe Meazzy w Mediolanie, 2 czerwca 2012 r., z młodzieżą, która przyjęła sakrament bierzmowania, oraz tą, która niebawem miała je przyjąć, papież Benedykt XVI powiedział: „Dary Ducha Świętego są naprawdę wspaniałe, pozwalają wam kształtować siebie jako chrześcijan, żyć Ewangelią i być aktywnymi członkami wspólnoty”⁵.

We wprowadzeniu teologicznym i pastoralnym do obrzędów bierzmowania czytamy: „Przez dar Ducha Świętego wierni zostają bardziej upodobnieni do Chrystusa i umocnieni, aby składali Mu świadectwo i budowali Jego Ciało w wierze i miłości. Ich dusze otrzymują niezniszczalny charakter, czyli znamię Pańskie”⁶. Podobnie pisze ks. Franciszek Blachnicki, zauważając, iż „być napełnionym Duchem Świętym znaczy to samo co być napełnionym Chrystusem”⁷.

Podczas liturgii sakramentu bierzmowania młodzież wypowiada słowa: „Pragniemy, aby Duch Święty umocnił nas do mężnego wyznawania wiary i do postępowania według jej zasad”⁸. Żeby móc mężnie wyznawać wiarę, muszą być spełnione przynajmniej trzy warunki: trzeba ją poznać, zrozumieć oraz mieć odwagę wyznawać zarówno słowem jak i całym swoim

⁴ Por. KKK, n. 1830–1831.

⁵ Benedykt XVI, *Wizyta duszpasterska w archidiecezji mediolańskiej i VII Światowe Spotkanie Rodzin (1–3 czerwca 2012 r.). Spotkanie z młodzieżą, która przyjmuje sakrament bierzmowania. Stadion im. Giuseppe Meazzy, San Siro, 2 czerwca 2012 r.*, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2012/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20120602_stadio-meazza.html [4.01.2019].

⁶ *Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2006, s. 17.

⁷ F. Blachnicki, *Ewangelizacja według planu Ad Christum Redemptorem*, Kraków 2015, s. 149.

⁸ *Obrzędy bierzmowania*, s. 28.

działaniem. Właśnie sakrament bierzmowania daje nam odpowiednie środki do tego, aby wiarę mężnie wyznawać i według niej żyć⁹.

Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym *Familiaris consortio* zauważył: „Do zasadniczych zadań rodziny chrześcijańskiej należy również zadanie kościelne: jest ona powołana do budowania Królestwa Bożego w dziejach, poprzez udział w życiu i posłannictwie Kościoła” (FC, n. 46). Papież podkreślił: „Ze swej strony rodzina chrześcijańska jest do tego stopnia wpisana w tajemnicę Kościoła, że staje się, na swój sposób, uczestnikiem zbawczego posłannictwa samego Kościoła: małżonkowie i rodzice chrześcijańscy, na mocy sakramentu «we właściwym sobie stanie i porządku życia mają własny dar wśród Ludu Bożego». Dlatego też nie tylko «otrzymują» miłość Chrystusa, stając się wspólnotą «zbawioną», ale są również powołani do «przekazywania» braciom tej samej miłości Chrystusa, stając się w ten sposób wspólnotą «zbawiającą». Tak więc rodzina chrześcijańska, będąc owocem i znakiem nadprzyrodzonej płodności Kościoła, staje się symbolem, świadectwem i uczestnikiem macierzyństwa Kościoła” (tamże). Natomiast papież Benedykt XVI na zakończenie VII Światowego Spotkania Rodzin powiedział: „Drodzy małżonkowie, obdarzając was szczególnym darem Ducha Świętego, Chrystus sprawia, że możecie uczestniczyć w Jego oblubieńczej miłości i stajecie się znakiem Jego miłości do Kościoła: miłości wiernej i całkowitej. Jeśli umiecie przyjąć ten dar, ponawiając z wiarą każdego dnia wasze «tak», mocą, która pochodzi z łaski sakramentu, także wasza rodzina będzie żyć miłością Boga, na wzór Świętej Rodziny z Nazaretu”¹⁰.

Gdy podczas Pięćdziesiątnicy Apostołowie zostali napełnieni Duchem Świętym, to aż do Paruzji jest i będzie On Duszą Kościoła. Ożywia go, prowadzi, kieruje i obdarza darami. Działa nie tylko w sakramencie bierzmowania, ale we wszystkich sakramentach, upajając Kościół radością, pokojem i entuzjazmem. „Po Pięćdziesiątnicy można mówić o perychorezie pneumatologicznej: cały świat jest współprzeniknięty Duchem Świętym!”¹¹. Autentyczna duchowość chrześcijańska odznacza się następującymi cechami: „Duch Święty sprawia odwagę i moc przyznawania się do Chrystusa,

⁹ Por. A. Szymański, *Sakrament bierzmowania i dary Ducha Świętego*, w: *Udziel nam Panie swojego Ducha*, red. B. Witkowski, Warszawa 2018, s. 55–57.

¹⁰ Benedykt XVI, *Msza św. na zakończenie VII Światowego Spotkania Rodzin (3 czerwca 2012)*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/mediolan-zakonczenie_03062012.html [4.01.2019].

¹¹ R. Rogowski, *Ewangelia na co dzień*, Wrocław 1995, s. 33.

daje silne poczucie jedności z całym Kościołem, zwłaszcza z Ojcem Świętym, oraz pobudza do troski o zbawienie innych i całego świata”¹².

2. Duch, który umacnia miłość

W pierwszą niedzielę Adwentu 2017 r. wszedł w życie dwuletni program duszpasterski dla Kościoła katolickiego w Polsce, przygotowany przez Komisję Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski. Tematem programu są słowa: „Duch, który umacnia miłość”, zaczerpnięte z drugiej modlitwy eucharystycznej o tajemnicy pojednania. Celem programu jest odkrycie Osoby Ducha Świętego, otwarcie się na Jego działanie oraz refleksja nad sakramentem bierzmowania i jego skutkami¹³.

Pierwszy rok programu duszpasterskiego skupiał się wokół odkrywania Osoby Ducha Świętego oraz Jego darów. Drugi rok programu duszpasterskiego, który rozpoczął się w pierwszą niedzielę Adwentu 2018 r., skupia się na treściach, które rozwijają problematykę misji i apostołatu (świadczenia słowem i czynem) osób ochrzczonych i bierzmowanych¹⁴. Z apostołatem łączy się misja uświęcania świata. Sobór Watykański II wskazuje na fakt, że poświęcenie się ziemskiej służbie ludziom zalicza się do kategorii darów Ducha Świętego. Realizacja społecznego celu programu dotyczy uświęcania małżeństwa i rodziny, które polega w praktyce na budowaniu małżeńskiej i rodzinnej wspólnoty oraz chrześcijańskim wychowaniu potomstwa¹⁵.

Program duszpasterski Kościoła w Polsce na rok 2018/2019 zbieżny jest z problematyką XV Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, które odbyło się w Watykanie od 3 do 28 października 2018 roku, na temat: „Młodzi, wiara i rozeznanie powołania”. Było ono niejako kontynuacją XIV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów na temat powołania i misji rodziny w Kościele i świecie współczesnym, które od 4 do 25 października 2015 r. obradowało w Watykanie. Kościół szukał odpowiedzi na jeden ze współczesnych problemów, jakim jest kryzys rodziny, z którym nierozzerwalnie jest związany kryzys powołań wśród młodzieży. Kryzys

¹² M. Chmielewski, *Duc in altum. Prelekcje o życiu duchowym wygłoszone w Radio Maryja i TV TRWAM (02.01.2003 – 30.12.2004)*, Częstochowa 2005, s. 106.

¹³ Zob. Ł. Kasper, *Nowy dwuletni program duszpasterski (2017–2019) – Duch, który umacnia miłość*, <https://episkopat.pl/nowy-dwuletniego-programu-duszpasterskiego-2017-2019-duch-ktory-umacnia-milosc/> [30.11.2018].

¹⁴ Zob. *Zeszyt teologiczno-pastoralny. Program duszpasterski na rok 2018/2019 „W mocy Bożego Ducha”*, red. J. Bartoszek, R. Chromy, K. Piechaczek, Katowice 2018, s. 13.

¹⁵ Zob. tamże, s. 20.

ten dotyczy nie tylko spadku powołań do kapłaństwa i życia zakonnego, ale także „kwestionowania przez niektóre osoby sakramentu małżeństwa jako fundamentu życia rodzinnego”¹⁶ – zauważył przewodniczący Komisji Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski abp Wiktor Skworec.

3. Patrzenie oczami Boga, odczuwanie sercem Boga, mówienie słowami Boga

Rozpoczynając cykl katechez o darach Ducha Świętego, podczas audiencji wygłoszonej 9 kwietnia 2014 r., papież Franciszek zaznaczył, że „sam Duch jest «darem Boga» *par excellence* (por. J 4, 10), jest prezentem od Boga, i On z kolei przekazuje temu, kto Go przyjmuje, różne dary duchowe”¹⁷. Jako pierwszy dar we wspólnocie pierwotnego Kościoła ukazany On został w *Dziejach Apostolskich*¹⁸.

Pierwszym z omawianych przez papieża Franciszka darów Ducha Świętego jest dar mądrości, w którym nie chodzi po prostu o ludzką mądrość czy doświadczenia ani wiedzę. Jest to widzenie świata oraz okoliczności i problemów oczami Boga. Dar mądrości pochodzi z naszej wewnętrznej zażyłości z Bogiem. Dzięki owemu darowi człowiek wie, jak działa Bóg, kiedy rzecz jest z Boga, a kiedy nią nie jest. Dar mądrości to patrzenie oczami Boga, słuchanie uszami Boga, kochanie sercem Boga, ocenianie rzeczy zgodnie z osądem Boga.

Na potwierdzenie tych słów papież Franciszek przytoczył następujący przykład z życia małżeństwa i rodziny: „Pomyślcie o mamie, w domu z dziećmi – kiedy jedno coś robi, drugie wymyśla coś innego, a biedna mama biega tu i tam, radząc sobie z problemami dzieci. A kiedy mamy się męczą i krzyczą na dzieci, czy jest to mądrość? Czy krzyczenie na dzieci – pytam was – jest mądrością? Co wy na to: jest to mądrość czy nie? Nie! Natomiast kiedy mama bierze dziecko i łagodnie je upomina, mówiąc: «Tak się nie robi, bo...», i z wielką cierpliwością mu tłumaczy, czy to jest mądrość Boża? Tak! I to właśnie daje nam Duch Święty w życiu! A w małżeństwie, na przykład, oboje – mąż i żona – kłócą się, a potem na siebie nie patrzą lub jeśli patrzą, to z dezaprobatą: czy to jest mądrość Boża? Nie! Natomiast jeśli mówią: «No tak, burza przeszła, pogódźmy się», i znów zaczynają iść naprzód w pokoju, czy jest to mądrość? [zebrani:

¹⁶ Kasper, *Nowy dwuletni program duszpasterski (2017–2019)*.

¹⁷ Franciszek, pap., *Oczami Boga* (audiencja generalna 9 IV 2014), OsRomPol, 35(2014), nr 5, s. 38.

¹⁸ Por. W. Wołyniec, *Duch Święty i Kościół w pełni objawienia*, Wrocław 2008, s. 69.

Tak!]. To jest właśnie dar mądrości. Niech będzie w domu, niech będzie z dziećmi, niech będzie z nami wszystkimi!”¹⁹.

Wielka jest więc rola daru mądrości w budowaniu rodziny, w uświęcaniu nas samych. Dlatego trzeba nam o niego prosić przez wstawiennictwo Maryi, Stolicy Mądrości²⁰.

Jak podkreśla ks. Piotr Jaskóła, „w wyjaśnianiu prawdy o Duchu Świętym ważne jest Jego imię osobowe, określające Jego rolę w Trójcy Świętej oraz w Kościele, w świecie i w człowieku. On jest Duchem, ponieważ uduchawia, i jest Święty, ponieważ uświęca”²¹. Mądrość Boża jest szczególnie ważna w uwalnianiu się od nienawiści, mściwości, zemsty w relacjach. Uczy nas, aby nie patrzeć na współmałżonka czy rodzinę tylko według naszego upodobania czy nastawienia serca, ale tak, jak Bóg patrzy. Dar mądrości według o. Reginalda Garrigou-Lagrange jest darem najwyższym, gdyż „daje nam poznanie niejako doświadczalne Boga, a przez to sąd o rzeczach Bożych, przewyższający jeszcze przenikliwość daru rozumu”²².

Papież Benedykt XVI wskazał, że dar mądrości pozwala nam odkryć, jak dobry i wielki jest Pan. Poza tym czyni nasze życie pełnym smaku, abyśmy byli „solą ziemi”. Natomiast Jan Paweł II powiedział, że przez ten dar „Duch Święty oświeca rozum, pozwalając mu poznać najwyższe prawdy objawienia i życia duchowego kształtując w nim zdrowy i prawidłowy sąd na temat wiary oraz chrześcijańskich zasad postępowania”²³.

4. Rozumienie rzeczy, które się dzieją, tak jak Bóg je rozumie oraz zrozumienie słowa Bożego w Ewangelii

W kolejnej katechezie, wygłoszonej 30 kwietnia 2014 r., papież Franciszek omówił dar rozumu. Według niego nie chodzi tu o ludzką inteligencję i zdolność. Dar ten nie oznacza, że rozumiemy wszystko i w pełni rozumiemy zamysły Boże, ale dzięki niemu rozumiemy rzeczy tak, jak je rozumie Bóg. Ten dar związany jest z wiarą. Dar rozumu pozwala lepiej rozumieć to, co Pan powiedział i czego dokonał, pomaga w lekturze Pisma Świętego. Dzięki temu darowi, czytając Ewangelie, możemy zrozumieć głębię słów Boga.

¹⁹ Franciszek, pap., *Oczami Boga*, s. 39.

²⁰ Por. tamże, s. 38–39.

²¹ P. Jaskóła, *O Bogu jedynym w Trójcy Osób*, w: *Być chrześcijaninem*, red. M. Rusecki, Lublin 2007, s. 117.

²² R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, Niepokalanów 2014, s. 77.

²³ *Jestem świadkiem Chrystusa w Kościele*, red. Z. Marek, Kraków 2006, s. 19.

Papież podaje jako przykład uczniów, którzy byli świadkami śmierci Jezusa na krzyżu i pochowania w grobie. Rozczarowani i załamani odchodzili z Jerozolimy i wracali do swojej wioski, zwanej Emaus. Ich oczy były przysłonięte i zamglone smutkiem i rozpaczą. Ale kiedy dołączył do nich zmartwychwstały Jezus, ich umysły otworzyły się, a w ich sercach na nowo rozpałała się nadzieja. Tego właśnie dokonuje w nas Duch Święty – otwiera nasze umysły. Duch Święty otwiera nas, abyśmy lepiej rozumieli sprawy Boże i ludzkie, tak jak Bóg to rozumie²⁴.

W kontekście życia małżeńskiego i rodzinnego dar ten pomaga poddawać się prowadzeniu Ducha Świętego w wydarzeniach i sytuacjach, które się przydarzają w życiu. Dar ten szczególnie pomocny jest we właściwym przeżywaniu smutku, rozczarowania, rozpacz, załamania, beznadziei.

Biskup Grzegorz Ryś określa dar rozumu jako obiektywizm właściwy miłości. Jeżeli kogoś kochamy, to chcemy go zrozumieć²⁵. Z kolei papież Benedykt XVI stwierdził, że poprzez dar rozumu możemy dogłębnie zrozumieć słowo Boże i prawdy wiary²⁶. W posynodalnej adhortacji apostołskiej *Verbum Domini* Benedykt XVI napisał, że w osobowym dialogu „Bóg daje się nam poznać jako tajemnica nieskończonej miłości, w której Ojciec wyraża odwieczne swoje Słowo w Duchu Świętym” (VD, n. 6). Dlatego „możemy zrozumieć siebie jedynie wtedy, gdy przyjmujemy Słowo i z uległością poddajemy się działaniu Ducha Świętego” (tamże). Natomiast Jan Paweł II podkreślił, że dar rozumu to dar szczególnej przenikliwości, pozwalającej rozumieć całą głębię słowa Bożego²⁷. To pozwala zrozumieć, dlaczego Kościół taką czią otacza Pismo Święte, którego rozważanie jest dialogiem z Chrystusem – Słowem Wcielonym²⁸.

5. Zdolność dokonania konkretnego wyboru według logiki Jezusa

W kolejnej katechezie, wygłoszonej 7 maja 2014 r., papież Franciszek omówił dar rady. Dar ten pomaga w rozeznaniu, jaki powinien być nasz

²⁴ Por. Franciszek, pap., *Aby rozumieć głębiej* (audiencja generalna, 30 IV 2014), OsRomPol, 35(2014), nr 5, s. 42–43.

²⁵ Por. G. Ryś, *Duch, który umacnia miłość*, Kraków 2017, s. 53.

²⁶ Por. Benedykt XVI, *Wizyta duszpasterska w archidiecezji mediolańskiej i VII Światowe Spotkanie Rodzin (1–3 czerwca 2012 r.). Spotkanie z młodzieżą, która przyjmuje sakrament bierzmowania. Stadion im. Giuseppe Meazza, San Siro. 2 czerwca 2012 r.*, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2012/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20120602_stadio-meazza.html [4.01.2019].

²⁷ *Jestem świadkiem Chrystusa w Kościele*, s. 19.

²⁸ Por. M. Chmielewski, *ABC duchowości*, cz. 2, Poznań 2017, s. 21–22.

właściwy sposób mówienia, postępowania, a także droga, którą należy iść w życiu wiary. Dar ten to zdolność dokonania konkretnego wyboru w jedności z Bogiem, według logiki Jezusa. Warunkiem jego zachowania jest modlitwa. Dlatego też papież Franciszek zachęca do niej słowami: „Panie, pomóż mi, poradź mi, co mam teraz robić?”. Papież poucza nas, abyśmy modląc się w autobusie, na ulicy czy w milczeniu serca mówili: „Panie, czego Ty pragniesz? Jaka jest Twoja wola? Co Tobie się podoba?”

Papież Franciszek przytacza też kolejny przykład istotny dla zagadnienia chrześcijańskiego wychowania w rodzinie: „Pewnego razu, kiedy byłem w konfesjonale w sanktuarium w Lujan, w długiej kolejce stał taki bardzo nowoczesny chłopak, pokryty tatuażami... Przyszedł, żeby mi powiedzieć, co się jemu przydarzyło. Był to wielki i trudny problem. Zapytał mnie: «Co byś zrobił?». Powiedział mi, że wszystkie te sprawy opowiedział swojej mamie, a ona powiedziała jemu: «Idź do Matki Boskiej. Ona ci powie, co trzeba zrobić». Oto kobieta, która miała dar rady. Nie wiedziała, jak rozwiązać problem syna, ale wskazała właściwą drogę: «Idź do Matki Bożej, a Ona ci powie». To jest dar rady. Nie mów: «Ale to i tamto...». Niech Duch Święty mówi. A ta prosta i pokorna kobieta dała synowi najprawdziwszą radę, bo chłopak ten powiedział: «Spojrzałem na Madonnę i usłyszałem, że muszę to zrobić, to i tamto». Ja nie musiałem mówić. Wszystko działo się między matką, Panną Maryją i chłopakiem. To jest dar rady. Wy, mamy, które macie ten dar, prosicie o ten dar dla waszych dzieci, dar doradzania dzieciom. Jest to dar od Boga... Zawsze prosicie o dar rady»²⁹.

Dar rady pomaga nam nie ulegać egoizmowi oraz własnemu sposobowi widzenia spraw. Duch Święty pomaga nam przez dar rady wzrastać i żyć we wspólnocie. Gdy przyjmujemy dar rady, to udzielamy gościnę Duchowi Świętemu w naszych sercach, stajemy się wrażliwi na Jego głos³⁰.

Po raz kolejny papież Franciszek wskazuje, jak wielką rolę odgrywają dary Ducha Świętego w rodzinie. Tłumacząc istotę daru rady, pokazuje, że szczególnie rodzice zawsze powinni się o ten dar modlić, aby dobrze doradzić swoim dzieciom. Trzeba prosić o niego szczególnie wtedy, gdy nie wiemy, jak doradzić współmałżonkowi, dziecku. Nie trzeba udawać, że zna się odpowiedź na trudne pytania. Z pokorą należy wówczas pójść do Boga i Matki Najświętszej, aby to Oni doradzili.

²⁹ Franciszek, pap., *Mama, Matka Boża i chłopiec* (audiencja generalna, 7 V 2014), OsRomPol, 35(2014), nr 6, s. 49.

³⁰ Zob. tamże, s. 48–49.

Brat Marek i Brat John z Taizé stwierdzili, że w darze rady nie chodzi o to, aby stać się jakimś wielkim doradcą, ale aby dążyć do dobra w każdej sytuacji – i dobrej, i złej. Zauważają, że często odzywają się w człowieku dwa głosy. Z jednej strony jest głos, który mówi dam sobie radę sam, muszę być najlepszy, a drugi głos mówi, że do niczego się nie nadaję i nic nie umiem. Oba te głosy nie są głosem rady Ducha Świętego. Należy te głosy rozpoznać, oddzielić od siebie i zawierzyć je Duchowi Świętemu³¹.

Papież Benedykt XVI tłumaczy dar rady jako odkrywanie Bożego planu dotyczącego ludzkiego życia³², a Jan Paweł II dopełnia to słowami: poprzez dar rady Duch Święty udziela człowiekowi nadprzyrodzonej zdolności kierowania własnym życiem, gdy musi on dokonać czegoś trudnego lub podjąć ważną decyzję³³.

6. Bóg przychodzi wspierać nas w naszej słabości

Dnia 14 maja 2014 r. papież Franciszek wygłosił katechezę na temat czwartego daru Ducha Świętego – daru męstwa, czyniąc refleksję nad tym, co czyni Pan: „On zawsze przychodzi wspierać nas w słabości i czyni to przez specjalny dar: dar męstwa”³⁴.

Bóg zawsze przychodzi do człowieka będącego w słabości przez dar męstwa oraz zwraca nasze oczy w stronę tych, którzy znoszą życie trudne. Istotę daru męstwa pomaga zrozumieć przypowieść o siewcy. Papież, wyjaśniając jej znaczenie zwraca uwagę na jej treść: „Pewien siewca wychodzi siał; lecz nie każde ziarno, które rzuca, wydaje owoce. To, które pada na drogę, zostaje zjedzone przez ptaki; to, które pada na grunt kamienisty lub między ciernie, wschodzi, lecz szybko usycha na słońcu lub zostaje zagłuszone przez ciernie. Tylko to, które pada na żyzną ziemię, może rosnąć i wydać owoc (por. Mk 4, 3–9; Mt 13, 3–9; Łk 8, 4–8). Jak Jezus sam wyjaśnia swoim uczniom, ten siewca symbolizuje Ojca, który obficie rzuca ziarno swego słowa. Ziarno jednak często spotyka się z oschłością naszego serca i, nawet wtedy, kiedy się je przyjmuje, może nie wydać plonu. Natomiast poprzez dar męstwa Duch Święty czyni wolnym grunt

³¹ Por. Ryś, *Duch, który umacnia miłość*, s. 114.

³² Por. Benedykt XVI, *Wizyta duszpasterska w archidiecezji mediolańskiej i VII Światowe Spotkanie Rodzin*.

³³ *Jestem świadkiem Chrystusa w Kościele*, s. 19.

³⁴ Franciszek, pap., *Dar męstwa* (audiencja generalna, 14 V 2014), OsRomPol, 35(2014), nr 6, s. 49.

naszego serca, uwalnia je z odrętwienia, od niepewności i wszelkich obaw, które mogą je blokować, ażeby słowo Pana było stosowane w praktyce w sposób autentyczny i radosny. Ten dar męstwa jest prawdziwą pomocą, daje nam siłę, uwalnia nas również od wielu przeszkód”³⁵.

W trudnych momentach, skrajnych sytuacjach, bolesnych doświadczeniach burzących życie potrzebny jest człowiekowi dar męstwa. Duch męstwa przychodzi z pomocą tym, którzy walczą o utrzymanie rodziny, o wychowanie dzieci, dbają o rodzinę, pracują, pielęgnują wiarę. Ten dar jest podstawą bycia chrześcijaninem w zwyczajnym życiu. Mamy codziennie się o ten dar modlić, mamy wzywać go w rozleniwieniu, zniechęceniu życiowymi próbami i trudnościami³⁶.

Ponownie papież Franciszek zwraca uwagę na rodzinę, na tych, którzy wychowują dzieci, dbają o najbliższych, pracują, aby ich utrzymać. Zwraca uwagę, że właśnie dar męstwa jest potrzebny, by rozwijać swój obowiązek stanu, ojców i matek, braci i siostr, obywateli.

Kardynał Luis Antonio Tagle podkreślił, że podstawowym znaczeniem słowa „martyria” (męczeństwo) jest świadectwo, w którym nie chodzi o samo umieranie, ale o dawanie świadectwa prawdzie o Jezusie Chrystusie. Dar męstwa to gotowość bycia męczennikiem, to gotowość dawania świadectwa każdego dnia, co dokonuje się na przykład wtedy, gdy młody człowiek żyje w szczerości i zaangażowaniu, a w życiu nauczyciela wtedy, gdy wkłada całą energię w uczenie swoich uczniów³⁷.

Dar męstwa uzdalnia do tego, aby przewycięzać pokusy zła i czynić zawsze dobro, nawet jeśli wymaga to poświęceń³⁸. Poprzez dar męstwa Duch Święty umacnia wolę i sprawia, że człowiek gotów jest czynnie i wytrwale stawiać czoło nawet największym przeciwnościom i cierpieniom³⁹. Bardzo dobrze oddają to słowa z encykliki *Redemptoris missio*: Duch Święty uzdalnia do dawania świadectwa wiary. „Duch Święty wlewa spokojną odwagę w Apostołów, która pobudza ich do przekazywania innym swego doświadczenia Jezusa i ożywiającej ich nadziei. Duch uzdalnia ich, by dawali świadectwo o Jezusie z otwartością” (RMis, n. 24, 25).

³⁵ Tamże.

³⁶ Zob. tamże, s. 49–50.

³⁷ Por. Ryś, *Duch, który umacnia miłość*, s. 79.

³⁸ Por. Benedykt XVI, *Wizyta duszpasterska w archidiecezji mediolańskiej i VII Światowe Spotkanie Rodzin*.

³⁹ *Jestem świadkiem Chrystusa w Kościele*, s. 19.

7. Kontemplacja wielkości i miłości Boga w pięknie przyrody oraz Jego głębokiej relacji z każdym stworzeniem

Pochylając się w swojej refleksji nad darem umiejętności, papież Franciszek dotyka tematu, który poruszył w encyklice *Laudato si*, poświęconej trosce o wspólny dom. Dar umiejętności to według niego zrozumienie wielkości i miłości Boga poprzez rzeczywistość stworzoną oraz lepsze poznanie otaczającej rzeczywistości. Ten dar pomaga w odkrywaniu praw, które rządzą przyrodą i wszechświatem. Pozwala pojąć człowiekowi, na podstawie stworzonego świata, wielkość i miłość Boga oraz głęboką relację Boga z każdym stworzeniem. Treścią tego daru jest kontemplacja Boga w pięknie przyrody, odkrywanie, że każda rzecz mówi o Nim i Jego miłości. Powołując się na słowa biblijne z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju: „A Bóg widział, że były dobre” (Rdz 1, 12.18.21.25), papież Franciszek naucza, że dar umiejętności to właśnie dostrzeganie, że świat stworzony jest rzeczą dobrą i piękną, dlatego człowiek chwali Boga i dziękuje Jemu, za to, że dał tyle piękna. Jako wzór uwielbiana Boga i Jego miłości poprzez kontemplację świata stworzonego stawia św. Franciszka z Asyżu⁴⁰. Dostrzega też zagrożenie, jakim jest uznanie się ludzi za panów świata stworzonego. Świat stworzony nie jest własnością kilku, nielicznych osób. Dar umiejętności pozwala uniknąć tego błędu. Stworzenie jest cudownym darem, który dał nam Bóg. Dlatego tak ważne jest mówienie Bogu: „Dziękuję, jestem stróżem świata stworzonego, ale po to, aby dbać o jego rozwój, a nigdy po to, by niszczyć Twój dar”⁴¹.

Na zakończenie katechezy papież Franciszek podaje taki oto przykład: „Byłem kiedyś na wsi i usłyszałem pewne słowa z ust prostej osoby pielęgnującej kwiaty: Bóg zawsze wybacz, my ludzie czasem przebaczymy, stworzenie nigdy, jeśli go nie strzeżesz, zniszczy cię”⁴².

W powyższym stwierdzeniu można odnaleźć bardzo cenną wskazówkę, która może być wykorzystana duszpastersko w posłudze dla małżonków. Papież podkreśla, że dar umiejętności chroni nas przed pokusą zatrzymania się na stworzeniach, tak jakby mogły one dostarczyć odpowiedzi na wszystkie ludzkie oczekiwania. Osoby żyjące w małżeństwie nie mogą kochać się w sposób symbiotyczny, nie mogą się od siebie uzależniać. Ro-

⁴⁰ Por. Franciszek, pap., *Bóg przebacza, świat stworzony nie* (audiencja generalna, 21 V 2014), *OsRomPol*, 35(2014), nr 6, s. 50–51.

⁴¹ Tamże, s. 51.

⁴² Tamże.

dzice nie mogą uzależniać dzieci od siebie. Sami też nie mogą zdawać się na wyłączną zależność od swoich dzieci. Tym samym papież Franciszek zwraca uwagę na dar umiejętności, jako zachowanie harmonii w relacji między Bogiem a współmałżonkiem i dziećmi.

Podobnie uważa o. Reginald Garrigou-Lagrange stwierdzając: „dar umiejętności odpowiada nadziei w tym znaczeniu, że ukazuje nam pustkę rzeczy stworzonych i pomocy ludzkich, a przez to konieczność pokładania ufności w Bogu, aby dojść do posiadania Go”⁴³.

Ks. Mario Cornioli, pracujący w Ziemi Świętej jako misjonarz *fidei donum*, podkreśla, że pozwolenie na prowadzenie się Duchowi Świętemu, bycie Jego narzędziem jest darem umiejętności. Aby być narzędziem w ręku Ducha Świętego, trzeba pojednać się z Bogiem w myśl słów św. Pawła: „Pojednajcie się z Bogiem” (2Kor 5, 20). Gdy człowiek zaprowadzi pokój w sobie samym, będzie mógł nieść go innym⁴⁴.

Jan Paweł II podkreśla, że dar umiejętności to „nadprzyrodzona zdolność dostrzegania we wszechświecie treści objawionych i dokładnego ich ujmowania, a także odróżniania rzeczywistości Boskiej od materialnej”⁴⁵. Natomiast papież Benedykt XVI, wyjaśniając istotę daru umiejętności, zauważa, iż nie chodzi w tym darze o umiejętności, które zdobywa się na uniwersytecie, lecz w znaczeniu głębszym, o „odnajdywanie w świecie stworzonym znaków, śladów Boga i zrozumienie, że Bóg przemawia w każdym czasie i mówi do nas, pozwala ożywiać Ewangelią codzienną pracę; umożliwia zrozumienie, że istnieje głębia, i zrozumienie tej głębi, by w ten sposób przydać smaku pracy, nawet tej trudnej”⁴⁶.

8. Sedno naszej tożsamości i życia chrześcijańskiego

Kolejna katecheza, z dnia 4 czerwca 2014 r., odnosiła się do daru pobożności. Papież Franciszek podzielił się spostrzeżeniem, że jest to dar często błędnie pojmowany lub traktowany w sposób powierzchowny. W rzeczywistości dar pobożności podtrzymuje w człowieku przynależność do Boga i silną więź z Nim, która nadaje sens całemu naszemu życiu.

Podobnie uważa ks. Jerzy Zieliński, podkreślając, iż człowiek jest wielki przez to, że może się modlić – jednak geniusz modlitwy nie jest wyłącznie

⁴³ Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, s. 77.

⁴⁴ Por. Ryś, *Duch, który umacnia miłość*, s. 141.

⁴⁵ *Jestem świadkiem Chrystusa w Kościele*, s. 19.

⁴⁶ Por. Benedykt XVI, *Wizyta duszpasterska w archidiecezji mediolańskiej i VII Światowe Spotkanie Rodzin*.

dziełem człowieka, ale jest dziełem Ducha Świętego, który modli się w nim. Dlatego modlitwa jest doświadczeniem pełnym Ducha Świętego⁴⁷.

To dzięki temu darowi człowiek utrzymuje trwałą jedność z Bogiem, także w najtrudniejszych chwilach. Według papieża Franciszka dar pobożności wzbudza w człowieku przede wszystkim wdzięczność i uwielbienie, gdyż więzi z Bogiem są zbudowane na relacji przeżywanej sercem, przyjaźni, która napędza nas entuzjazmem i radością. Wzbudza w duszy pragnienie, aby modlić się i sprawować kult Boży. Dar pobożności to nie bigoteria (dewocja, nadgorliwość). Dar pobożności to nie robienie miny jak na świętym obrazku, udawanie, że jest się świętym – podkreśla papież Franciszek.

Dar pobożności sprawia, że człowiek potrafi odczuwać radość z tymi, którzy się cieszą, płakać z tymi, którzy płaczą, zwracać uwagę tym, którzy błędzą, pocieszać przygnębionych. Radość osiąga szczególną postać dzięki chrześcijańskiej wierze, nadziei i miłości – jak zauważa ks. Marek Chmielewski. Radość jako jeden z owoców Ducha Świętego jest wymieniana zaraz po miłości i jest z nią ściśle związana. Św. Tomasz z Akwinu uczy, że radość nie jest cnotą odrębną od miłości, lecz jej przejawem i skutkiem⁴⁸. Natomiast o. Reginald Garrigou-Lagrange wskazuje, że dary Ducha Świętego są konieczne do zbawienia, bo są związane z miłością, według słów św. Pawła z Listu do Rzymian (5, 5): „Miłość Boża rozlana jest w naszych sercach przez Ducha Świętego, który jest nam dany”⁴⁹.

Na uwagę zasługują słowa papieża Franciszka, w których wyjaśnia związek, jaki istnieje między darem pobożności a łagodnością: „Istnieje bardzo ścisły związek między darem pobożności i łagodnością. Dar pobożności, który nam daje Duch Święty, sprawia, że stajemy się łagodni, spokojni, cierpliwi, żyjemy w pokoju z Bogiem, służąc innym z łagodnością”⁵⁰.

Papież Franciszek zauważa, że dar pobożności pomaga człowiekowi nie tylko zacieśniać więzi z Bogiem, ale także przelewać miłość Boga na innych i uznawać ich za braci. Wówczas człowiek będzie się kierować uczuciami pobożności do tych, którzy są przy nim, i do tych, których spotyka.

Słowa papieża Franciszka na temat daru pobożności są okazją do spojrzenia na ów dar w kontekście małżeństwa i rodziny. Papież zauważa, że owocami daru pobożności – jedności człowieka z Bogiem – będzie kie-

⁴⁷ J. Zieliński, *Jak się modlić? Porady świętych Karmelu*, Kraków 2009, s. 71.

⁴⁸ Por. M. Chmielewski, *ABC duchowości*, cz. 1, Warszawa 2016, s. 147–148.

⁴⁹ Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, s. 78.

⁵⁰ Franciszek, pap., *Kto rozgrzewa nasze serce* (audiencja generalna, 4 VI 2014), OsRomPol, 35(2014), nr 7, s. 47.

rowanie się uczuciami pobożności, empatią, łagodnością, cierpliwością, opanowaniem w stosunku do tych, którzy są przy nas. W kontekście życia małżeńskiego i rodzinnego odkrywanie daru pobożności i nieustanne wzywianie go w codziennej modlitwie zaowocuje służbą dla najbliższych z łagodnością, którą daje nam Duch Święty w radości⁵¹.

Michelle Moran, prezydent Katolickiej Odnowy w Duchu Świętym i członkini Papieskiej Rady ds. Świeckich, mówi, że dar pobożności to powiedzenie Bogu „tak”. Nie jest darem pobożności udawanie, że jest się bardziej świętym niż wszyscy zebrani, ale znaczy on, że człowiek należy do Boga, co sprawia, że ma on lepszą i głębszą relację z Bogiem i z innymi ludźmi⁵².

Przez dar pobożności „Duch Święty kieruje serce człowieka ku Bogu, budząc w nim uczucia, myśli i modlitwy, które wyrażają postawę synostwa wobec Ojca”⁵³. Podobne stwierdzenie można odnaleźć u Benedykta XVI, który o darze pobożności pisze: „podtrzymuje w sercu płomień miłości do naszego Ojca w niebie, tak abyśmy się do Niego modlili każdego dnia z ufnością i czułością umiłowanych dzieci; aby nie zapominać o podstawowej rzeczywistości świata i mojego życia: że Bóg jest i że Bóg mnie zna i oczekuje mojej odpowiedzi na Jego plan”⁵⁴.

9. Zdanie się na dobroć naszego Ojca, który bardzo nas kocha

Ostatnia katecheza na temat darów Ducha Świętego dotyczyła daru bojaźni Bożej. Papież Franciszek zaznaczył, że dar ten nie oznacza lęku przed Bogiem, ale jest powierzeniem się dobroci naszego Ojca, na wzór dzieci tulących się w ramionach swego taty. Bóg nas kocha i nie ma powodu się Go bać. Dar ten przypomina ludziom, jak są mali w obliczu Boga i Jego miłości. Dar ten to zdanie się na dobroć Ojca, który bardzo kocha człowieka⁵⁵.

W tym kontekście dar bojaźni odgrywa istotną rolę w małżeństwie i rodzinie, bo dzięki niemu człowiek przyjmuje postawę zalecaną nam przez Chrystusa w Ewangelii. Ów dar pozwala człowiekowi odkryć, iż wszystkie troski i oczekiwania powinien pokładać w Bogu, gdyż Bóg otacza go swoją opieką. W związku z powyższym dar bojaźni Bożej rodzi poczucie ufności,

⁵¹ Zob. tamże, s. 47–48.

⁵² Por. Ryś, *Duch, który umacnia miłość*, s. 201.

⁵³ *Jestem świadkiem Chrystusa w Kościele*, s. 19.

⁵⁴ Por. Benedykt XVI, *Wizyta duszpasterska w archidiecezji mediolańskiej i VII Światowe Spotkanie Rodzin*.

⁵⁵ Por. Franciszek, pap., *Kiedy Bóg zażąda, aby zdać sprawę* (audiencja generalna, 11 VI 2014), *OsRomPol*, 35(2014), nr 7, s. 48.

pokorę i szacunek oraz postawę uległości, wdzięczności i zgody, aby Jezus prowadził nas w ramiona Ojca. Dzięki bojaźni Bożej człowiek odczuwa, że wszystko rodzi się z łaski, a także iż prawdziwą siłą jest naśladowanie Jezusa. Bojaźń Boża nie powoduje, że człowiek staje się nieśmiały i uległy, ale rodzi odwagę i siłę; poddaje się Panu nie ze strachu, ale poruszony i zdobyty przez Jego miłość. Dar ten jest także ostrzeżeniem: gdy człowiek żyje w złości, wykorzystuje innych, tyranizuje, żyje tylko dla pieniędzy, wówczas dar bojaźni Bożej alarmuje, iż nie można zabrać ze sobą na tamten świat ani pieniędzy, ani próżności, ani władzy, ani dumy. Papież, przywołując przykłady ludzi, którzy nie mają w sobie bojaźni Bożej, zauważa, że należą do nich ci, którzy są „skorumpowani, żyjący z handlu ludźmi, pracy niewolniczej, produkujący broń, by podsycać wojny; handlarze śmierci, producenci śmierci”⁵⁶. Bojaźń Boża pozwala zrozumieć, że wszystko się pewnego dnia skończy i będzie trzeba zdać Bogu sprawę ze swego postępowania.

Należy zauważyć, iż ów dar odgrywa bardzo ważną rolę w życiu rodzinnym i małżeńskim, gdyż dzięki niemu człowiek nie zatrzymuje się w postawie rezygnacji i bierności oraz użalania się. Jak zauważa papież Franciszek, ożywieni tym darem, stajemy się poruszeni i zdobyci przez miłość Taty, z podziwem i radością dziecka, które dostrzega, że Ojciec mu służy i miłuje je⁵⁷.

Udzielając daru bojaźni – Bóg pozwala człowiekowi przyjąć prawdę, iż tym, co z tego świata człowiek zabierze ze sobą, jest miłość oraz dobro spełnione dla innych. W związku z powyższym ów dar uzdalnia człowieka do tego, aby nie pokładał on swojej nadziei w pieniądzach, dumie, władzy, próżności, które to mogą zniszczyć każde małżeństwo i rodzinę.

Dar bojaźni Bożej to według prymasa Polski arcybiskupa Wojciecha Polaka święty niepokój, który jest Bożym alarmem, przebudzeniem w sytuacji zagrożenia grzechem, który niszczy człowieka. Jednocześnie arcybiskup powołując się na papieża Franciszka podkreśla, że dar bojaźni Bożej jest przeżywaniem relacji do Boga, która jest otwarta, jasna i w której człowiek jest bezpieczny jak dziecko w ramionach ojca – mając poczucie pewności, że tata nie wypuści go ze swoich ramion⁵⁸.

Dar bojaźni udoskonala nadzieję – zauważa o. Reginald Garrigou-Lagrange – „chroniąc nas od zarozumiałości, ale odpowiada także umiar-

⁵⁶ Tamże, s. 48–49.

⁵⁷ Zob. tamże.

⁵⁸ Por. Ryś, *Duch, który umacnia miłość*, s. 170.

kowaniu wspomagając nas w pokusach”⁵⁹. Podobnie pisze Jan Paweł II, zauważając, iż dar bojaźni Bożej „budzi w człowieku głęboki szacunek dla prawa Bożego i płynących zeń zasad postępowania”⁶⁰. Natomiast papież Benedykt XVI – tak samo jak papież Franciszek – podkreśla, że „bojaźń Boża nie oznacza lęku przed Bogiem, ale odczuwanie głębokiego szacunku do Niego, szanowanie Jego woli, która jest prawdziwym zamysłem dla mojego życia i jest drogą, dzięki której życie osobiste i wspólnotowe może być dobre; i dzisiaj, patrząc na wszystkie kryzysy, które trapią świat, widzimy, jak jest ważne, aby każdy respektował tę wolę Boga wpisaną w nasze serca, według której mamy żyć; bojaźń Boża jest zatem pragnieniem czynienia dobra, czynienia prawdy, realizowania woli Bożej”⁶¹.

* * *

Powyższe rozważania skłaniają do wysnucia pewnych wniosków. Otóż podejmowanie przez osoby ochrzczone i bierzmowane refleksji nad rolą darów Ducha Świętego, jaką owe dary spełniają w życiu małżeńskim i rodzinnym, może stanowić bodziec zachęcający do jeszcze większego i bardziej świadomego zaangażowania się owych osób w życie Kościoła i współczesnego świata.

Otwartość na dary Ducha Świętego odgrywa decydującą rolę w procesie uświęcenia małżonków, gdyż: pozwala im na budowanie jedności z Bogiem, głębsze poznanie samych siebie i pogłębienie relacji małżeńskich poprzez patrzenie na siebie oczami Boga. Duch Święty pomaga współmałżonkom zrozumieć to, co się przydarza w życiu, tak jak Bóg to rozumie; pomaga im w wypełnianiu ich zadań rodzicielskich i chrześcijańskiego wychowania, aby nie ulegać egoizmowi oraz własnemu sposobowi widzenia spraw i dobrze doradzać dzieciom.

Dar męstwa, jako jeden z kluczowych darów dla małżeństwa i rodziny, jest potrzebny tym, którzy wychowują dzieci, aby rozwijać ich obowiązek stanu, ojców i matek, którzy dbają o najbliższych, pracują, aby ich utrzymać. Duch Święty przychodzi z darem umiejętności, aby człowiek nie ograniczał się tylko do stworzeń, gdyż nie są one w stanie udzielić odpowiedzi na wszystkie oczekiwania, dlatego dar umiejętności pomaga

⁵⁹ Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, s. 78.

⁶⁰ *Jestem świadkiem Chrystusa w Kościele*, s. 19.

⁶¹ Por. Benedykt XVI, *Wizyta duszpasterska w archidiecezji mediolańskiej i VII Światowe Spotkanie Rodzin*.

w budowaniu relacji małżeńskich, które nie będą symbiotyczne. Duch Święty przychodzi z pomocą w małżeństwie i rodzinie, aby kierować się uczuciami pobożności, empatią, łagodnością, cierpliwością, opanowaniem oraz umiejętnością dostrzegania, że miłość jest najcenniejszym darem, który otrzymaliśmy od Boga.

Podsumowując, dary Ducha Świętego pomagają w budowaniu zdrowej relacji w małżeństwie, komunikacji opartej na asertywności i empatii oraz w chrześcijańskim wychowaniu dzieci. Dary męstwa i pobożności są podstawą i sednem życia oraz tożsamości chrześcijańskiej rodziny i małżeństwa.

STRESZCZENIE

Celem niniejszego artykułu była próba ukazania roli darów Ducha Świętego w małżeństwie i rodzinie, w świetle katechez papieża Franciszka wygłoszonych podczas audiencji generalnych od 4 kwietnia do 11 czerwca 2014 roku. W analizach zgromadzonego materiału starano się ukazać, że odkrywanie roli darów Ducha Świętego służy budowaniu małżeńskiej i rodzinnej wspólnoty oraz chrześcijańskiemu wychowaniu potomstwa. W artykule została ukazana duszpasterska przenikliwość papieża Franciszka oraz umiejętność mówienia o trudnych zagadnieniach w sposób prosty, zwięzły, przystępny i opisowy.

Słowa kluczowe: Duch Święty, małżeństwo, papież Franciszek, rodzina.

SUMMARY

The purpose of this article was an attempt to show the role of Holy Spirit's gifts in the marriage and in the family, in the light of Pope Francis's catechesis given during general audiences from 4th April to 11th June 2014 on St. Peter's Square. In the analysis of the collected material it was tried to show that discovering the role of the gifts of the Holy Spirit serves to build a marital and family community and to educate the children in a Christian way. The article presents the pastoral acumen of Pope Francis and the ability to use difficult issues in a simple, concise, accessible and descriptive way.

Key words: The Holy Spirit, marriage, Pope Francis, family.

Translated by Marta Żminkowska

BIBLIOGRAFIA

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 1990.

Benedykt XVI, *Wizyta duszpasterska w archidiecezji mediolańskiej i VII Światowe Spotkanie Rodzin (1–3 czerwca 2012 r.). Spotkanie z młodzieżą, która przyjmuje sakrament bierzmowania. Stadion im. Giuseppe Meazzy, San Siro. 2 czerwca*

- 2012 r., https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2012/june/documents/hf_ben-xvi_spe_20120602_stadio-meazza.html [4.01.2019].
- Franciszek, pap., *Oczami Boga* (audiencja generalna, 9 IV 2014), *OsRomPol*, 35(2014), nr 5, s. 38–39.
- Franciszek, pap., *Aby rozumieć głębiej* (audiencja generalna, 30 IV 2014), *OsRomPol*, 35(2014), nr 5, s. 42–43.
- Franciszek, pap., *Mama, Matka Boża i chłopiec* (audiencja generalna, 7 V 2014), *OsRomPol*, 35(2014), nr 6, s. 48–49.
- Franciszek, pap., *Dar męstwa* (audiencja generalna, 14 V 2014), *OsRomPol*, 35(2014), nr 6, s. 49–50.
- Franciszek, pap., *Bóg przebacza, świat stworzony nie* (audiencja generalna, 21 V 2014), *OsRomPol*, 35(2014), nr 6, s. 50–51.
- Franciszek, pap., *Kto rozgrzewa nasze serce* (audiencja generalna, 4 VI 2014), *OsRomPol*, 35(2014), nr 7, s. 47–48.
- Franciszek, pap., *Kiedy Bóg zażąda, aby zdać sprawę* (audiencja generalna, 11 VI 2014), *OsRomPol*, 35(2014), nr 7, s. 48–49.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2006.
- Blachnicki F., *Ewangelizacja według planu Ad Christum Redemptorem*, Kraków 2015.
- Chmielewski M., *ABC duchowości*, cz. 1–2, Warszawa 2016–2017.
- Chmielewski M., *Vademecum duchowości katolickiej*, Lublin 2004.
- Data E., *O wierze*, Marki 2013.
- Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, Niepokalanów 2014.
- Jaskóła P., *O Bogu jedynym w Trójcy Osób*, w: *Być chrześcijaninem*, red. M. Rusecki, Lublin 2007, s. 97–114.
- Jestem świadkiem Chrystusa w Kościele*, red. Z. Marek, Kraków 2006.
- Kasper Ł., *Nowy dwuletni program duszpasterski (2017–2019) – „Duch, który umacnia miłość”*, <https://episkopat.pl/nowy-dwuletniego-programu-duszpasterskiego-2017-2019-duch-ktory-umacnia-milosc/> [30.11.2018].
- Rogowski R., *Ewangelia na co dzień*, Wrocław 1995.
- Ryś G., *Duch, który umacnia miłość*, Kraków 2017.
- Szczepanowski A., *Owoce Ducha Świętego w życiu chrześcijanina*, Białystok – Kraków 2010.
- Szymański A., *Sakrament bierzmowania i dary Ducha Świętego*, w: *Udziel nam Panie swojego Ducha*, red. B. Witkowski, Warszawa 2018, s. 55–63.
- Wołyniec W., *Duch Święty i Kościół w pełni objawienia*, Wrocław 2008.
- Zeszyt teologiczno-pastoralny. Program duszpasterski na rok 2018/2019 „W mocy Bożego Ducha”*, red. J. Bartoszek, R. Chromy, K. Piechaczek, Katowice 2018.
- Zieliński J., *Jak się modlić? Porady świętych Karmelu*, Kraków 2009.

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI

**WSPÓŁCZESNE PRZEMIANY KOŚCIOŁA
W PERSPEKTYWIE PASTORALNEJ
Od Pawła VI do Benedykta XVI**

Teologia pastoralna jest nauką stosowaną, czyli jej celem powinno być rozwiązywanie konkretnych problemów związanych z życiem i działalnością Kościoła. Powstaje pytanie: jakimi konkretnie problemami powinna zajmować się teologia pastoralna? Oprócz duszpasterstwa, wizji Kościoła, planu zbawczego, w obszarze zainteresowania naukowego teologii pastoralnej jest kontekst historyczny, w którym ujawniają się znaki czasu. Wreszcie, i to wydaje się najbardziej palącym problemem, w centrum zainteresowania jest sam człowiek i jego sytuacja w świecie i w Kościele.

Obszary badawcze teologii pastoralnej

W tradycyjnym ujęciu pierwszym obszarem badań teologii pastoralnej była działalność duszpasterska Kościoła, w której hierarchia była podmiotem, a wierni świeccy przedmiotem. Ponieważ duszpasterstwo traktowane było jako domena hierarchii kościelnej, dlatego taki sposób naukowego poznania tej działalności eklezjalnej obciążony był kleryka-

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI – profesor zwyczajny. Studia specjalistyczne w zakresie teologii pastoralnej ukończył na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, otrzymując stopień doktora w 1993 r. Habilitację uzyskał na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW) w Warszawie w 2001 r. Tytuł naukowy profesora nauk teologicznych otrzymał w 2011 r. Od 2002 r. jest kierownikiem Katedry Teologii Pastoralnej i Nauk Pomocniczych na UKSW. Jest autorem kilkuset artykułów naukowych, popularnonaukowych i kilku książek, m.in. *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne* (Lublin 2001); *Funkcja wychowawcza w teorii i praktyce eklezjalnej. Studium teologicznopastoralne* (Warszawa 2010); *Jak modli się polska młodzież? Studium socjologiczne*, Warszawa 2013; *Rola nowej ewangelizacji w Kościele i w świecie. Nowe ubranie bez dziur i łat* (Łk 5, 36), Warszawa 2014.

lizmem. Radykalna zmiana dokonała się na Soborze Watykańskim II za sprawą upodmiotowienia wiernych świeckich w kościelnej działalności¹.

Drugim obszarem naukowego poznania dla teologii pastoralnej jest eklezjologia. Paweł VI podkreślał, że to sam Kościół powinien w sobie wnikać, przemyśleć swoją tajemnicę, a celem zdobycia głębszej wiedzy o sobie przebadać wnikliwiej naukę o swym pochodzeniu, o swej naturze, pełnieniu swej misji i o swoim celu². Papież miał świadomość, że jest to nauka już dobrze znana, jednak dalszych badań domaga się przede wszystkim realizowanie się tajemniczych planów Bożych, ujawnionych dzięki Kościołowi. To właśnie wyniki tych badań potrzebne są zarówno hierarchii, jak i każdemu człowiekowi, który decyduje się iść wiernie za Chrystusem³.

Trzecim obszarem badań teologii pastoralnej są „tajemnicze plany Bożej Opatrzności”. W perspektywie pastoralnej chodzi tu o wyodrębnienie, zindywidualizowanie w czasie, to znaczy w biegu wydarzeń, w historii tych zjawisk, które mogą być objawem królestwa Bożego w jego tajemniczej działalności, czy też objawem możliwości, dyspozycji czy wymagań związanych z działalnością kościelną⁴.

Czwartym obszarem badań teologii pastoralnej są „znaki czasu”⁵. Chodzi tu o wyjaśnianie czasu, to znaczy otaczającej ludzi i oddziałującej na nich rzeczywistości empiryczno-historycznej, w świetle Ewangelii⁶. Paweł VI wyjaśnia, że odkrycie znaków czasu jest dziełem świadomości chrześcijańskiej i polega na zestawieniu wiary z życiem. Nie chodzi tu jednak o sztuczne i powierzchowne nałożenie jakiejś „pobożnej” myśli

¹ Zob. DA.

² Zob. Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam* (ES), n. 9.

³ Tamże.

⁴ W analizie znaków czasu, których przedmiotem są „świeckie” zaangażowania, należy przyjąć prawdę, że istotą ich jest obecność Ducha Świętego, którego działanie dotyczy nie tylko osobistego uświęcania człowieka. Obecność Ducha Świętego ujawnia się „również w rozwoju porządku społecznego i biegu historii ludzkiej”. – S. Moysa, *Znaki czasu a rozcznianie duchowe*, CTh, 47(1977), fasc. 4, s. 29.

⁵ „Lud Boży pobudzany wiarą w to, że prowadzi go Duch Pański napelniający okrąg ziemi, stara się w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach, w których uczestniczy z resztą ludzi naszej doby, rozpoznać, jakie w nich mieszczą się prawdziwe znaki obecności lub zamysłów Bożych” (KDK, n. 11).

⁶ Zob. KDK, n. 4. C. Strzeszewski podkreśla, że znaki czasu nie są „przypadkowymi wydarzeniami dziejowymi, lecz wskazaniem woli Bożej, w których zawarta jest zachęta do postępu ludzkości, ale również ostrzeżenie przed błędami i wypaczeniami”. – C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994, s. 296.

na ludzkie przeżycia, lecz raczej o poszukiwanie tych zjawisk, które z powodu ich wewnętrznego dynamizmu, z powodu ich niejasności, a niekiedy z powodu ich niemoralności, domagają się odniesienia do wiary, do słowa ewangelicznego, które by je określało i odkupiło. Interpretacja i wyjaśnienie „znaków czasu” wymaga również odkrycia, w jakim punkcie i gdzie wychodzą one same z siebie na spotkanie planom „wyższym” (plany Bożej Opatrzności), jak poszukiwanie jedności, pokoju, sprawiedliwości. W badaniach pastoralnych „znaków czasu” ważne jest również poznanie, w jakim punkcie działanie członków Kościoła łączy się z dojrzałością sprzyjających okoliczności wskazujących, że nadeszła godzina na jednoczesny rozwój królestwa Bożego i pozytywne przemiany w świecie⁷.

Piątym obszarem badań teologii pastoralnej jest historia, która według Jana Pawła II stanowi kontekst codziennego wzrastania Kościoła w mocy Ducha Świętego⁸. Pojęcie „historia” w teologii pastoralnej dotyczy przede wszystkim współczesności. Oczywiście, to, co dzieje się aktualnie, ma swoją przeszłość, ale posiada też przyszłość. Kontekst historii, o którym mówi papież Jan Paweł II, oznacza zatem świat, ale w bezpośredniej relacji do Kościoła, który w nim żyje i działa. Świat ma swoje dzieje i Kościół ma swoją tradycję. Te dwie rzeczywistości łączą się w pojęciu historii, którym posługuje się teologia pastoralna. Zaznaczyć jednak należy, że kontekstualność historii łączy się bezpośrednio z misterium zbawienia. Dzieje Kościoła i dzieje świata rozpoczynają się w akcie stworzenia, którego ukoronowaniem jest człowiek. Jednak misja Kościoła związana jest przede wszystkim z Wcieleniem i Odkupieniem, czyli ukierunkowana jest na historię zbawczą. Historia w teologii pastoralnej to zatem nie tylko fakty i wydarzenia, ale to przede wszystkim działanie Boga, który jest Panem historii⁹.

Teologia pastoralna w prawidłowym odczytaniu kontekstu historii musi unikać kilku niebezpieczeństw¹⁰, wskazanych przez Pawła VI,

⁷ Paweł VI, *Trwajcie mocni w wierze*, t. 2, Kraków 1974, s. 561–563.

⁸ Zob. PDV, n. 57.

⁹ Historia w kontekście pastoralnym nie jest wyłącznie przestrzenią do stosowania obowiązujących zasad, które mogłyby być wyprowadzone wyłącznie ze spekulatywnych filozoficznych procesów myślowych. Ona jest znacznie bardziej przestrzenią ciągłego objawiania się Boga. – W. Kerber, H. Ertl, M. Hainz, *Katholische Gesellschaftslehre im Überblick*, Frankfurt 1991, s. 34.

¹⁰ W autentycznej interpretacji objawienia Chrystusowego magisterium Kościoła ma przyrzeczoną pomoc Ducha Świętego, która go chroni od błędu. „Natomiast samej konfrontacji

których źródłem jest „atrakcyjność” poszukiwania znaków czasu. Pierwszym z nich jest charyzmatyczny profetyzm, często przeradzający się w bigoteryjną wyobraźnię. Profetyzm ten nadaje przypadkowym i mało znaczącym zbieżnościom cudowne wyjaśnienia. Należy zatem unikać łatwego odkrywania znaków czasu, gdyż obserwowane fakty dają często możliwość dwuznacznej oceny przez każdego wierzącego, który posiada zdolność rozpoznawania znaków obecności, myśli i zamiarów Bożych. Posiadanie daru mądrego jasnovidzenia, wynikającego ze zmysłu wiary, wymaga zatem pomocy nauczycielskiego urzędu hierarchicznego, zwłaszcza kiedy dwuznaczność interpretacji będzie wymagała rozstrzygnięcia albo dla pewności i jasności prawdy, albo dla pożytku wspólnego. Drugie niebezpieczeństwo wynika z czysto zjawiskowej obserwacji faktów, z których wyprowadza się wskazania znaków czasu. To może zaistnieć, gdy fakty są brane i określane w schematach czysto technicznych i socjologicznych. Socjologia pomaga w poszukiwaniu wyższego i znaczącego sensu tych faktów, ale nie może ona być sama w sobie kryterium moralnym, ani nie może zastąpić teologii. Ten nowy humanizm naukowy mógłby tłumić autentyczność i oryginalność chrześcijaństwa i jego wartości nadprzyrodzonych. Natomiast trzecie niebezpieczeństwo wynika z nadawania dominującej wartości aspektowi historycznemu tego problemu. Znaki czasu dotyczą historii w dziedzinie religijnej, o czym świadczy to, że misterium zbawcze zostało zebrane w centralnym wydarzeniu obecności historycznej Chrystusa w czasie i w świecie, z czego wypływa Ewangelia, Kościół i jego zbawcza misja. Ten niezmienny element prawdy objawionej nie może jednak ulegać zmienności czasów, w których jest umiejscowiony i w których niekiedy ujawnia się przez znaki nie zmieniające go, ale pozwalające go dostrzec i realizować w dziejach ludzkości¹¹.

Szóstym obszarem badań teologii pastoralnej jest antropologia chrześcijańska, a właściwie osoba ludzka, gdyż wszystkie drogi Kościoła prowadzą do człowieka. Dlatego Jan Paweł II nauczał, że Kościół nie może odstąpić człowieka, którego „los” w nierozzerwalny sposób zespolony jest z Chrystusem. Według tego papieża każdy człowiek, w całej niepowtarzalnej rzeczywistości bytu i działania, świadomości i woli,

słowa Bożego z wydarzeniami nie jest już przyrzeczona tego rodzaju nieomyślność. Historia wskazuje, że znaki czasu bywały rozpoznawane przez Kościół lepiej lub gorzej”. – Moysa, *Znaki czasu a rozeznanie duchowe*, s. 31.

¹¹ Paweł VI, *Trwajcie mocni w wierze*, t. 2, Kraków 1974, s. 562–564.

sumienia i „serca” jest „osobą” i ma swoją własną historię życia, a nade wszystko swoje własne „dzieje duszy”. Wielkość człowieka polega na tym, że zgodnie z wewnętrzną otwartością swego ducha, a zarazem z różnymi potrzebami ciała, swej doczesnej egzystencji, te swoje osobowe dzieje pisze zawsze poprzez rozliczne więzi, kontakty, układy, kręgi społeczne, jakie łączą go od chwili poczęcia z innymi ludźmi. Bogactwo człowieka ujawnia się w prawdzie jego istnienia i bycia osobowego i zarazem „wspólnotowego”, i „społecznego”: w obrębie własnej rodziny i różnych społeczności, środowisk, w obrębie narodu czy ludu, a także w obrębie całej ludzkości. Według Jana Pawła II tak opisany człowiek jest pierwszą i podstawową drogą, po której powinien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa. Jest to droga wyznaczona przez samego Chrystusa, która nieodmiennie prowadzi przez tajemnice Wcielenia i Odkupienia¹².

Kościół powinien zatem skoncentrować swoją misję na człowieku, gdyż każdy człowiek został odkupiony przez Chrystusa i z każdym człowiekiem Chrystus jest w jakiś sposób zjednoczony, nawet gdyby człowiek nie zdawał sobie z tego sprawy. Ponieważ to człowiek jest drogą Kościoła, drogą jego codziennego życia i doświadczenia, posłannictwa i trudów, dlatego współczesny Kościół musi być wciąż na nowo świadomy jego „situacji”. Z jednej strony są to możliwości rozwoju człowieka, które wciąż na nowo się ukierunkowują i w ten sposób ujawniają. Z drugiej strony są to zagrożenia, które są przeciwne temu, aby „życie ludzkie stawało się coraz bardziej ludzkie”, aby wszystko, co na to życie się składa, odpowiadało prawdziwej godności człowieka¹³.

Nowe zagrożenia i wyzwania dla Kościoła współczesnego

W Kościele i w świecie współczesnym dokonują się przemiany, które skutkują ich rozłączeniem. Jest to naturalny proces sekularyzacji, który prowadzi do potwierdzenia autonomiczności Kościoła i względnej autonomii rzeczywistości ziemskiej¹⁴. W obecnych przemianach ujawniają się jednak nowe zjawiska, które mogą być groźne zarówno dla Kościoła, jak i dla świata. Na ten temat wypowiadał się Kościół w przeszłości, zwłaszcza przez nauczanie papieży, a najgłośniej rozbrzmiał głos Kościoła

¹² Zob. RH, n. 7.

¹³ Tamże.

¹⁴ Zob. KDK, n. 36.

na Soborze Watykańskim II. Nauczanie soborowe o Kościele i świecie, w którym realizuje on swoją misję, stało się inspiracją dla teologów, którzy ośmieleni pastoralnym nachyleniem tego przesłania z większym zainteresowaniem korzystać zaczęli z osiągnięć nauk świeckich. Do czołowych myślicieli współczesnego Kościoła zaliczyć należy również kard. Josepha Ratzingera, późniejszego papieża Benedykta XVI. Krótco po zakończeniu Soboru Watykańskiego II (1969) ukazała się jego książka zatytułowana: *Wiara i przyszłość*, w której znalazła się również jego wizja Kościoła w roku 2000¹⁵. Warto pochylić się nad jego głównymi tezami, które okazały się prorocze, a ich aktualność inspiruje do podjęcia analiz porównawczych z wynikami współczesnych badań pastoralnych.

J. Ratzinger wskazuje przede wszystkim na największe zagrożenie dla Kościoła, jakim jest sam człowiek. Stwierdził on, że największą jego tragedią będzie utrata świadomości Boga. Dzieje się tak dlatego, że tak łatwo człowiek ucieka od samego siebie, od głębi swojego jestestwa za pomocą „narkotyku” takiej czy innej przyjemności. W ten sposób jego własna głębia wewnętrzna pozostaje dla niego zamknięta. Współczesny człowiek staje się „ślepy”, bo nie potrafi „patrzyć sercem”.

Natomiast największym bogactwem Kościoła pozostaje autentyczna świętość. Według J. Ratzingera przyszłość Kościoła wyrośnie z ludzi świętych, którzy żyją z czystej pełni swojej wiary i widzą więcej niż inni, ponieważ ich życie obejmuje szerszą rzeczywistość. Prawdziwi, współcześni święci to ludzie całkowicie wolni dzięki bezinteresowności, którą osiąga się jedynie poprzez cierpliwość małych codziennych aktów samozaparcia. Przez tę codzienną pasję, która sama objawia człowiekowi, w ilu wymiarach jest on niewolnikiem własnego *ego*, oczy człowieka powoli się otwierają. Prawdziwy święty widzi tylko na tyle, na ile przeżył i przecierpiał.

Kościół „upolityczniony”

Paradoks tego zjawiska polega na tym, że celem „upolitycznienia” jest stworzenie Kościoła „martwego” – bez Boga i bez wiary, który celebrować kult działania w „modlitwach politycznych”. To doprowadzi Kościół do uruchomienia procesów częściowego samozniszczenia. Natomiast przetrwa Kościół Jezusa Chrystusa wierzący w Boga, który stał się człowiekiem i głosi życie po śmierci. W Kościele, który będzie realizował

¹⁵ Zob. J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, Warszawa 1975, s. 67–78.

misterium zbawcze, odnowi się również funkcja kapłana. W Kościele „upolitycznionym” ksiądz, który nie jest nikim więcej niż pracownikiem socjalnym, może być zastąpiony przez psychoterapeutę i innych specjalistów. Natomiast w Kościele Chrystusowym kapłan nie jest specjalistą i nie stoi z boku, obserwując grę, udzielając oficjalnych rad, ale w imię Boga stawia się do dyspozycji człowieka, który towarzyszy ludziom w ich smutkach, w ich radościach, ich nadziei i strachu.

Kościół „jutra”

J. Ratzinger uważał, że już po Soborze Watykańskim II rozpoczął się kryzys, z którego wyłoni się Kościół jutra. Skutkiem kryzysu będzie widzialne uszczuplenie bogactwa Kościoła. Będzie on niewielki i będzie musiał zacząć od nowa. Nie będzie już w stanie zajmować wielu budowli, które wznosił w czasach pomyślności. Ponieważ liczba jego zwolenników będzie maleć, więc straci wiele ze swoich przywilejów społecznych.

Kościół jutra będzie postrzegany jako dobrowolne stowarzyszenie, do którego przystępuje się tylko na podstawie samodzielnej decyzji. Jako mała wspólnota¹⁶, będzie kładł dużo większy nacisk na inicjatywę swoich poszczególnych członków. Niewątpliwie odkryje nowe formy posługi kapłańskiej i będzie wyświęcał do kapłaństwa wypróbowanych chrześcijan, którzy wykonują już jakiś zawód (*virī probati*). W wielu mniejszych parafiach lub autonomicznych grupach społecznych opieka duszpasterska będzie zazwyczaj prowadzona w ten sposób. Obok tego niezbędna również będzie posługa kapłańska w pełnym wymiarze czasu.

Kościół zrestaurowany

Kościół po przeżyciu kryzysu na nowo odnajdzie swoją istotę: wiarę w Trójjedynego Boga, w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, który stał się człowiekiem, w obecność Ducha Świętego aż do końca świata. Restauracja Kościoła będzie się dokonywać w wierze i modlitwie, dzięki czemu na nowo uzna się sakramenty za formę oddawania czci Bogu, a nie za przedmiot wiedzy liturgicznej. Nowy Kościół będzie wspólnotą bardziej uduchowioną i całkowicie zrezygnuje z wykorzystywania mandatu politycznego. Ten

¹⁶ Kard. J. Ratzinger uważał, że trzeba rozstać się z ideą Kościoła skupiającego całe narody, gdyż stoimy na progu nowej, zmieniającej wszystko epoki w dziejach Kościoła, w której chrześcijaństwo znów będzie jak ziarno gorczycy, a jego wyznawcy skupiać się będą w niewielkich grupach, które jednak z całą mocą będą występować przeciw złu i wniosą dobro w świat. – J. Ratzinger, *Le sel de la terre*, [Paris] 1997, s. 16.

proces krystalizacji i oczyszczenia będzie trudny i będzie kosztować go wiele cennej energii, gdyż trzeba będzie odrzucić zarówno sekciarską zaściankowość, jak i napuszoną samowolę. Po długim i żmudnym okresie restauracji Kościół uduchowiony i uproszczony będzie ubogi, i stanie się Kościołem cichych, z którego popłynie wielka moc dla ludzi strasznie samotnych, żyjących w totalnie zaplanowanym świecie bez Boga. To oni odkryją Kościół, małą trzódkę wyznawców, jako coś całkowicie nowego. Kościół będzie dla nich źródłem nadziei, która jest im przeznaczona, i da im odpowiedź, której zawsze potajemnie szukali.

Nowy Kościół będzie wolny od politycznego kultu, a stanie się Kościołem wiary. Przestanie być dominującą siłą społeczną, a będzie postrzegany jako dom dla człowieka, gdzie znajdzie on życie i nadzieję wykraczającą poza śmierć. W przemianach Kościoła według planów Bożej Opatrzności wszyscy jego członkowie mają do odegrania ważną rolę, dlatego powinni modlić się i pielęgnować bezinteresowność, wyrzeczenie, wierność, pobożność sakramentalną i życie skoncentrowane na Chrystusie¹⁷.

Kościół na Zachodzie i na Wschodzie

Benedykt XVI, już jako papież senior, w *Ostatnich rozmowach* powiedział: „To, że nie przystajemy już do współczesnej kultury, a chrześcijańskie wzorce przestały być decydującym wskazaniem, to oczywiste. Obecnie żyjemy w ramach pozytywistycznej i agnostycznej obyczajowości, która staje się coraz bardziej nietolerancyjna wobec chrześcijaństwa. Stąd też społeczeństwo Zachodu, w każdym razie Europa, po prostu nie będzie chrześcijańskie”¹⁸. Ta wizja Kościoła dotyczy Zachodu Europy, gdyż stare kraje Unii Europejskiej, niegdyś chrześcijańskie, pod wpływem przemian społeczno-kulturowych i obyczajowych oddaliły się

¹⁷ „Nie powinniśmy myśleć, że chrześcijaństwo w najbliższej przyszłości stanie się znowu masowym ruchem i powróci taka sytuacja jak w średniowieczu. Nie można się tego spodziewać w obecnych warunkach, ale przynajmniej też, że masowość nigdy nie była największą wartością chrześcijaństwa. Lenin nauczył nas, że dla przyszłości decydujące znaczenie mają silne mniejszości, mające coś do powiedzenia i dające coś społeczeństwu [śmiech]. Wydaje mi się więc, że możemy mieć nadzieję na nową wiosnę chrześcijaństwa. Oto rodzą się takie mniejszości, niosące ze sobą świadomość dziedzictwa przeszłości i dynamizm działania apostołskiego. Są one gwarancją nie tylko przetrwania chrześcijaństwa, ale nadania mu nowego «impetu» w sferze ewangelizacji”. – *Chrześcijaństwo jest drogą, którą winniśmy podążać także pod prąd!* Z kard. Josephem Ratzingerem, przewodniczącym Kongregacji Nauki Wiary, rozmawiali: M. Lehnert, B. Łoziński, M. Przciszowski, <http://niedziela.pl/arttykul/1491/Chrzescijanstwo-jest-droga-ktora-winnismy> [8.12.2018].

¹⁸ Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2016, s. 269.

od Kościoła Chrystusowego. Z pewnością ważną przyczyną ateizacji społeczeństw Zachodu jest nowy ideał Europejczyka, który nie potrzebuje Boga do codziennej pracy i konsumpcji, a hedonistyczny cel życia wręcz skłania do odrzucenia wartości ewangelicznych. Jan Paweł II ten styl życia określił „dążeniem do narzucenia antropologii bez Boga i bez Chrystusa”. Stwierdził również, że „europejska kultura sprawia wrażenie «milczącej apostazji» człowieka sytego, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał” (EiE, n. 7)¹⁹.

Ta wizja Kościoła naszych czasów ma sens jedynie wtedy, gdy uwzględnimy aktualną sytuację Europy Zachodniej, która szeroko otworzyła się na przyjęcie emigrantów z krajów islamskich. Przewrotna ideologia towarzysząca otwarciu Zachodu na wyznawców islamu ma swoje źródło w odrzuceniu prawdy, że chrześcijańskie korzenie Europy są po prostu faktem historycznym. J. Ratzinger twierdził już w 1979 roku, iż mamy tu do czynienia z ideologią laicką, która zakłada, że te historyczne fakty nie powinny być elementem współczesnej świadomości. Według niego religię chce się zamknąć raczej do sfery prywatnej i tak właśnie pojmowany jest absolutny pluralizm, który mógł wyrosnąć wyłącznie w obrębie kultury o korzeniach chrześcijańskich. Jednocześnie J. Ratzinger wyraźnie podkreślił, że tak rozumiany nieograniczony pluralizm jest nieobecny w wizji świata opartej na Koranie²⁰.

Przyczyną tego jest zupełnie inne traktowanie słowa Bożego przez chrześcijan i wyznawców islamu. Podczas gdy dla muzułmanina Koran jest czystą mową Boga, który nie korzysta z pośrednictwa człowieka, to chrześcijanin wie, że Bóg mówił przez ludzi, stąd też czynnik ludzko-historyczny przynależy do działania Bożego. Dlatego słowo biblijne wypełnia się dopiero w odpowiedzi Kościoła, którą nazywamy Tradycją²¹. Jeżeli więc Zachód Europy odrzuca Kościół, to jednocześnie pozbawia się siły

¹⁹ W takim myśleniu człowieka uważa się za „absolutne centrum rzeczywistości, każąc mu w ten sposób wbrew naturze rzeczy zająć miejsce Boga, zapominając o tym, że to nie człowiek czyni Boga, ale Bóg czyni człowieka. Zapomnienie o Bogu doprowadziło do porzucenia człowieka. [...] Nie należy się dziwić, jeśli w tym kontekście otworzyła się rozległa przestrzeń dla swobodnego rozwoju nihilizmu na polu filozofii, relatywizmu na polu teorii poznania i moralności, pragmatyzmu i nawet cynicznego hedonizmu w strukturze życia codziennego”. – Synod Biskupów – Drugie Zgromadzenie Specjalne poświęcone Europie, *Relatio ante disceptationem*, I, 1. 2., „L'Osservatore Romano” (wyd. codzienne – suplement), 1999, 3 X, s. 6.

²⁰ *Chrześcijaństwo jest drogą, którą winniśmy podążać także pod prąd!*

²¹ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, Poznań 2002, s. 151.

Tradycji, dzięki której społeczeństwo posiada fundamenty wartości ewangelicznych. Natomiast siła islamu płynie z bezwzględnej wrogości wobec każdej „inności”, dlatego w zetknięciu z pluralistycznym społeczeństwem Zachodu ma szansę stać się ideologią dominującą nad poprawnością polityczną zachodnich Europejczyków.

Obecność wyznawców islamu na kontynencie europejskim ma dwa oblicza: Europy Zachodniej i Europy Środkowowschodniej. Na Zachodzie przemiany nazywane demokracją liberalną o wyraźnym nachyleniu lewackim doprowadziły do powstania społeczeństwa wielokulturowego (multikulti), bezwyznaniowego, tolerancyjnego, konsumpcyjno-hedonistycznego. Diagnozę takiego społeczeństwa przeprowadził Jan Paweł II, który wśród wielu jego aspektów podkreślił „utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię. Nie dziwią zatem zbyt próby nadania Europie oblicza wykluczającego dziedzictwo religijne, a w szczególności głęboką duszę chrześcijańską, przez stanowienie praw dla tworzących ją ludów, w oderwaniu od ich życiodajnego źródła, jakim jest chrześcijaństwo” (EiE, n. 7).

Taka sytuacja jest jednak bardzo groźna za sprawą poprawności politycznej i źle rozumianego pluralizmu. J. Ratzinger twierdzi, że „pluralizm – słuszny i odpowiadający także strukturze chrześcijaństwa, które otwiera przestrzeń wolności rozumu i jego możliwości – ma tendencję pewnej degeneracji ku relatywizmowi. A wówczas chrześcijanie zaczynają myśleć, że chrześcijaństwo jest tylko jednym spośród wielu głosów, a zatem i oni nie powinni wprowadzać swoich osobistych przekonań na scenę polityczną. Zjawisko to można spotkać dziś zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i w Europie Zachodniej. Obserwujemy tam tę swoistą schizofrenię polityka katolika, który prywatnie chce być wiernym katolikiem, natomiast publicznie jest przekonany, że nie powinien przenosić swoich osobistych poglądów do sfery publicznej, tłumacząc to koniecznością przestrzegania pluralizmu”²².

Inaczej rzecz się ma na Wschodzie Europy, który stanowił w historii przedmurze chrześcijaństwa, a walka z islamem należała do głównych wartości kształtujących tożsamość Europejczyków środkowowschodnich.

²² *Chrześcijaństwo jest drogą, którą winniśmy podążać także pod prąd!*

Wzorcowym krajem z taką tożsamością jest Polska, dla której chrześcijaństwo jest nie tylko religią, ale również częścią narodowej tożsamości.

Dostrzegał to również J. Ratzinger i dał konkretne wskazówki dla Kościoła i polskiego społeczeństwa. „Nie śmiem pouczać polskich biskupów, co teraz powinni robić... Zacznijmy od faktów. W Polsce nadal bardzo silne jest powszechne utożsamianie się z chrześcijaństwem, jako jedną z podstaw tożsamości narodu. Wartości chrześcijańskie – z pewnością nie bez wewnętrznego oporu – pozostają rękojmą tożsamości polskiego społeczeństwa, świadomości godności człowieka, słowem, siłą, która otwiera przyszłość. [...] Ojciec Święty Jan Paweł II, gdy jeszcze był arcybiskupem Krakowa – czytamy o tym w jego ostatniej książce – bardzo się troszczył o stworzenie silnej wiarą inteligencji i o jej obecność na płaszczyźnie intelektualnej i społecznej. Wydaje mi się to bardzo ważne dla Europy, i szczególnie właśnie dla Polski: rozwijać myśl filozoficzną, i to taką, która podejmuje dialog z wymogami naszych czasów, z całą empiryczną rzeczywistością, jaka nas otacza. Trzeba nie tylko dostrzegać zgodność między wiarą a współczesną wizją świata, ale także wykazać, że współczesny Kościół i świat potrzebuje dobrze uformowanej inteligencji katolickiej. Nie znam dokładnie problemów polskiego duszpasterstwa, ale ważne jest, aby polski katolicyzm, tak mocny życiem wiary, miał także tę siłę intelektualną, która podejmuje dialog z wszystkimi nurtami współczesnej myśli. Chciałbym, aby ten polski katolicyzm, nacechowany nie tylko siłą wiary, ale i siłą intelektu, mógł odegrać ważną rolę i poza Polską, w kontekście europejskim”²³.

Rozum i miłość w Kościele

Religia i racjonalność tylko dzięki miłości mogą owocnie łączyć się z pragmatyką życia światowego. J. Ratzinger twierdzi, że chrześcijaństwo od samego początku przemawia głosem rozumu, a nawet więcej, bo zmusza rozum do pracy, aby przywrócić go jemu samemu, obdarzając słaby rozum wewnętrzną siłą. J. Ratzinger jest przekonany, że podstawową funkcją wiary jest wzbogacanie rozumu nową siłą, która pozwala dostrzegać to, co on sam z trudnością przeczuwa, ponieważ zewnętrzne uwarunkowania zaciemniają jego spojrzenie. Według J. Ratzingera należy również ściśle połączyć prawo naturalne i naturalne prawo moralne, co w przeszłości pozwalało znajdować wspólną płaszczyznę pomiędzy różnymi prądami

²³ Tamże.

myślenia, nie wyłączając agnostycyzmu. Dzięki temu chrześcijaństwo, oświecone siłami wiary, mogło podjąć racjonalny dialog z przedstawicielami innych poglądów. Niestety, dzisiaj niemal zanikła ta wizja naturalnego prawa moralnego wpisanego w sam rozum. Chociaż już się jej nie uznaje, to jednak ma ona fundamentalne znaczenie, gdyż obiektywizuje wielkie wartości moralne i dzięki temu umożliwia porozumienie w zasadniczych kwestiach. J. Ratzinger uważa za wielkie niebezpieczeństwo to, że rozum zostaje sprowadzony wyłącznie do pewnej techniki myślenia, do owoców nauk doświadczalnych, a wszystko inne uważa się za subiektywne²⁴, a to jest śmiertelne zagrożenie i dla Kościoła, i dla świata.

Benedykt XVI uważał, że miłość nie może być środkiem do zmieniania świata w sposób ideologiczny. Chrześcijanie mogą mieć udział w kształtowaniu lepszego świata jedynie wtedy, gdy spełniać będą dobro teraz i osobiście, z pasją i wszędzie tam, gdzie to możliwe, niezależnie od strategii i programów partii. Program chrześcijański, program dobrego Samarytanina, program Jezusa, to „serce, które widzi”. Takie serce widzi, gdzie potrzeba miłości i działa konsekwentnie²⁵.

W tym miejscu można powrócić do wizji współczesnego Kościoła, „małego i ubogiego”, w której chrześcijaństwo znów będzie jak ziarno gorczycy, a jego wyznawcy skupiać się będą w niewielkich grupach, które jednak z całą mocą będą występować przeciw złu i wniosą miłość Chrystusową w świat. Najpierw trzeba jednak przyjąć założenie Pawła VI dotyczące odnowy Kościoła mającej na celu przywrócenie mu doskonałej postaci i kształtu, „które by odpowiadały pierwotnemu jego wyglądowi, a zarazem godziły się z tym koniecznym postępem, przez który Kościół jak drzewo z ziarna słusznie i prawnie rozwinął się z pierwotnych instytucji do dzisiejszego stanu. Niech nikt nie da się omamić poglądom, jakoby budowlę Kościoła, który rozrósł się we wspaniałą, obszerną i dostojną świątynię, wzniesioną ku chwale Bożej, należało ścieśnić do skrajnych proporcji starożytności, jakoby ta właśnie skromna forma była jedynie prawdziwa i uprawniona”²⁶.

Czy te wskazania Pawła VI można pogodzić z wizją J. Ratzingera? Jak najbardziej, bowiem „Kościoła nie można «zrobić», można go tylko

²⁴ Tamże. „Religia i rozum powinny się nawzajem ograniczać i ukazując zawsze swoje ograniczenia, ujawniać swe pozytywne walory”. – J. Ratzinger, *Demokracja, prawo i religia*, „Tygodnik Powszechny”, 2005, nr 18(1 V), s. 7.

²⁵ Zob. DCE, n. 31b.

²⁶ ES, n. 47.

otrzymać, i to otrzymać stąd, gdzie już jest i gdzie naprawę jest: z sakramentalnej wspólnoty Ciała Chrystusowego, przenikającego dzieje”²⁷. Wspólnym mianownikiem wskazań J. Ratzingera i Pawła VI jest więc i istota Kościoła, i spojrzenie na przemiany „środowiska-otoczenia”, w którym Kościół żyje i wypełnia swoją misję przez rozum i miłość.

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia obraz współczesnego Kościoła w perspektywie pastoralnej. Teologia pastoralna prowadzi badania na kilku polach. W kręgu jej zainteresowań jest duszpasterstwo, eklezjologia, stwórczy i zbawczy plan Bożej Opatrzności, znaki czasu, historia i człowiek. Współczesny Kościół inaczej zmienia się na Wschodzie i na Zachodzie. Głównym zagrożeniem jest jego upolitycznienie, a największym wyzwaniem jest promowanie świętości. Restauracja Kościoła jest możliwa dzięki przywróceniu wiary w Boga i realizowanie jej w życiu codziennym poprzez miłość.

Słowa kluczowe: Kościół, przemiany, upolitycznienie, restauracja, świętość, rozum, miłość.

SUMMARY

The article presents a picture of the contemporary Church from the pastoral perspective. Pastoral theology carries out research in several fields. Her interest include pastoral care, ecclesiology, creative and saving plan of Divine Providence, signs of the times, history and human. The modern Church is changing differently in the East and in the West. The main threat is its politicisation, and the greatest challenge is to promote holiness. Restoration of the Church is possible thanks to the restoration of faith in God and its realization in everyday life through love.

Key words: Church, transformation, politicization, restoration, sanctity, reason, love.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1966.
- Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 1965.
- Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, 1964.
- Paweł VI, *Trwajcie mocni w wierze*, t. 2, Kraków 1974.
- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979.

²⁷ J. Ratzinger, *Eklezjologia Soboru Watykańskiego II*, w: *Kościół – ekumenizm – polityka*, red. L. Balter, Poznań – Warszawa 1990, s. 15 (*Kolekcja Communio*, t. 5).

- Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis*, 1992.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in Europa*, 2003.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 2005.
- Synod Biskupów – Drugie Zgromadzenie Specjalne poświęcone Europie, *Relatio ante disceptationem*, „L'Osservatore Romano” (wyd. codzienne), 3 X 1999.
- Chrześcijaństwo jest drogą, którą winniśmy podążać także pod prąd!* Z kard. Josephem Ratzingerem, przewodniczącym Kongregacji Nauki Wiary, rozmawiali: M. Lehnert, B. Łoziński, M. Preciszowski, <http://niedziela.pl/arttykul/1491/Chrzescijanstwo-jest-droga-ktora-winnismy> [8 XII 2018].
- Kerber W., Ertl H., Hainz M., *Katholische Gesellschaftslehre im Überblick*, Frankfurt 1991.
- Moysa S., *Znaki czasu a rozeznanie duchowe*, CTh, 47(1977), fasc. 4, s. 23–44.
- Ratzinger J., *Demokracja, prawo i religia*, „Tygodnik Powszechny”, 2005, nr 18(1 V), s. 7.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, Poznań 2002.
- Ratzinger J., *Eklezjologia Soboru Watykańskiego II*, w: *Kościół – ekumenizm – polityka*, red. L. Balter, Poznań – Warszawa 1990, s. 15–27 (*Kolekcja Communio*, t. 5).
- Ratzinger J., *Le sel de la terre*, [Paris] 1997 (z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia P. Seewald).
- Ratzinger J., *Wiara i przyszłość*, Warszawa 1975.
- Strzeszewski C., *Katolicka nauka społeczna*, Lublin 1994.

KS. ARTUR NIEMIRA

**WYMÓG MIŁOSIERDZIA
W DZIAŁALNOŚCI DUSZPASTERSTWA RODZIN
Refleksje wokół adhortacji *Amoris laetitia***

Rozpoczynając adhortację *Amoris laetitia* papież Franciszek przypomina o ciągle żywym wśród młodych ludzi pragnieniu rodziny, które motywuje Kościół do głoszenia „doprawdy dobrej nowiny”, jaką jest chrześcijańskie przepowiadanie dotyczące rodziny¹. Nie bez znaczenia jest kontekst Jubileuszowego Roku Miłosierdzia, w jakim dokument ten powstał. Sam autor tłumaczy tę okoliczność jako mającą pobudzić małżonków do docenienia darów małżeństwa i rodziny oraz podtrzymania miłości, jak również jako mającą zachęcić wszystkich, by byli znakiem miłosierdzia tam, gdzie życie małżeńskie i rodzinne napotyka na trudności². Z tego wypływa bezpośrednio zapowiedź papieskiego zaproszenia do miłosierdzia i wskazania dróg duszpasterskiego działania mającego służyć budowaniu wspólnot rodzinnych według planu Bożego³.

1. Miłosierdzie, czyli czułość Boga, która włącza, a nie potępia

Chcąc zrozumieć, czym jest miłosierdzie według Franciszka, trzeba sięgnąć do wypowiedzi, dokumentów związanych z Rokiem Miłosierdzia. Papież wyjaśnia, że „Miłosierdzie: to jest słowo, które objawia Przenajświętszą Trójcę. Miłosierdzie: to najwyższy i ostateczny akt, w którym Bóg

KS. ARTUR NIEMIRA – dr teologii, absolwent Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Prowadzi zajęcia z teologii moralnej w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu M. Kopernika w Toruniu oraz w Studium Teologii w Koninie. Od 2005 r. jest kanclerzem Kurii Diecezjalnej Włocławskiej. Autor artykułów z zakresu teologii moralnej fundamentalnej i szczegółowej.

¹ Zob. AL, n. 1.

² Zob. tamże, n. 5.

³ Zob. tamże, n. 6.

wychodzi nam na spotkanie. Miłosierdzie: jest podstawowym prawem, które mieszka w sercu każdego człowieka, gdy patrzy on szczerymi oczami na swojego brata, którego spotyka na drodze życia. Miłosierdzie: to droga, która łączy Boga z człowiekiem, ponieważ otwiera serce na nadzieję bycia kochanym na zawsze, pomimo ograniczeń naszego grzechu”⁴.

Miłosierdzie, do którego często odwołuje się papież Franciszek, jest zadaniem niesienia świadectwa miłości Boga do człowieka, którego realizacja ma zostać powierzona strukturom duszpasterstwa w diecezjach. W bulli zapowiadającej Rok Miłosierdzia Franciszek pisze wprost, że w czasie, „w którym Kościół jest zaangażowany w nową ewangelizację, temat miłosierdzia wymaga, by go ponownie przedstawić z nowym entuzjazmem i z odnowioną działalnością duszpasterską”. Jest to kluczowe dla wiarygodności Kościoła, aby żył on i świadczył o miłosierdziu, tak „aby wejść w głębię serca ludzi i sprowokować ich do odnalezienia drogi powrotu do Ojca”⁵.

Jest to zadanie szczególnie ważne w odniesieniu do ludzi młodych, którzy z jednej strony pragną szczęścia we wspólnocie rodzinnej, z drugiej jednak we współczesnym świecie, zdominowanym przez technikę, doświadczają osamotnienia i zagubienia. „Przyszłość rzeczywiście zdaje się być zakładnikiem niepewności, która nie pozwala na osiągnięcie stabilizacji. W ten sposób często rodzą się uczucia melancholii, smutku i nudy, które mogą powoli doprowadzić do rozpacz. Potrzebni są świadkowie nadziei i prawdziwej radości, aby odpędzić iluzje, które obiecują łatwe szczęście ze sztucznymi rajami. [...] Istnieje wielka potrzeba poznania radości, która objawia się w sercu dotkniętym przez miłosierdzie”⁶. Zarysowana przez papieża sytuacja ma swoje bezpośrednie przełożenie na rodzinę i dotykając ją w różnych wymiarach kryzysy, stąd Franciszek woła o takie przeżywanie wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej, opartej na sakramencie małżeństwa, by była ona uprzywilejowanym miejscem doświadczenia miłosierdzia. „W szczególnym czasie, takim jak nasz, który pośród wielu kryzysów jest również świadkiem kryzysu rodziny, jest ważne, by do naszych rodzin dotarło słowo pocieszającej siły. Dar małżeństwa jest wielkim powołaniem, na które trzeba, dzięki łasce Chrystusa, odpowiedzieć miło-

⁴ Franciszek, pap., *Misericordiae vultus. Bulla ogłaszająca Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia*, OsRomPol, 36(2015), nr 5, s. 4.

⁵ Tamże, s. 8.

⁶ Franciszek, pap., *Misericordia et misera. List apostolski na zakończenie Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia* (20 XI 2016), OsRomPol, 37(2016), nr 12, n. 3.

ścią wielkoduszną, wierną i cierpliwą. Piękno rodziny trwa niezmiennie, pomimo wielu ciemności i propozycji alternatywnych. [...] Droga życia, która prowadzi mężczyznę i kobietę do spotkania, zakochania się i przyrzeczenia sobie przed Bogiem wierności na zawsze, jest często przerywana cierpieniem, zdradą i samotnością. Radość z powodu daru dzieci nie jest wolna od obaw rodziców o ich rozwój i edukację, o przyszłość godną tego, by ją aktywnie przeżyć. Łaska sakramentu małżeństwa nie tylko wzmacnia rodzinę, aby była uprzywilejowanym miejscem, w którym można żyć miłością, lecz zobowiązuje wspólnotę chrześcijańską i całą działalność duszpasterską do tego, by wyraźniej ukazywały wielką wartość konstruktywną rodziny. [...] Doświadczenie miłości czyni nas zdolnymi do spoglądania na wszystkie ludzkie trudności w postawie miłości Boga, który niestrudzenie akceptuje i towarzyszy⁷.

Właśnie tak miłosierdzie przedstawione jest w adhortacji *Amoris laetitia*: jako owoc miłości, która nie potępia, ale wzywa do bardziej godnego życia⁸, jako miłość, która rozumie, pociesza, włącza, daje uzdrawiającą moc łaski i światło Ewangelii, unika narzucania zestawu norm, tak jakby były ze skały, nie dając poczucia osądzenia i porzucenia przez Kościół w sytuacjach trudnych i kryzysowych, nie posługuje się Ewangelią, by zamieniać ją w martwe kamienie, by rzucać nimi w innych⁹. Papież zauważa z bólem, że miłosierdziu stawia się zbyt wiele warunków ogołaczających je z konkretnego sensu: „Prawdą jest, na przykład, że miłosierdzie nie wyklucza sprawiedliwości i prawdy, ale trzeba przede wszystkim powiedzieć, że miłosierdzie jest pełnią sprawiedliwości i najjaśniejszą manifestacją prawdy Bożej” (AL, n. 311). Dlatego Franciszek podkreśla, że „Drogą Kościoła [...] jest zawsze droga Jezusa: droga miłosierdzia i integracji” (AL, n. 296). Miłosierdzie każe więc spoglądać z czułością, towarzyszyć z cierpliwością, głosząc wymagania królestwa Bożego¹⁰.

Z przedstawionego tutaj w sposób tylko ogólny rozumienia miłosierdzia jasno wynika, że jest ono doświadczeniem czułości i bliskości Boga, który zagubionemu człowiekowi oferuje łaskę wiernej miłości uzdalniającej do budowania wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Miłosierdzie uzdala do odpowiedzi na powołanie do miłości małżeńskiej i pozwala doświadczać

⁷ Tamże, n. 14; por. AL, n. 291–300.

⁸ Zob. tamże, n. 27.

⁹ Zob. tamże, n. 49.

¹⁰ Zob. tamże, n. 60.

radości miłości przeżywanej w rodzinach. Miłosierdzie każe z nadzieją patrzeć na każdą sytuację kryzysową i niesie pocieszenie, staje się drogowskazem dla szukających szczęścia rodzinnego w kulturze tymczasowości oraz niesie przebaczenie, pojednanie i uzdrowienie w sytuacjach błędu i grzechu, umożliwiające powrót do Ojca.

Dla duszpasterstwa rodzin wezwanie do miłosierdzia, które pojawia się w adhortacji *Amoris laetitia*, nie może nie uwzględniać zarysowanego tu kontekstu znaczeniowego. Papież oczekuje wprost, by w czasach kryzysu małżeństwa docierało do rodzin słowo pocieszenia, by działania duszpasterskie wyraźniej ukazywały wartość konstruktywną rodziny, by działalność duszpasterska przedstawiła temat miłosierdzia z nowym entuzjazmem w duchu nowej ewangelizacji. Do tego potrzebni są świadkowie nadziei i prawdziwej radości, bo wierni Kościoła „potrzebują miłosiernego i dodającego otuchy zainteresowania duszpasterskiego” (AL, n. 293). To w skrócie oczekiwania wobec duszpasterstwa rodzin, w tym i cechy doradców życia rodzinnego, bo jak uczy Franciszek, „miłosierdzie to nie jest tylko działanie Ojca, lecz staje się kryterium pozwalającym zrozumieć, kim są Jego prawdziwi uczniowie. Jesteśmy więc wezwani do życia miłosierdziem, ponieważ to my najpierw doznaliśmy miłosierdzia”. W działaniu duszpasterskim nigdy nie może braknąć miłosierdzia, bo to jest coś, co – jak przekonuje papież – Kościół może dać światu¹¹.

2. Czas kryzysu – współczesna kondycja małżeństwa

Przed przedstawieniem misji, jaką ma do spełnienia duszpasterstwo rodzin, papież Franciszek diagnozuje obecną sytuację, czyli omawia rzeczywistość i wyzwania stojące przed współczesną rodziną. Podkreśla przede wszystkim zmiany antropologiczno-kulturowe, które dotyczą małżeństwo i rodzinę. Jako zasadnicze zagrożenie dla tych instytucji Franciszek wymienia wybujały indywidualizm, który wynaturza więzi rodzinne, powoduje poczucie osamotnienia wewnątrz wspólnoty rodzinnej, bądź też sprawia, że każdy funkcjonuje na zasadzie budowania swojej podmiotowości w oparciu o własne pragnienia i potrzeby, traktowane jak absolut. Napięcia, wywołane „doprowadzoną do przesady indywidualistyczną kulturą posiadania i przyjemności”, rodzą w obrębie rodzin „sytuacje nietolerancji i agresji”. Do tego tempo życia, organizacja pracy i stres stają się czynnikami, które zagrażają podejmowaniu trwałych decy-

¹¹ Zob. tamże, n. 310.

zji. Pojawiają się do tego postawy wygodnictwa, ucieczki od zobowiązań, akcentowania wolności wyboru w oderwaniu od odpowiedzialności, co przeszkadza w oddaniu siebie drugiej osobie. W efekcie spada liczba małżeństw, a rośnie liczba osób żyjących w samotności lub konkubinacie¹².

Problem wolności jest tutaj kluczowy, ponieważ bywa ona mylona z dowolnością wyborów i działań uzależnionych tylko i wyłącznie od okoliczności. Stoi ona w sprzeczności ze światem prawd i wartości obiektywnych, jest przejawem relatywizmu, który wszystko uznaje za względne i tak samo uprawnione. W tym kontekście ideał małżeństwa zostaje zniszczony przez odrzucenie wierności, wyłączności i trwałości małżeństwa, a rodzina staje się tylko miejscem przechodnim, w którym uczestnictwo zależy od własnej wygody, miejscem, gdzie zyskuje się pewne korzyści, ale niekoniecznie podejmuje się zobowiązania¹³.

Wobec tej diagnozy papież Franciszek proponuje pedagogię miłości w stosunku do małżeństwa i rodziny. Zachęca, by nie rezygnować z proponowania małżeństwa, by nie zniechęcać się upadkiem moralnym, ani też narzekać na współczesne czasy i obecne w nich zło. Nie zaleca też autorytarnego narzucania norm. Co zatem proponuje? „Oczekuje się od nas wysiłku bardziej odpowiedzialnego i hojnego, polegającego na przedstawieniu przyczyn i motywacji, aby nasze opowiadanie się za małżeństwem i rodziną było takie, by ludzie byli bardziej gotowi do odpowiedzenia na łaskę, jaką daje im Bóg” (AL, n. 35).

Papież stawia też zarzuty naszemu prezentowaniu małżeństwa i traktowaniu ludzi, w tym pewnie narzeczonych czy małżonków, co przyczyniło się do powstania sytuacji, na którą teraz narzekamy. Ta samokrytyka powinna dotyczyć także sposobu mówienia o małżeństwie: „przedstawialiśmy małżeństwo w taki sposób, że jego cel jednoczący, zachęta do wzrastania w miłości i ideał wzajemnej pomocy pozostawały w cieniu z powodu niemal wyłącznego nacisku na obowiązek prokreacji. Nie wsparliśmy dostatecznie młodych małżeństw w pierwszych latach ich wspólnego życia, przedstawiając im propozycje dostosowane do godzin ich zajęć, do ich języka, do bardziej konkretnych niepokojów”. I dalej: „przedstawialiśmy ideał teologiczny małżeństwa zbyt abstrakcyjny [...] daleki od konkretnej sytuacji i rzeczywistych możliwości rodzin, takimi, jakimi są. Ta nadmierna idealizacja, zwłaszcza gdy nie obudziliśmy ufności w działanie łaski, nie pozwoliła na to, aby małżeń-

¹² Zob. tamże, n. 33.

¹³ Zob. tamże, n. 34.

stwo było bardziej pożądane i atrakcyjne, ale wręcz przeciwnie” (AL, n. 36). Na tym Franciszek nie kończy samokrytyki. Zauważa, że przez długi czas wydawało się, że w podejściu do małżeństwa wystarczy wyakcentować kwestie doktrynalne, bioetyczne i moralne, nie pobudzając do otwartości na łaskę. Trudniej przychodzi zaprezentowanie małżeństwa bardziej jako dynamicznego procesu rozwoju i realizacji, niż jako ciężaru, który trzeba znosić przez całe życie. Podnosi również kwestię sumienia przypominając, że „jesteśmy powołani do kształtowania sumień, nie zaś domagania się, by je zastępować” (AL, n. 37). Sprawa kształtowania sumienia wydaje się tutaj jednym z najistotniejszych zadań, jakie stoją przed formatorami w ogóle.

Z uwagi na fakt, że dla wielu ludzi rodzina stanowi jedną z najcenniejszych wartości, Franciszek uznaje za cenne to, że „Kościół oferuje przestrzenie towarzyszenia i poradnictwa w kwestiach związanych z rozwojem miłości, przewycięzania konfliktów i wychowywania dzieci” (AL, n. 38). Wielu docenia moc łaski płynącej z sakramentu Eucharystii i pojednania w swoim przeżywaniu małżeństwa, a także świadectwo małżeństw, które realizują powołanie zgodnie z łaską sakramentu małżeństwa. „Otwiera to drzwi do duszpasterstwa pozytywnego, gościnnego, umożliwiającego stopniowe pogłębianie wymagań Ewangelii”. Papież jednak idzie jeszcze dalej w swoim krytycznym spojrzeniu: „wielu nie dostrzega, że orędzie Kościoła o małżeństwie i rodzinie jest wyraźnym, jasnym odzwierciedleniem nauczania i postawy Pana Jezusa, który proponując wymagający ideał, jednocześnie nigdy nie stracił współczującej bliskości wobec osób słabych, jak Samarytanka czy kobieta cudzołożna” (AL, n. 38), a więc Franciszek stwierdza, że w duszpasterstwie rodzin niedostrzegalne zdaje się być miłosierdzie, jako serce orędzia Kościoła o małżeństwie i rodzinie. Miłosierdzie oznacza tutaj nie stawianie zimnego ideału do wypełnienia, lecz takie jego proponowanie, które nie zamyka się na współczującą bliskość wobec słabych i błędnych.

Papież dostrzega czynniki niekorzystnie wpływające na promocję takich wartości, jak miłość czy poświęcenie: upadek kultury, różne przejawy „kultury tymczasowości”, takie jak szybkość, z jaką ludzie przechodzą z jednej relacji do drugiej, lęk przed stałym zaangażowaniem uczuciowym, presja na młodych, by nie zakładali rodziny za względu na brak perspektyw na przyszłość, z powodu problemów ekonomicznych, problemów z mieszkaniem, pracą lub studiami. Do tego należy dodać ideologie przeciwne małżeństwu, przykład nieudanego życia małżeństw, które się rozpadły, obawę przed utratą wolności i niezależności, odrzucenie czegoś, co kojarzy

się instytucjonalnie czy biurokratycznie, na rzecz samej miłości, która nie domaga się sformalizowania w instytucji, jaką jest małżeństwo¹⁴.

Nie bez znaczenia jest również osłabienie wiary, co czyni rodziny bardziej samymi i bezradnymi w zmaganiu się z ich problemami. Poczucie opuszczenia wiąże się także z niewystarczającym zainteresowaniem instytucji przeznaczonych do zajmowania się rodziną, czy z brakiem odpowiednich programów polityki rodzinnej. Papież stwierdza, że „jedną z największych bied obecnej kultury jest samotność, owoc braku Boga w życiu ludzi i kruchość relacji” (AL, n. 42). Przejmująco też brzmi zwrócenie uwagi na los dzieci, które rodzą się poza małżeństwem, rosną bez jednego z rodziców czy w zmienionym środowisku rodzinnym, albo na los starszych, którzy mogą czuć się ciężarem dla rodziny. Osłabienie więzów rodzinnych, międzypokoleniowych, brak kontaktu i czasu na przebywanie rodziców z dziećmi, wpływają na postrzeganie rodziny jako takiej.

W tym miejscu Franciszek zauważa, że w sytuacjach, w jakich żyją osoby najbardziej potrzebujące, „Kościół musi zachować szczególną uwagę, aby zrozumieć, pocieszyć, włączyć, unikając narzucania im zestawu norm, jakby były ze skały, zyskując w ten sposób efekt, że czują się osądzone i porzucone przez tę Matkę, która jest powołana, by nieść im Boże miłosierdzie” (AL, n. 49).

Papież podkreśla niektóre wyzwania stojące przed rodziną. Zaznacza, że nikt nie może myśleć, że osłabienie rodziny jako wspólnoty opartej na małżeństwie przynosi korzyść społeczeństwu. Tak samo, nie można zrównać związków nieformalnych czy między osobami tej samej płci z małżeństwem, gdyż one, jako zamknięte na przekazywanie życia, nie zapewniają przyszłości społeczeństwa. Także odrzucenie takich form rodziny tradycyjnej, która charakteryzuje się formami autorytaryzmu, a niekiedy przemocy, nie powinno oznaczać pogardy dla małżeństwa, ale prowadzić do ponownego odkrycia jego prawdziwego znaczenia i do jego odnowy¹⁵. Jeszcze innym wyzwaniem są wyłaniające się różne formy ideologii zwanej „gender”, które podcinają antropologiczne podstawy rodziny¹⁶.

Te wszystkie realia, będące równocześnie wyzwaniami, niosą wskazanie dla pracy duszpasterstwa rodzin, które Franciszek formułuje tak: „nasza nauka o małżeństwie i rodzinie musi nieustannie inspirować się

¹⁴ Zob. tamże, n. 39–40.

¹⁵ Zob. tamże, n. 52–53.

¹⁶ Zob. tamże, n. 56.

i zmieniać w świetle tego orędzia miłości i czułości, aby nie stała się jedynie obroną jakiejś zimnej i niezyciowej doktryny. Nie można bowiem w pełni zrozumieć tajemnicy rodziny chrześcijańskiej inaczej, jak tylko w świetle nieskończonej miłości Ojca, która objawiła się w Chrystusie” (AL, n. 59). Jeśli przypomnieć, że czułość jest synonimem miłosierdzia, to pojawia się wskazanie dla pracy duszpasterstwa rodzin, jak unikać pułapki przekazywania surowej doktryny, a jak ukazywać orędzie miłości Boga do człowieka żywe w małżeństwie i rodzinie.

3. Nowe drogi duszpasterskie

Przeprowadzona przez papieża Franciszka analiza kondycji współczesnego małżeństwa i rodziny oraz stojących przed nimi wyzwań ukazała potrzebę wypracowania nowych dróg duszpasterskich¹⁷. Papież udziela wskazówek, w jaki sposób dzisiaj, w duchu miłosierdzia, głosić ewangelię rodziny, jak rozwijać duszpasterstwo rodzin, formułując przy tym zadania dla duchownych i świeckich doradców życia rodzinnego. Podkreśla, że „rodziny chrześcijańskie, z uwagi na łaskę sakramentu małżeństwa są głównymi podmiotami duszpasterstwa rodzinnego” (AL, n. 200).

Franciszek zaznacza, że ewangelia rodziny jest radością napełniającą serca, a Kościół współpracuje w niej tej ewangelii – reszta jest łaską Bożą. Dlatego duszpasterską zasadą powinno być przedstawianie małżonkom motywacji „do odważnego postawienia na miłość silną, solidną, trwałą, zdolną do stawienia czoła wszystkiemu, co pojawia się na ich drodze”. W tej funkcji Kościół jawi się jako znak sprzeciwu dla świata. Rolą Kościoła natomiast ma być dotarcie do każdej rodziny z pokornym zrozumieniem i chęcią towarzyszenia im w ich drodze, w poszukiwaniu lepszej realizacji powołania i najlepszych sposobów przewycięzania trudności. Tu papież dochodzi do stwierdzenia, że w duszpasterstwie nie wystarczy włączyć troskę o rodziny w wielkie i ogólne projekty duszpasterskie, ale „aby rodziny mogły stać się coraz bardziej aktywnymi podmiotami duszpasterstwa rodzinnego, konieczny jest wysiłek ewangelizacyjny i katechetyczny skierowany do wnętrza rodziny” (AL, n. 200).

Wyjaśniając to zadanie, papież Franciszek mówi o nawróceniu misyjnym Kościoła, przez co rozumie konieczność odejścia od głoszenia czysto teoretycznego i wyizolowanego od rzeczywistych problemów ludzi. Duszpasterstwo nie powinno ograniczać się do głoszenia jakichś norm,

¹⁷ Zob. tamże, n. 199.

ale trzeba proponować wartości, na które zapotrzebowanie zdaniem papieża Franciszka jest dziś wielkie¹⁸. Do tego potrzebna jest odpowiednia formacja w seminariach, osób duchownych, ale też i świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin. Formacja tych ostatnich powinna odbywać się z pomocą psychologów, pedagogów, lekarzy rodzinnych, lekarzy pierwszej pomocy, pracowników socjalnych, kuratorów nieletnich i rodzinnych, a także z uwzględnieniem dorobku psychologii, socjologii, seksuologii oraz poradnictwa. Papież szczególnie podkreśla wagę dobrego przygotowania duszpasterskiego w zmierzeniu się z sytuacjami nadzwyczajnymi, takimi jak przemoc domowa czy nadużycia seksualne.

Kolejna wskazówka związana jest z przygotowaniem do małżeństwa. Chodzi tutaj o pomoc młodym w odkryciu wartości małżeństwa, co wymaga większego zaangażowania całej wspólnoty wierzących. Towarzystwo narzeczonym na drodze ich miłości jest dobrem nie tylko dla nich, ale i dla samych wspólnot – wzrastanie młodych w miłości i we wzajemnym darze może być doświadczeniem ożywym i odświeżającym dla wspólnoty. Papież podkreśla szczególne znaczenie świadectwa samych rodzin, a także powiązania przygotowania do małżeństwa z życiem sakramentalnym¹⁹.

Dostrzega się także potrzebę odpowiednich programów przygotowania do małżeństwa, które dawałyby możliwość doświadczenia uczestnictwa w życiu kościelnym, sakramentalnym i pogłębiałyby różne aspekty życia rodzinnego, takich, które „przekazywane w sposób atrakcyjny i przyjazny pomogą im zaangażować się w proces trwający całe życie z wielkodusznością i wolnością. Jest to rodzaj inicjacji do sakramentu małżeństwa, który zapewni im niezbędne elementy, aby mogli go przyjąć z najlepszą dyspozycją i rozpocząć życie rodzinne z pewną solidnością” (AL, n. 206–207).

Towarzystwo młodym, o którym często mówi papież Franciszek, ma polegać na bliskości względem młodych, w których dojrzewa miłość, i na świadectwie dawanym wobec nich. Tym powinno się charakteryzować przygotowanie dalsze do małżeństwa. Służyć temu mogą grupy formacyjne narzeczonych, konferencje (z naciskiem na dobrowolne) na różne tematy, które są naprawdę istotne dla młodych, dotyczą spraw, którymi żyją, a także towarzyszenie indywidualne, odpowiadające na uwarunkowania konkretnej osoby czy pary, by pomóc każdemu, „aby nauczył się kochać konkretną osobę, z którą pragnie dzielić całe życie”.

¹⁸ Zob. tamże, n. 201.

¹⁹ Zob. tamże, n. 205–207.

Franciszek dochodzi tu do bardzo ważnego stwierdzenia: „uczenie się miłości nie jest czymś, co może być improwizowane, ani nie może być celem krótkiego kursu poprzedzającego małżeństwo”, przy czym właściwe przygotowanie do małżeństwa i uczenie się miłości odbywa się w rodzinie od chwili urodzenia. Najlepiej przygotowani do małżeństwa są ci, którzy od rodziców nauczyli się, czym jest chrześcijańskie małżeństwo, poznali wartość pełnego i ostatecznego zobowiązania, bo zobaczyli u swoich rodziców, że oni wybrali siebie nawzajem i codziennie ponawiają tę decyzję²⁰.

Innym problemem jest to, że dziś wielu młodych przychodzi do ślubu nie znając się nawzajem: wspólnie się bawili, mieli wspólne doświadczenia, lecz nie nauczyli się siebie, tego, kim jest ta druga osoba. I tu znów pojawia się towarzyszenie, które powinno dać możliwości młodym, by rozpoznali niezgodności czy zagrożenia wyływające z ich wzajemnej relacji. Na wczesnym etapie powinni umieć wykryć sygnały ostrzegawcze i zagrożenia, na jakie w swoim związku mogą napotkać. Powinni nauczyć się wyrazić, czego od siebie oczekują w małżeństwie, jak rozumieją miłość i zaangażowanie w związek, jak ma wyglądać ich przyszłe życie, jaki mają plan na to życie. Muszą dostrzec, że samo zauroczenie nie wystarczy, aby utrzymać związek²¹.

Przygotowanie bliższe i dalsze, zdaniem papieża Franciszka, powinno przekonać narzeczonych, by nie odbierali pobrania się jako końca drogi, ale by małżeństwo rozumieli jako drogę, czas wzajemnego wzrastania, jako powołanie, które wymaga stanowczej decyzji, która pozwoli przetrwać sytuacje trudne. Stąd też duszpasterstwo przygotowujące do małżeństwa, jak i duszpasterstwo małżeństw i rodzin powinno być duszpasterstwem więzi, gdzie pomagają się, towarzyszy w dojrzewaniu miłości. Papież sugeruje, by wskazać młodym ludzi i miejsca pomocy, a więc konsultorów lub rodziny, do których mogliby się zwrócić. „Nigdy jednak nie wolno zapominać o zaproponowaniu sakramentu pojednania. Pozwala on zanurzyć grzechy i błędy z poprzedniego życia oraz z tej relacji w miłosierdziu przebaczącego Boga i Jego uzdrawiającej mocy” (AL, n. 211).

Pojawia się kolejne szczegółowe wskazanie ze strony Franciszka: „narzeczeni przychodzą do ślubu zdyszani i wycieńczeni, zamiast poświęcić najlepsze siły na przygotowanie się jako para na wielki krok, jaki razem uczynią”. Papież zauważa, że tę mentalność można spotkać w niektórych związkach nieformalnych, które nie mogą zdecydować się na sakrament

²⁰ Zob. tamże, n. 208.

²¹ Zob. tamże, n. 209–210.

małżeństwa, bo myślą o kosztach i organizacji wesela, zamiast w pierwszej kolejności pomyśleć o miłości i sformalizowaniu związku. Papież apeluje wprost do młodych: „drodzy narzeczeni: miejcie odwagę być innymi, nie dajcie się pochłonać społeczeństwu konsumpcyjnemu i pozorom. Liczy się miłość, która was jednoczy, umocniona i uświęcona przez łaskę. Jesteście zdolni wybrać wesele skromne i proste, aby umieścić miłość ponad wszystkim. Pracownicy duszpasterscy i cała wspólnota mogą pomóc, aby ten priorytet stał się normą, a nie wyjątkiem” (AL, n. 212).

W przygotowaniu ważne jest wyjaśnienie obrzędów małżeństwa, każdego gestu podczas liturgii, bo narzeczeni często nie rozumieją teologicznego i duchowego znaczenia obrzędu sakramentu małżeństwa, zwłaszcza tego, że przysięga małżeńska pociąga za sobą pewną totalność: nie ogranicza się do teraźniejszości czy tymczasowości, ale wywiera ona wpływ na całe życie w sposób trwały²².

Rolę i zadania duszpasterstwa rodzin papież Franciszek widzi także w towarzyszeniu małżonkom w pierwszych latach wspólnego życia, ponieważ dla wielu okres narzeczeński nie wystarcza, a dojrzewanie do miłości nie zostało zakończone lub bywa opóźnione. Potrzeba dopełnić procesu, który powinien być dokonany w narzeczeństwie. Tu znów wraca zalecenie dla działania duszpasterstwa rodzin, by pomóc małżonkom w zrozumieniu, że małżeństwa nie można pojmować jako czegoś zakończonego, ale jako proces, drogę do przebycia, gdzie trzeba patrzeć ku przyszłości i z pomocą łaski Bożej ją budować. Małżonkowie powinni uświadomić sobie, że nie mogą wymagać od siebie, aby byli doskonali²³. Potrzeba więc miłosierdzia w podejściu do współmałżonka, gdzie osąd zastąpiony zostanie towarzyszeniem, wspólnym dojrzewaniem, gdzie zrozumie się, że to dopiero początek wspólnej drogi. „Jedną z przyczyn, które prowadzą do rozpadu małżeństwa, są zbyt wysokie oczekiwania dotyczące życia małżeńskiego” (AL, n. 221), a więc brak miłosierdzia małżonków względem siebie.

„Towarzyszenie powinno zachęcać małżonków, by byli hojni w przekazywaniu życia”. Papież postuluje przy okazji potrzebę ponownego odkrycia encykliki Pawła VI *Humanae vitae* i adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Familiaris consortio*²⁴. Podkreśla, że odpowiedzialna decyzja o rodzicielstwie związana jest z formacją sumienia, dzięki czemu małżonkowie będą bar-

²² Zob. tamże, n. 214–215.

²³ Zob. tamże, n. 217–218.

²⁴ Zob. tamże, n. 222.

dziej wsłuchani w głos Boga, a tym samym wolni od subiektywnego osądu w podejściu do problemu przekazywania życia. W tej formacji młodych małżonków do przyjęcia daru, jakim są dzieci, ogromną rolę do odegrania mają znów doświadczone małżeństwa w parafii, które mogą służyć radą tym młodszym. Nie może się to dziać bez modlitwy, Eucharystii, liturgii rodzinnych, regularnych spotkań dla wspólnego dzielenia się doświadczeniem²⁵.

Franciszek zaznacza, że miłość potrzebuje czasu, a zbyt często małżonkowie żyjący w ciągłym pośpiechu dzielą przestrzeń fizyczną, ale nie spotykają się ze sobą, nie rozmawiają ze sobą. Pracownicy duszpasterstwa rodzin powinni pomóc słabym lub młodym małżonkom w nauczaniu się spotykania, zwłaszcza po to, by umocnić relację, spojrzeć sobie w oczy, porozmawiać z sobą. Małżonkowie powinni też uczyć się wypełniać czas spędzany ze sobą, bo to ma znaczenie, zwłaszcza gdy przygasa świeżość zaślubin²⁶. Duszpasterze powinni zachęcać rodziny do wzrastania w wierze, do spowiedzi, kierownictwa duchowego, udziału w rekolekcjach²⁷. Parafia powinna stać się miejscem spotkania, świadectwa, wymiany doświadczeń, towarzyszenia. Nie można przeoczyć takich szans, jak chrzest dziecka, Pierwsza Komunia święta czy bierzmowanie.

Duszpasterstwo rodzin ma swoją rolę do odegrania także w sytuacjach kryzysów małżeńskich. Jako zadanie jawi się pomoc w odkryciu, że właściwie przeżyty kryzys nie osłabia relacji, ale może prowadzić do udoskonalenia związku małżeńskiego i jego dojrzałości. Doświadczeni małżonkowie powinni towarzyszyć innym, aby kryzysy ich nie przerażały i nie prowadziły do pochopnych decyzji²⁸.

W tym kontekście papież Franciszek zwraca uwagę na to, że wiele trudności w małżeństwach wynika z braku dojrzałości w nawiązywaniu relacji, mającego swe źródło w nieuzdrowionych zranieniach niesionych przez życie. Zwłaszcza „źle przeżyte własne dzieciństwo i młodość są wylęgarnią kryzysów osobistych, które w końcu mają wpływ na małżeństwo”. W życiu tych osób potrzeba nieraz opóźnionego dojrzewania²⁹. Źle przeżyta relacja z własnymi rodzicami czy rodzeństwem szkodzi życiu małżeńskiemu. „Gdy relacje między małżonkami dobrze nie funkcjonują, zanim zostaną

²⁵ Zob. tamże, n. 223.

²⁶ Zob. tamże, n. 224–225.

²⁷ Zob. tamże, n. 227.

²⁸ Zob. tamże, n. 232.

²⁹ Zob. tamże, n. 239.

podjęte ważne decyzje, trzeba się upewnić, czy każdy przeszedł ten proces uzdrowienia swej historii. Wymaga to, aby osoby niosące zranienia uznały potrzebę uzdrowienia, prosiły o łaskę przebaczenia i zechciały przyjąć pomoc” (AL, n. 240). W sytuacjach zaś rozpadu małżeństwa niezbędne jest znów duszpasterskie towarzyszenie osobom żyjącym w separacji, rozwiedzionym i opuszczonym. Trzeba umieć wysłuchać, dowartościować ich cierpienie. W sytuacjach niesprawiedliwego opuszczenia czy konieczności pozostawienia współmałżonka (np. wskutek maltretowania) niezbędny jest proces wybaczenia i pojednania. Rolą duszpasterstwa rodzin jest pomoc w pojednaniu, ale też pośredniczenie za pomocą wyspecjalizowanych ośrodków konsultacyjnych, które powinny powstać w diecezjach³⁰. W stosunku do osób rozwiedzionych, żyjących w nowych związkach, miłosierdzie oznacza podjęcie takiego duszpasterstwa, by te osoby odczuwały, że są częścią Kościoła, że nie są „ekskomunikowane”³¹. Tu też potrzebne jest odpowiednie towarzyszenie. Wreszcie, doświadczenie śmierci kogoś bliskiego z rodziny wymaga wsparcia przez wspólnotę chrześcijańską z całkowitą wrażliwością³².

4. Wnioski – być blisko nowych pokoleń małżonków

Adhortacja papieża Franciszka powstała jako wynik dwóch synodów o rodzinie – w roku 2014 i 2015. Dokument odnosi się do sytuacji małżeństw i rodzin w całym świecie, bierze pod uwagę duszpasterskie doświadczenie z różnych kręgów kulturowych, a zatem być może nie wszystkie szczegółowe uwagi odnoszą się do kondycji małżeństwa i rodziny oraz do duszpasterstwa rodzin w Kościele w Polsce. Patrząc z drugiej strony, postawiona przez papieża Franciszka diagnoza zawiera niewątpliwie wspólne, powiedzielibyśmy uniwersalne elementy, w których odnajdujemy się także i w polskiej rzeczywistości. Z całą pewnością warto przyrzeć się z tej dalszej perspektywy zdaniom adhortacji, by zyskać inny punkt widzenia i zyskać pewną świeżość w duszpasterskich działaniach wobec małżeństwa i rodziny. Zauważyli to polscy biskupi, którzy w wytycznych do adhortacji *Amoris laetitia* stwierdzili, że czas od ukazania się papieskiego dokumentu oraz dyskusja na jego temat pozwoliły z jednej strony dostrzec bogactwo działań Kościoła w Polsce, wspierających narzeczonych, małżonków i rodziny, ale z drugiej uświadomiły pilną potrzebę jeszcze

³⁰ Zob. tamże, n. 242.

³¹ Zob. tamże, n. 243.

³² Zob. tamże, n. 254.

większego zaangażowania się na ich rzecz. „W tej perspektywie papieskie wezwanie do kształtowania ewangelicznych postaw jest światłem na drodze chrześcijańskiego wzrostu, a konkretne jego wskazania stanowią cenną podpowiedź dla duszpasterskich wysiłków i pomocowych działań”³³.

Niezależnie od poczynionych tu uwag, cechą języka papieskiego dokumentu jest konkretność, co zostało podkreślone podczas prezentacji *Amoris laetitia*. Mówiąc o miłości w rodzinie papież czyni to w sposób konkretny, prosty, słowami, które rozgrzewają serca i dlatego ta adhortacja jest tak bardzo przystająca do rzeczywistości³⁴. Konkretność i realizm stanowią kod do zrozumienia adhortacji i zarazem „zasadniczą różnicę między teoriami interpretacji rzeczywistości a ideologiami”³⁵.

Wydaje się, że klucz do zrozumienia papieskiej krytyki i wskazań dotyczących działania duszpasterstwa rodzin podał sam Franciszek w przemówieniu z 2016 roku do członków Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła II: „Dzisiejszym zagadnieniem duszpasterskim nie jest tylko oddalenie się wielu od ideału i od praktykowania chrześcijańskiej prawdy małżeństwa i rodziny; jeszcze bardziej decydująca staje się kwestia bliskości Kościoła; bycia blisko nowych pokoleń małżonków. [...] Nierozzerwalna więź Kościoła z jego dziećmi jest najbardziej przejrzystym znakiem wiernej i miłosiernej miłości Boga”³⁶. Bliskość Kościoła względem przygotowujących się do małżeństwa, małżonków oraz rodzin będąca znakiem Bożego miłosierdzia znajduje w języku Franciszka termin „towarzystwienie”. Ta nowa droga duszpasterskiego działania wymaga tak zwanego „duszpasterskiego nawrócenia”, o jakie apeluje papież. Towarzystwienie zakłada, że małżeństwo pojmuje się jako proces, „drogę” właśnie. Dlatego w adhortacji pojawia się zachęta do potraktowania przygotowania do małżeństwa jako swojego rodzaju „inicjacji do sakramentu małżeństwa” (AL, n. 207).

Franciszek zaleca wprowadzenie katechumenatu przyszłych małżonków, który miałby obejmować wszystkie etapy drogi sakramentalnej: „okres

³³ Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”*. Wstęp, <https://episkopat.pl/biskupi-potrzeba-sluzby-malzenstwu-i-rodzinie-oraz-osobom-w-zwiazkach-niesakramentalnych/> [15.01.2019].

³⁴ Ch. Schönborn, *Proste jak powiedzenie „dobry wieczór”*, OsRomPol, 37(2016), nr 5, s. 50.

³⁵ „Radość miłości” owocem pracy dwóch synodów poświęconych rodzinie. Prezentacja posynodalnej adhortacji *Amoris laetitia*, OsRomPol, 37(2016), nr 5, s. 46.

³⁶ Franciszek, pap., *Piękno chrześcijańskiej rodziny*. Przemówienie do członków Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła (27 X 2016), OsRomPol, 37(2016), nr 11, s. 35.

przygotowania do małżeństwa, jego celebrowania i lata bezpośrednio po nim następujące”. Dlatego papież Franciszek krytykuje krótkie kursy przekazujące suchą wiedzę katechizmową czy teologiczną, podkreślając, że na kilku spotkaniach nie da się nauczyć miłości, stąd krytycznie spogląda na dotychczasowe sposoby prowadzenia takiego przygotowania młodych do małżeństwa i programy dalekie od ludzkich problemów. Prosi, zarówno księży, jak i świeckich pracowników duszpasterstwa rodzin, o towarzyszenie, o bliskość, o świadectwo, o formowanie sumień, o bycie w drodze z młodymi przed małżeństwem i po jego zawarciu. Apeluje przy tym, by nie tracić nigdy z oczu radości miłości i piękna małżeństwa, rozumianego jako sakrament, budowanego przy pomocy łaski Bożej. To, co jest zauważalne w duszpasterskich wskazaniach Franciszka, to prośba, by pomóc młodym odkryć głębię miłości małżeńskiej w oparciu o świadectwo doświadczonych małżonków i całą wspólnotę parafialną, ale również w oparciu o słowo Boże i sakramenty pokuty i Eucharystii. Jak zaznaczył papież Franciszek, „największą trudnością jest to, że pojmuje się lub przeżywa małżeństwo jako akt społeczny [...] a nie jako prawdziwy sakrament, który wymaga długiego, długiego przygotowania”³⁷. Stąd też Franciszek podkreśla, że „oczekuje się od nas wysiłku bardziej odpowiedzialnego i hojnego, polegającego na przedstawieniu przyczyn i motywacji, aby nasze opowiedzenie się za małżeństwem i rodziną było takie, by ludzie byli bardziej gotowi do odpowiedzenia na łaskę, jaką daje im Bóg” (AL, n. 35).

Franciszek jest przekonany, że ewangeliczna wizja małżeństwa także dziś jest atrakcyjna i przyciągająca dla młodych. Realne spojrzenie na rodziny takie, jakie są, nie przekreśla chrześcijańskiego ideału. Owszem, potrzeba zdrowej samokrytyki w duszpasterskim działaniu³⁸, ale z drugiej strony jest nadzieja i motywacja do duszpasterskiej pracy, bo przecież „małżeństwo jest ikoną Boga. [...] Miłość Boga Jednego i Trójjedynego oraz miłość między Chrystusem a Kościołem [...] niech będą głównym motywem katechezy i ewangelizacji małżeńskiej: poprzez osobiste lub wspólnotowe spotkania, zaplanowane bądź spontaniczne, ukazujcie niestrudzenie wszystkim, zwłaszcza małżonkom, tę «wielką tajemnicę» (por. Ef 5, 32)”³⁹.

³⁷ Tenże, *Potrzebny jest prawdziwy katechumenat przygotowujący do sakramentu małżeństwa*. Przemówienie do proboszczów uczestniczących w kursie zorganizowanym przez Trybunał Roty Rzymskiej (25 II 2017), *OsRomPol*, 38(2017), nr 3–4, s. 26.

³⁸ Schönborn, *Proste jak powiedzenie „dobry wieczór”*, s. 52.

³⁹ Franciszek, pap., *Potrzebny jest prawdziwy katechumenat przygotowujący do sakramentu małżeństwa*, s. 26.

W wizji Franciszka zasadniczą rolę odgrywa sumienie i jego formacja. „Jesteśmy powołani do kształtowania sumień, nie zaś domagania się, by je zastępować” (AL, n. 37). Kard. Schönborn twierdzi, że widać tutaj jezuicką tradycję wychowania do osobistej odpowiedzialności, która włączona zostaje do praktyki duszpasterskiej. Papież ma zaufanie do sumienia wiernych, pod warunkiem, że jest ono właściwie kształtowane. Formacja sumienia ma dokonywać się przez „osobiste rozeznawanie”, które jest główną koncepcją ćwiczeń ignacjańskich. Mają one pomagać w rozeznawaniu woli Bożej w konkretnych sytuacjach. Rozeznawanie – kolejne pojęcie kluczowe dla zrozumienia przesłania adhortacji – sprawia, że osoba osiąga dojrzałą osobowość. Tylko tam, gdzie rozwinęło się rozeznawanie osobiste, jest możliwe rozeznawanie duszpasterskie, ważne zwłaszcza w odniesieniu do sytuacji kryzysowych i trudnych, dalekich od tego, co jest chrześcijańskim ideałem. Chodzi więc o ciągłe wzrastanie, jako że miłość to proces dynamiczny, w którym może ona wzrastać, ponieważ nie ma nic tak wymagającego, jak miłość⁴⁰. Rozeznawanie, które może prowadzić do coraz głębszej integracji ze wspólnotą kościelną, jest procesem wymagającym wielkiej odpowiedzialności ze strony duszpasterzy, ich solidnego przygotowania, prowadzenia długotrwałego kierownictwa duchowego⁴¹, ze strony zaś osób żyjących w tak zwanych sytuacjach nieregularnych, uznania nieprawidłowości swego związku i życia w grzechu, chęci zmiany swojego życia, wejścia na drogę nawrócenia i ciągłego oczyszczania, którym kieruje sumienie, pamiętając przy tym, że sumienie nigdy nie jest upoważnione do legitymizowania łamania obiektywnych norm moralnych⁴². Dopiero gdy sumienie staje w prawdzie, łaska Bożego miłosierdzia ma szansę uzdrowić człowieka.

* * *

Podsumowując, miłosierdzie w działalności duszpasterstwa rodzin ma się przejawiać w tych prostych na pozór zasadach, które wskazał papież Franciszek: z szacunkiem ale i konkretnie podejść do każdego człowieka, przyjąć go, wsłuchać się w jego rzeczywistość, rozeznąć i towarzyszyć w drodze, stawać się bliskim, włączać, a nie wykluczać, integrować ze wspólnotą Kościoła, formować sumienia do odpowiedzialności, wspierać

⁴⁰ Schönborn, *Proste jak powiedzenie „dobry wieczór”*, s. 53.

⁴¹ Konferencja Episkopatu Polski, *Wytoczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”*.

⁴² I. Mroczkowski, *Etos miłosierdzia a wierność małżeńska. Moralne dylematy osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, Płock 2017, s. 77, 100.

i pozwolić wzrastać w miłości, której łaska pochodzi z miłości Boga do człowieka. Każe też nam zaufać: miłość potrafi znaleźć drogę.

STRESZCZENIE

Adhortacja papieża Franciszka *Amoris laetitia* powstała jako efekt dwóch Synodów o rodzinie w roku 2014 i 2015. Odnosi się ona do sytuacji małżeństw i rodzin we współczesnym świecie. Papież Franciszek przypomina o ciągle żywym wśród ludzi młodych – pomimo oznak kryzysu – pragnieniu rodziny, które motywuje Kościół do głoszenia „doprawdy dobrej nowiny”, jaką jest chrześcijańskie przepowiadanie dotyczące rodziny. Nie bez znaczenia jest kontekst Jubileuszowego Roku Miłosierdzia, w jakim dokument ten powstał. Sam autor tłumaczy tę okoliczność jako mającą pobudzić małżonków do docenienia darów małżeństwa i rodziny oraz podtrzymania miłości, jak również mającą zachęcić wszystkich, by byli znakiem miłosierdzia tam, gdzie życie małżeńskie i rodzinne napotyka na trudności. Przed przedstawieniem misji, jaką ma do spełnienia duszpasterstwo rodzin, papież Franciszek diagnozuje obecną sytuację, czyli omawia rzeczywistość i wyzwania stojące przed współczesną rodziną, by następnie ukazać potrzebę wypracowania nowych dróg duszpasterskich. Papież udziela wskazówek, w jaki sposób dzisiaj, w duchu miłosierdzia, głosić ewangelię rodziny, jak rozwijać duszpasterstwo rodzin, formułując przy tym zadania dla duchownych i świeckich doradców życia rodzinnego. Podkreśla, że „rodziny chrześcijańskie, z uwagi na łaskę sakramentu małżeństwa są głównymi podmiotami duszpasterstwa rodzinnego”. Wydaje się, że klucz do zrozumienia wskazań dotyczących działania duszpasterstwa rodzin podał sam Franciszek mówiąc, że Kościół powinien być blisko nowych pokoleń małżonków. Bliskość Kościoła względem przygotowujących się do małżeństwa, małżonków oraz rodzin będąca znakiem Bożego miłosierdzia znajduje w języku Franciszka termin „towarzyszenie”, a także „rozeznanie”.

Słowa kluczowe: małżeństwo, rodzina, miłosierdzie, papież Franciszek, Synod o Rodzinie, *Amoris laetitia*, duszpasterstwo rodzin, doradcy życia rodzinnego.

SUMMARY

Apostolic exhortation *Amoris laetitia* was created as a fruit of two Synods on the family in 2014 and 2015. The document refers to the situation of marriages and families in the modern world. Pope Francis reminds us: “for all the many signs of crisis in the institution of marriage, the desire to marry and form a family remains vibrant, especially among young people, and this is an inspiration to the Church”. The context of the Jubilee Year of Mercy is important in it, because “it represents an invitation to Christian families to value the gifts of marriage and the family, and to encourage everyone to be a sign of mercy and closeness wherever family life meets some troubles. That is why Pope Francis first describes the signs of crisis and next presents some pastoral perspective, a pastoral plan for families and some more significant pastoral challenges. The Pope gives guidance on how today, in the spirit of mercy, to proclaim

the Gospel of the family, how to develop the pastoral care of families. He emphasizes that Christian families “by the grace of the sacrament of matrimony, are the principal subjects of the family apostolate”. The key to understand the indications regarding the pastoral care of families was given by Francis himself when he says that the Church should be close to new generation of spouses. The closeness of the Church to those preparing to marriage and families, which is a sign of God’s mercy, finds in Francis’ language terms “companionship” and “discernment”.

Key words: marriage, family, Mercy, Pope Francis, Synod on the family, *Amoris laetitia*, pastoral of families, counselors for family life.

BIBLIOGRAFIA

- Paweł VI, Encyklika *Humanae vitae*, 1968.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 1993.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 1981.
- Franciszek, pap., Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, 2016.
- Franciszek, pap., *Misericordiae vultus. Bulla ogłaszająca Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia*, OsRomPol, 36(2015), nr 5, s. 4–15.
- Franciszek, pap., *Misericordia et misera. List apostolski na zakończenie Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia* (20 XI 2016), OsRomPol, 37(2016), nr 12, s. 4–12.
- Franciszek, pap., *Piękno chrześcijańskiej rodziny*. Przemówienie do członków Papieskiego Instytutu Studiów nad Małżeństwem i Rodziną im. Jana Pawła (27 X 2016), OsRomPol, 37(2016), nr 11, s. 33–35.
- Franciszek, pap., *Potrzebny jest prawdziwy katechumenat przygotowujący do sakramentu małżeństwa*. Przemówienie do proboszczów uczestniczących w kursie zorganizowanym przez Trybunał Roty Rzymskiej (25 II 2017), OsRomPol, 38(2017), nr 3–4, s. 25–26.
- „*Radość miłości*” owocem pracy dwóch synodów poświęconych rodzinie. Prezentacja posynodalnej adhortacji „*Amoris laetitia*”, OsRomPol, 37(2016), nr 5, s. 45–50.
- Schönborn Ch., *Proste jak powiedzenie „dobry wieczór”*, OsRomPol, 37(2016), nr 5, s. 50–54.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”*. *Wstęp*, <https://episkopat.pl/biskupi-potrzeba-sluzby-malzenstwu-i-rodzinie-oraz-osobom-w-zwiazkach-niesakramentalnych/> [15.01.2019].
- Mroczkowski I., *Etos miłosierdzia a wierność małżeńska. Moralne dylematy osób żyjących w związkach niesakramentalnych*, Płock 2017.
- Olejnik S., *Teologia moralna życia osobistego*, Włocławek 1999.
- Olejnik S., *Teologia moralna życia społecznego*, Włocławek 2000.
- Wróbel T., *Koncepcja miłosierdzia na podstawie „Państwa Bożego” św. Augustyna*, AtK, 168(2017), z. 3(649), s. 488–500.

KS. MARIAN BRONIKOWSKI

**ŚWIATOWE DNI MŁODZIEŻY W KRAKOWIE
JAKO WYZWANIE
DLA DUSZPASTERSTWA MŁODZIEŻY W POLSCE**

Przeżywane w Krakowie Światowe Dni Młodzieży, Jubileusz Miłosierdzia oraz 1050. rocznica chrztu Polski były bez wątpienia najważniejszymi wydarzeniami religijnymi ostatniej dekady i stanowiły dla Kościoła szansę do rozbudzenia duszpasterstwa młodych Polaków. Duszpasterstwo to włącza się w działalność duszpasterską całego Kościoła i jest posługą zbawczą Kościoła wobec młodzieży szkolnej, pozaszkolnej, akademickiej i pracującej. Celem owej posługi powinno być ukształtowanie nowego człowieka w Chrystusie, doprowadzenie młodzieży do dojrzałości w wierze, a także rozwój młodzieży w wymiarze religijnym, intelektualnym, etycznym, emocjonalnym i społecznym¹. Kościół – wspólnota ludzi wierzących – w sposób szczególny powinna być odpowiedzialna za swoich młodych członków. Doświadczenie duszpasterskie przekonuje, że budowanie właściwej relacji z młodymi może przynieść liczne korzyści całej wspólnoty wierzących: młodzi potrzebują doświadczenia i obecności starszego pokolenia, to zaś może czerpać z młodzieńczego entuzjazmu i radości.

KS. MARIAN BRONIKOWSKI – dr teologii. Od 1988 r. związany jest z ziemią sieradzką poprzez pracę duszpasterską. W oparciu o ankietę „Religijność młodzieży a duszpasterstwo 2002” przeprowadził w rejonie sieradzkim diecezji włockawskiej badania w celu wykorzystania jej wyników w pracy naukowej, pisanej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie przy Katedrze Teologii Pastoralnej Fundamentalnej. Od 2006 r. kieruje jako proboszcz parafią Wszystkich Świętych w Sieradzu. Jest infułatem prepozytem kapituły bazyliki sieradzkiej, a od 2009 r. wikariuszem biskupim rejonu sieradzkiego.

¹ Zob. W. Pierożek, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii a duszpasterstwo młodzieży*, „Seminare”, 20(2004), s. 185.

O szczególnej roli młodego pokolenia przypomina także papież Franciszek pisząc w Liście do młodych z okazji prezentacji Dokumentu Przygotowawczego XV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów 2018: „Chciałem, abyście byli w centrum uwagi, ponieważ zależy mi na was. [...] Także ku wam Jezus kieruje swój wzrok i zaprasza, aby do Niego przyjść. Drodzy młodzi, czy napotkaliście to spojrzenie? Czy usłyszeliście ten głos? Czy odczuliście ten bodziec, aby wyruszyć w drogę? Jestem pewien, że chociaż hałas i ogłuszenie zdają się panować w świecie, to wezwanie nadal rozbrzmiewa w waszej duszy, aby ją otworzyć na pełną radość. Będzie to możliwe, na ile także przy pomocy towarzyszenia przewodników będziecie umieli podjąć drogę rozeznania, aby odkryć Boży plan odnośnie do waszego życia”².

Przywołana wypowiedź papieża może być postrzegana nie tylko jako wyraz szczególnej troski Kościoła o młodych, ale także znak szczególnej otwartości na ich problemy i potrzeby. Potwierdzeniem wysuniętej tezy może być fakt przyjęcia przez papieża Franciszka podczas obrad synodalnych dziewięciu pytań od młodych całego świata, z prośbą by uczestnicy Synodu zechcieli się do nich ustosunkować. Pośród postawionych pytań na szczególną uwagę zasługuje pierwsze. Jego autorzy napisali: „My, młodzi, żyjemy zanurzeni w społeczeństwo, które jest hałaśliwe, pełne propozycji i wzorów. Szybko wkradają się między nas wątpliwości. Czujemy, że aby odnaleźć samych siebie, potrzebujemy czasu i przestrzeni. Gdzie je odnaleźć, abyśmy mogli prawdziwie wzrastać pośród tak wielu różnych głosów?” Godne uwagi wydaje się być także pytanie siódme. Młodzi ludzie mówią w nim: „My, millennialsi, otrzymujemy informacje i dzielimy się nimi na bieżąco, za pomocą mediów społecznościowych. Te informacje są niekiedy pożyteczne i prawdziwe. Ale wielokrotnie mogą też wyrządzać szkody nie do naprawienia. Jakie są kryteria i elementy, o których powinniśmy pamiętać, używając nowych technologii?”³.

Przywołane pytania młodych są nie tylko wyrazem ich ogromnej odpowiedzialności za siebie i otaczający ich świat, ale także wyraźnym znakiem wielu niepokojów doświadczanych przez młodych. Ich źródło tkwi niewątpliwie w otaczającej ich, nieustannie zmieniającej się rzeczywistości.

² Franciszek, pap., *List [...] do młodych przed Synodem*, <https://episkopat.pl/tekst-listu-ojca-swietego-franciszka-do-mlodych-przed-synodem/> [30.11.2018].

³ *O co młodzi pytali papieża i ojców synodalnych?*, <https://ekai.pl/o-co-mlodzi-zapytali-papieza-i-ojcow-synodalnych/> [30.11.2018].

Celem niniejszego opracowania jest ukazanie Świątowych Dni Młodzieży jako swoistego fundamentu dla współczesnego duszpasterstwa młodzieży. Aby osiągnąć zamierzony cel, niezbędne wydaje się opisanie najpierw samych uczestników wspomnianego wydarzenia duszpasterskiego. W następnej kolejności warto przyrzeć się bliżej młodym ludziom uczestniczącym w Świątowych Dniach Młodzieży, a następnie poszukać nowych form docierania do młodych, przy jednoczesnym uwzględnieniu inicjatyw podejmowanych w ramach przygotowań do Świątowych Dni Młodzieży w Krakowie.

1. Portret socjologiczny uczestników Świątowych Dni Młodzieży

Wnikliwy ogląd warunków życia współczesnego człowieka pokazuje, że otaczający młodych świat nigdy jeszcze nie zmieniał się tak dynamicznie, jak ma to miejsce obecnie. Żyjący w „erze digitalizacji”, z charakterystyczną „otyłością informacyjną” młody człowiek musi niejednokrotnie sam decydować o tym, co dla niego dobre i wartościowe. Jednocześnie nie sposób nie zauważyć, że młody człowiek żyje nierzadko pośród ludzi mentalnie i kulturowo różniących się od niego⁴. Kim zatem jest współczesny młody wyznawca Chrystusa i jakie są jego potrzeby?

Dokumenty przygotowawcze XV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów 2018 opisują współczesnych młodych jako osoby

⁴ Współczesna socjologia wyodrębnia kilka grup pokoleniowych, odróżniających się znacząco od współczesnej młodzieży. Zalicza do nich: *General Generation* – urodzeni przed 1946 rokiem. Ludzie z tego pokolenia mają na ogół poglądy konserwatywne, liczą się dla nich przede wszystkim pragmatyzm i praca – nie zaś przyjemności czy hedonizm. Żyją według zasady: „odpowiedzialność, obowiązki, honor i wiara” (co można by zastąpić polską triadą „Bóg, honor, ojczyzna”). *Baby boomers* to generacja osób urodzonych w latach 1946–1964. Nazwa tego pokolenia pochodzi od powojennego wzrostu urodzeń w USA (tzw. *baby boom*). Z przekorą nazywa się ich „dorobkiewiczami” – ze względu na ambicje bogacenia się, gromadzenia zasobów i rozmaitych dóbr. Życie widzą jako drabinę, po której wypada się nieustannie wspinać (kształcąc się, awansując, podwyższając swój status), starszych trzeba szanować (choćby wyłącznie ze względu na wiek), zasad przestrzegać, autorytetom bezwzględnie ufać – to wartości dla dzisiejszych pięćdziesięciolatek plus bardzo istotne, wdrukowane, przekazywane kolejnym pokoleniom (czasem oczywiście bezowocnie). Polakom urodzonym w czasach komunizmu przypisuje się ponadto cechy *homo sovieticus*, czyli roszczeniowość, podejrzliwość (choćby nie miała podstaw, dla zasady), ogólną nieufność. Pokolenie X 1965–1980 wyróżnia: lojalność wobec pracodawcy, są godni zaufania. Obserwują zastany ład już w sposób bardziej krytyczny. Potrafią być roszczeniowi. Stawiają na indywidualność, samorozwój i na osobistą wolność. – Zob. Don Tapscott, *Cyfrowa dorosłość. Jak pokolenie sieci zmienia nasz świat*, Warszawa 2010, s. 540; B. Hysa, *Zarządzanie różnorodnością pokoleniową*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej”, z. 97(2016), s. 387–389.

między 16. a 29. rokiem życia⁵. Współczesna socjologia określa tę grupę wiekową mianem „pokolenia Y” i „pokolenia Z”⁶.

Pokolenie Y to generacja osób urodzonych od lat osiemdziesiątych do wczesnych lat dziewięćdziesiątych XX wieku (na świecie). W Polsce granice czasowe tego pokolenia są szersze – rozciągają się od lat osiemdziesiątych aż do końca lat dziewięćdziesiątych (obejmują lata 1980–1999)⁷. Przedstawiciele tego pokolenia to dorastający między schyłkiem popularności walkmana a narodzinami Google’a. Są oni biegle zorientowani w świecie technologii (szybciej się też uczą obsługi rozmaitych narzędzi czy aplikacji), a przy tym są mniej przywiązani do tradycji, bardziej elastyczni. Łatwiej przystosowują się do różnych okoliczności, poszukują nierzadko bezproblemowego, wygodnego życia.

Generacja Z to urodzeni w latach 2005–2016. To pierwsze pokolenie, które z technologiami jest oswojone już od urodzenia. Z większą wprawą niż ich rodzice i starsze rodzeństwo obsługuje smartfony, tablety i inne urządzenia elektroniczne. Technologię mają niejako we krwi – pozwala im to sprawnie funkcjonować w wirtualnym świecie i szybko analizować informacje. To sieciowi tubylcy. Ta generacja wykorzystuje Internet i media społecznościowe bardziej niż jakakolwiek inna grupa demograficzna. Aplikacje takie jak WhatsApp, Facebook, YouTube, Instagram, Snapchat są zainstalowane w niemal każdym smartfonie i używane wielokrotnie w ciągu dnia. Charakterystyczną cechą generacji Z jest również brak cierpliwości (jeśli czegoś chcą – to natychmiast muszą to mieć). Przyjaźnie pielęgnują tak w sieci, jak poza nią, przy czym z serwisów randkowych zaczynają korzystać już w wieku 14 lat, co może być związane z ich wczesną inicjacją seksualną. Charakteryzuje ich przekonanie, że niczego nie wolno przeoczyć, we wszystkim należy uczestniczyć, wszystko obejrzeć i udokumentować (choćby na smartfonie). Ponadto z badań wynika, że żyjący współcześnie młodzi ludzie są mniej refleksyjni, bo w sieci nie ma

⁵ Por. S. Kułpaczyński, *Psychologia rozwojowo-wychowawcza nie tylko dla katechetów*, Lublin 2009, s. 186–187, 225–226; B. Zazzo, *Oblicza młodości. Psychologia różnicowa wieku dorastania*, Warszawa 1972, s. 34.

⁶ Hysa, *Zarządzanie różnorodnością pokoleniową*, s. 389–390.

⁷ Różnice ram czasowych wynikają z tego, że jednym z czynników kształtujących pokolenie Y jest doświadczenie kapitalizmu i rozpowszechnienia nowych technologii. Te doświadczenia stały się udziałem Polaków dopiero po upadku komunizmu w 1989 roku, kiedy w Polsce nałożyły się na siebie dwa procesy: transformacji gospodarczej i upowszechnienia Internetu. Typowe dla pokolenia Y doświadczenia są więc dla Polaków doświadczeniami spóźnionymi w stosunku do ich rówieśników w Europie Zachodniej czy USA.

miejsca na to, żeby reagować refleksyjnie na jakiegokolwiek zdarzenia. Kliknięcie „lubię to” albo „przykro mi” na Facebooku stanowi dla wielu z nich jedyną formę wyrażania emocji, choć tematu przecież nie wyczerpuje, nie zastąpi wszak rozmowy czy głębszego namysłu nad otaczającą rzeczywistością.

Prawie nikt z tego pokolenia nie czyta gazet ani nie czerpie wiedzy o świecie z wiadomości telewizyjnych. Zamiast tego dla wielu osób poniżej 25 roku życia źródłem informacji są blogi, filmy na YouTube i wszelkie media społecznościowe. Mają zainstalowane blokady reklam, a smartfona używają nawet, gdy siedzą przed włączonym telewizorem (przynajmniej na czas emisji reklam). Oznacza to, że są niemal całkowicie odporni na reklamę klasyczną i bannerową. Kluczowym hasłem jest tu „ślepotą reklamowa”. Zaglądają do swoich telefonów komórkowych 150 razy w ciągu doby, a klasyczne media niemal dla nich nie istnieją.

Przedstawiciele pokolenia Y i pokolenia Z określa się często wspólnym mianem *millenialsów* ze względu na to, że zaczęli wchodzić na rynek pracy na przełomie dwóch tysiącleci (z ang. *millenium*). Substytutem religii i sposobem zaspokajania potrzeb duchowych są dla *millenialsów* za oceanem: zajęcia fitness, aktywność w mediach społecznościowych i – nawet – wizyty z przyjaciółmi w restauracjach. *Millenialsi* to niezwykle cenna grupa konsumentów, cenią bardzo jakość życia i poczucie przyjemności⁸.

Do tak postrzeganych odbiorców musi docierać także współczesne duszpasterstwo, by jednak było to możliwe, konieczne wydaje się nieustanne poszukiwanie nowych metod i form oddziaływania Kościoła na młodych.

2. Światowe Dni Młodzieży odpowiedzią na potrzeby młodych

Pośród wielu działań duszpasterskich skierowanych do młodych w ostatnim dziesięcioleciu godne uwagi wydają się być te, które związane są ze Światowymi Dniami Młodzieży, także dniami młodzieży przeżywanymi w roku 2016 w Polsce, w Krakowie. Wszystkie Światowe Dni Młodzieży – według zamysłu ich inicjatora i patrona, św. Jana Pawła II – opierają się na jednej myśli biblijnej, która często nawiązuje do duchowości danego miasta – gospodarza Światowych Dni Młodzieży. W programie

⁸ Por. K. Świąś, *Obraz współczesnej młodzieży w Polsce*, „Warszawskie Studia Pastoralne” (WSP), 9(2014), nr 2(23), s. 33–54.

formacyjnym do Światowych Dni Młodzieży w Krakowie w pierwszym roku przygotowań skupiono się na „Słowie”, prezentując tym samym młodym treść kerygmatu. Drugi rok przygotowań koncentrował się na zagadnieniach związanych z poszczególnymi sakramentami (w tym także na ich liturgii), trzeci rok przypominał o *caritas*⁹. Ważnym elementem na drodze duchowych przygotowań do ŚDM stała się również peregrynacja symboli: krzyża i ikony Matki Bożej *Salus Populi Romani*. Była ona dla młodych okazją do głębszego zamyślenia nad sobą, stwarzała okazję do dłuższej modlitwy, mobilizowała do klękania u krtek konfesjonau, pomagając tym samym w bardziej owocnym przygotowaniu do spotkania młodych w Krakowie¹⁰.

Również przeżyte w Krakowie Światowe Dni Młodzieży stały się dla wielu duszpasterzy i katechetów okazją do tego, by lepiej poznać młodzież i poświęcić jej więcej czasu. Udowodniły, że człowiek, zwłaszcza młody, bardzo potrzebuje Ewangelii i jej głosicieli. Wspólnota Kościoła – jak nikt inny – może i powinna dawać dzisiejszemu człowiekowi trzy cenne dary: poczucie wspólnoty, żywe doświadczenie Boga i poważną wewnętrzną formację. Wobec powyższego nie sposób nie zauważyć, że Światowe Dni Młodzieży były dla Kościoła w Polsce i na świecie konkretnym dobrem duchowym. W pierwszej kolejności pomogły one młodym w odkryciu powszechności Kościoła. Młodzi katolicy, przybyli do Polski z najodleglejszych stron świata, pokazali swoim polskim rówieśnikom, że pod każdą szerokością geograficzną żyją ludzie, którzy tak samo wierzą, mają tę samą liturgię, spotykają na modlitwie tego samego Chrystusa – objawiającego prawdziwy sens życia. Ponadto Światowe Dni Młodzieży były także okazją do dostrzeżenia całego bogactwa form przeżywania wiary w różnych kulturach i językach (wystarczy wspomnieć ogromne zaangażowanie młodych w liturgii eucharystycznej czy przy prezentacji grup narodowych). Światowe Dni Młodzieży uświadomiły również, że – wbrew

⁹ O wymiarze formacyjnym ŚDM pisali szerzej m.in.: A. Kiciński, *Formacja młodzieży w nauczaniu Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski*, w: *Katechizować dzisiaj. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2004, s. 177–192; tenże, *Formacja społeczna młodych Polaków w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Katecheza w ujęciu Jana Pawła II*, red. J. Zimny, Sandomierz 2004, s. 125–135; tenże, *Młodzi nadzieją polskich rodzin w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Młodzież. Historia, teraźniejszość, przyszłość*, red. J. Zimny, Sandomierz 2004, s. 155–163; P. Mąkosa, *Światowe Dni Młodzieży w Krakowie – formacja i akcja?*, „Zeszyty Formacji Katechetów” (ZFK), 15(2015), nr 1, s. 21–30.

¹⁰ Zob. M. Szczodry, *Program formacyjny polskiej młodzieży w kontekście przygotowania do Światowych Dni Młodzieży Kraków 2016*, „Studia Paradyskie”, 26(2016), s. 219–238.

wszecobecnemu zeświecczeniu – wiara jest dzisiejszemu człowiekowi bardzo potrzebna, a przy tym nie jest ona tylko domeną ludzi starszych, ale że potrafi otworzyć serca rzeszy młodych.

O wartości Świątowych Dni Młodzieży przekonują także raporty badań uczestników tego wydarzenia, opracowane przez Narodowe Centrum Kultury i Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego¹¹. Z badań wynika jednoznacznie, że wyjątkowa była przede wszystkim skala omawianego wydarzenia – wzięły w nim udział osoby z blisko 200 krajów, a w Mszy Pośłania 31 lipca 2016 roku uczestniczyło przeszło 2,5 mln osób. Ponadto autorzy raportu pytali młodych o motywy uczestnictwa w Świątowych Dniach Młodzieży i oczekiwania z nim związane. Pośród najczęściej udzielanych odpowiedzi pojawiało się oczekiwanie doświadczenia obecności Boga (69%), chęć zobaczenia papieża (55%), poczucia jedności z ludźmi o tych samych wartościach (43%), chęć zawarcia nowych znajomości (17%)¹². Nader ciekawe wydają się być odpowiedzi na pytanie o źródło informacji o Świątowych Dniach Młodzieży i zachętę do udziału w tym wydarzeniu. Respondenci otrzymywali ją na ogół od znajomych (37%), w swoich wspólnotach parafialnych (27%) lub czerpali ją z sesji informacyjnych poświęconych Świątowym Dniom Młodzieży (7%)¹³. Pytani o korzyści udziału w Świątowych Dniach Młodzieży młodzi ludzie odpowiadali: będę miał bliższe relacje z Bogiem (68%), umocni się moje poczucie tożsamości katolickiej (63%), moja wiara i życie będą sobie bliższe (58%), spędzę miło czas (49%), nabiorę chęci do zaangażowania się w swojej parafii (16%)¹⁴.

W ramach przeprowadzonych badań ankietowych pytano młodych także o to, co im się podobało i co było szczególnie uciążliwe podczas Świątowych Dni Młodzieży w Krakowie? Do pozytywnych doświadczeń respondenci zaliczyli: bycie z rówieśnikami (97%), duma z bycia katolikiem (96%), czas spędzony z nowymi i starymi przyjaciółmi (94%), dobroć – Świątowe Dni Młodzieży wydobyły z ludzi to, co najlepsze (92%), poczucie obecności Boga (92%), bycie częścią dużej grupy młodych (92%), możliwość prowadzenia szczerych rozmów z rówieśnikami, otwartość (91%), Kraków i piękne pejzaże (86%). Do mankamentów

¹¹ Por. *Odbiór ŚDM i jego kulturowe konteksty. Raport z badania uczestników ŚDM Kraków 2016*, Warszawa 2016.

¹² Tamże, s. 8.

¹³ Tamże, s. 10.

¹⁴ Tamże, s. 12.

tego czasu zaliczono: źle zorganizowany transport (33%), opóźnienia, długie oczekiwanie na posiłki (30%), zbyt mało czasu na modlitwę (17%), nauczanie biskupów było nudne i oderwane od doświadczeń (4%), zbyt duża kontrola (1%)¹⁵.

W sondażu badani wskazywali wreszcie także, co było dla nich najważniejsze z punktu widzenia ich rozwoju duchowego. Za ważne z tej perspektywy uznano: Mszę Świętą na Błoniach pod przewodnictwem kardynała Stanisława Dziwisza (2,4%), katechezy z biskupami (9,6%), Drogę krzyżową na Błoniach (19,4), liturgię pojednania w Łagiewnikach (7,1%), Mszę Świętą Połania (32,3%)¹⁶.

Z przeprowadzonych badań ankietowych wyłania się konkretny obraz współczesnych młodych katolików: to ludzie szczerze szukający Boga i otwarci na Jego wezwanie, a jednocześnie spragnieni autentycznej relacji z drugim człowiekiem. Wielu spośród nich zdaje się szukać swojego miejsca w Kościele. Jednocześnie nie sposób pominąć milczeniem i tego, iż wychowani w gąszczu informacji i przyzwyczajeni do odpowiedniego standardu życiowego, są oni odbiorcami nader wymagającymi.

3. Duszpasterstwo i duszpasterze młodzieży po Światowych Dniach Młodzieży

Zaprezentowany obraz współczesnych młodych ludzi uświadamia nie tylko konieczność objęcia współczesnych młodych ludzi stałą pomocą duszpasterską, ale mobilizuje duszpasterzy do poszukiwania nowych sposobów oddziaływania na młodzież. Działania te mogą podjąć jedynie tacy duszpasterze, którzy nie tylko zechcą poświęcić młodym swój czas i siły, ale także dobrze poznają potrzeby i oczekiwania tej szczególnej grupy społecznej.

Wyrazistym wzorem współczesnego duszpasterza młodzieży może być niewątpliwie sam papież Franciszek. Z prowadzonych badań wy-

¹⁵ Tamże, s. 51–52.

¹⁶ Tamże, s. 53. Zob. też R. Seweryn, *Uczestnicy megawydarzenia – Światowych Dni Młodzieży*, http://www.dbc.wroc.pl/Content/37552/Seweryn_Uczestnicy_Megawydarzenia_Swiatowych_Dni_Mlodziezy_2017.pdf [1.12.2018]; *Światowe Dni Młodzieży w archidiecezji łódzkiej*, w: *Ruch turystyczny w Łodzi i województwie łódzkim w 2016 r.*, <http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/bitstream/handle/11089/24879/%C5%9AWIATOWE%20DNI%20M%C5%81ODZIE%20BBY.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [1.12.2018]; A. Zduniak, *Motywacje uczestnictwa w Światowych Dniach Młodzieży w Krakowie i jego wpływ na życie religijno-społeczne uczestników na przykładzie pielgrzymów z archidiecezji warmińskiej*, „*Studia Warmińskie*”, 54(2017), s. 185–203.

nika, że młodzież chętnie go słucha i powszechnie uznaje za autorytet (we Włoszech prawie 90% młodych ludzi twierdzi, że papież jest dla nich autorytetem: podziwiają go i chcą naśladować). Franciszek, podobnie jak Jan Paweł II, stawia młodym wiele wymagań, jednocześnie docenia wkład młodych w budowanie „nowego świata”; ostrzega młodych przed „sprzedawcami dymu” i „kanapami szczęścia”, oferowanymi przez kulturę konsumpcyjną, proponując w zamian drogę wymagającą poświęcenia i rezygnacji z egoistycznych dążeń i pragnień. Mimo dzielącej go z młodymi różnicy wieku stara się nawiązać z nimi bezpośredni kontakt: uśmiecha się, żartuje, mówi młodzieżowym językiem. Jednocześnie nieustannie daje młodym konkretne świadectwo, swoim życiem potwierdza to, co mówi. Jest ubogi, prostolinijny, wrażliwy na potrzebujących.

Papież Franciszek zdaje się również przyciągać młodzież kierowanym do niej słowem – głosi kerygmat, a więc najprostsze i najważniejsze prawdy chrześcijaństwa. W centrum jego przepowiadania jest miłość Boga do każdego, bez względu na to, kim jest i jaki jest. Nie kokietuje jednak młodzieży, ale stawia wysokie wymagania, dotykając przy tym ich problemów i wychodząc naprzeciw ich zainteresowaniom. Jednocześnie wskazuje konkretne sposoby zaangażowania, żeby zapał młodzieży skierować na właściwe i konkretne tory. Analizując treść papieskiego nauczania do młodych nie sposób nie zauważyć, że chociaż Franciszek mówi prawdę, także trudną prawdę o Kościele, jednocześnie zdaje się rozumieć to, o czym głośno mówią czy myślą młodzi Kościoła. Głosząc prawdę o świętości Kościoła i prawdę o wspólnotcie Kościoła, wyzwala w młodych szczególną troskę o dalszą odpowiedzialność za tę wspólnotę i ukazuje jej wartość w życiu chrześcijanina.

Analizując treść papieskiego nauczania do młodzieży oraz działania papieża Franciszka na rzecz młodych, warto spojrzeć nań w kategorii wzoru współczesnego duszpasterza. Nie sposób przy tym nie zauważyć, że może on inspirować duszpasterzy pracujących z młodymi na różnych kontynentach, w różnorodnej rzeczywistości społecznej, politycznej i ekonomicznej.

Duszpasterska posługa papieża wobec młodych powinna być dla współczesnych duszpasterzy w pierwszej kolejności zachętą do całkowitego poświęcenia się działalności ewangelizacyjnej. Sam papież nazywa pierwszy krok na tej drodze nawróceniem misyjnym: „Każdy jest wezwany do misyjnego nawrócenia” (EG, n. 30), do „wyjścia z własnej

wygody i zdobycia się na odwagę, by dotrzeć na wszystkie peryferia świata potrzebujące światła Ewangelii” (EG, n. 20). By uczynić ów krok, od duszpasterza wymaga się przede wszystkim wyjścia ze strefy własnego komfortu. Jeśli nie uczyni on z ewangelizacji sensu swojego życia, jeśli nie poświęci temu dziełu wszystkiego: swoich sił, czasu, a jeśli trzeba nawet własnych środków materialnych, jego działania pozostaną bezowocne (nie przyniosą żadnych efektów, ani nie spowodują wyraźnych zmian w życiu młodych). Proces ewangelizacji wymaga od ewangelizatora (także księdza) wyjścia poza siebie. To wychodzenie oznacza docieranie do innych, czyli bliskość. Miłość jest zawsze przekazywana, dąży do komunikacji, a nigdy do izolacji.

Drugim ważnym komponentem współczesnego duszpasterstwa młodzieży wydaje się być budowanie właściwych relacji z młodzieżą. Potrzeba ta wynika z faktu, iż żaden młody człowiek nie przyjmie niczego, choćby pięknej i dobrej prawdy, od tego, z kim pozostaje w konflikcie. Jeśli zatem duszpasterz wejdzie w konflikty z odbiorcami swojej posługi, nigdy nie będzie w stanie dotrzeć do nich z prawdą o potrzebie przemiany serca. Nie chodzi o to, żeby szukać taniej popularności, ale ważne jest wzbudzenie zaufania u młodych. Jeśli się to uda, jest szansa na to, że młodzi bardziej będą słuchać i owocniej przyjmować treść nauczania swoich duszpasterzy. „Normalność”, unikanie sztucznych barier, otwiera ludzkie serca. Prawdę tę w sposób szczególnie akcentuje także papież Franciszek, przypominając: „zamiast postrzegać nas jako ekspertów od apokaliptycznych diagnoz albo posepnych sędziów z upodobaniem doszukujących się wszelkich niebezpieczeństw lub dewiacji, byłoby dobrze, żeby nas odbierano jako radosnych zwiastunów wzniosłych propozycji, kustoszy dobra i piękna, jaśniejących w życiu wiernym Ewangelii” (EG, n. 168)¹⁷.

Innym, ważnym elementem, gwarantującym owocność posługi duszpasterskiej wśród młodych, wydaje się być odwaga duszpasterzy w udzielaniu odpowiedzi na młodzieńcze pytania. Aby było to możliwe, niejednokrotnie konieczne wydaje się bliższe poznanie języka młodych. Język ten niejednokrotnie różni się znacznie od tego, którym posługują się dorośli.

¹⁷ Zob. też M. Bronikowski, *Duszpasterze w oczach młodzieży: rekonesans socjologiczno-pastoralny*, WSP, 3(2006), s. 233–259; T. Kwaśniewski, *Dziesięć przykazań dobrego proboszcza*, <https://nto.pl/dziesiec-przykazan-dobrego-proboszcza/ar/4106809> [2.12.2018].

Poważny problem w procesie tworzenia właściwego wizerunku młodych jest także fakt, iż w debacie publicznej nader często podejmuje się próby narzucenia społeczeństwu fałszywego wizerunku młodych (jako zagrożonych, zagubionych, „straconych” i bezradnych). Często niewłaściwy jest także proponowany sposób rozwiązywania ich problemów (pod okiem dorosłych, z uwzględnieniem ich perspektywy, ich wyobrażeń o świecie i w zakresie przez nich uznanym za właściwy). Tymczasem młodzi zdają się lepiej wyczuwać świat, w którym żyją i z którym muszą sobie radzić, w którym muszą podejmować ważne dla własnej przyszłości decyzje. Chcą być odpowiedzialni i samodzielni. Potrafią stawić czoła własnym problemom i nowym wyzwaniom. Wielu tych, którzy wyjechali w poszukiwaniu pracy, w nowych miejscach poza granicami ojczyzny inicjowało życie grup parafialnych, modlitewnych i eucharystycznych, dając wspaniałe świadectwo swojej kościelnej tożsamości. Wobec powyższego młodzieży często potrzebne jest wsparcie i dobra rada doświadczonego duszpasterza, warto przy tym pamiętać, że nie może to być przekaz jednokierunkowy, oparty na „kondominium” starszych ze starszymi, którzy wiedzą lepiej, nie ufają młodym i boją się konfrontacji z ich punktem widzenia. Dziś to starsi powinni otworzyć się na młodych, bo grzech stereotypów i niewiedzy jest po ich stronie.

Podejmując pracę z młodzieżą duszpasterze muszą pamiętać także o tym, aby kierowane do młodych przesłanie było rzetelnym i autentycznym głoszeniem Dobrej Nowiny o zbawieniu. Szczególnie ważnym kluczem, który może otworzyć dziś drzwi do serc młodzieży, wydaje się być przy tym właściwy przekaz Ewangelii. Podstawowym błędem popełnianym na tej płaszczyźnie jest przedstawianie chrześcijaństwa tylko i wyłącznie jako zbioru nakazów i zakazów. Dodatkowo niechęć młodych może wzbudzać forma przekazu. Jak słusznie zauważa papież Franciszek: „Są chrześcijanie, którzy wydają się przyjmować klimat Wielkiego Postu bez Wielkanocy” (EG, n. 8). Można zatem jednoznacznie stwierdzić, że duszpasterz, który chce dziś dotrzeć do młodzieży, powinien żyć radością i głosić ją ludziom¹⁸.

Ważnym zadaniem dla współczesnego duszpasterstwa młodzieży wydaje się być także konieczność pomagania młodym w osobistym do-

¹⁸ P. Mąkosa, *Ewangelizacyjny wymiar katechezy*, w: *Katecheza w swoich podstawowych wymiarach*, red. J. Czerkawski, Kielce 2013, s. 169–178.

świadczeniu Boga w modlitwie i sakramentach. Realizacja wspomnianego zadania powinna w pierwszej kolejności sprowadzać się do tego, żeby umożliwić im doświadczenie Boga. Warto więc organizować adoracje Najświętszego Sakramentu, msze dla młodzieży i inne celebracje. Koniecznie trzeba przy tym zadbać o nastrój, oświetlenie, muzykę oraz odpowiednie śpiewy (powinny one poruszać serce i pomagać doświadczyć Boga). Niezbędne wydaje się także zadbanie o mistycyzm miejsca i mistycyzm przekazu.

Poważne wyzwanie dla współczesnego duszpasterstwa stanowi również fakt, iż wielu młodych dzisiaj traktuje Kościół jako instytucję usługodawczą. Parafia kojarzy im się z kartkami, zaświadczeniami i wieloma wymaganiami niemożliwymi do zrealizowania. Wobec powyższego konieczne jest dziś pokazywanie innego oblicza parafii. Chodzi o to, żeby młodzi ludzie doświadczyli w parafii prawdziwej wspólnoty, żeby czuli się tu akceptowani, żeby zostali włączeni w przygotowanie liturgii, w działalność charytatywną, w różne inne inicjatywy (parafia powinna stać się naturalną częścią ich życia). Szczególną szansą na zatrzymanie odpływu młodzieży ze wspólnoty Kościoła wydaje się być także dobrze przeżyte przygotowanie do bierzmowania. To właśnie podczas jego trwania młodzi, którzy często nie mają doświadczenia osobistej więzi z Bogiem, powinni nie tylko dostrzec Jego rolę i znaczenie w swoim codziennym życiu, ale także odkryć wartość Kościoła jako wspólnoty¹⁹.

Mając na względzie dobro młodych, warto dziś pomyśleć także o duszpasterskim wykorzystaniu inicjatyw podjętych podczas przygotowań do Światowych Dni Młodzieży w Krakowie²⁰. Są one szczególnie cenne także dlatego, że w znakomitej większości są to pomysły opracowane przez młodych, którzy uruchomili swoją „wyobraźnię miłosierdzia”.

Pierwszym z nich był projekt Młodzi Misjonarze Miłosierdzia. Jego założeniem było stworzenie sieci Młodych Misjonarzy Miłosierdzia w całej Polsce. Ich zadaniem miało być uczenie siebie i innych nowej wyobraźni miłosierdzia, by tym samym wspierać proces nieustannej przemiany otaczającej młodych rzeczywistości.

¹⁹ Zob. M. Winiarski, *Jaka katecheza w parafii przygotowująca do sakramentu bierzmowania*, w: *Katecheza w parafii*, red. M. Zając, Lublin 2016, s. 19–34.

²⁰ Por. A. Kiciński, *Światowe Dni Młodzieży laboratorium nowej ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja w nowej katechezie*, red. P. Mąkosa, Rzeszów 2013, s. 57–71.

Drugą ważną inicjatywą był „raban miłosierdzia”! Propozycja ta wypływa z faktu głębokiej refleksji młodych nad treścią nauczania papieża Franciszka, który zachęcał: „nie wypełniamy naszych ust ładnymi słowami o ubogich! Spotkajmy ich, spójrzmy im w oczy, wysłuchajmy ich”.

Kolejnym ważnym projektem realizowanym przez młodzież w ramach przygotowania do Światowych Dni Młodzieży był projekt „L4”. Głównym założeniem programu było, aby przy parafiach powstały grupy młodych opiekujących się systematycznie chorymi²¹.

Ciekawą propozycją skierowaną do młodych przez organizatorów Światowych Dni Młodzieży były także wspólnoty, które miałyby się nazywać „Mateusz 25”. Nazwa tych grup nie jest przypadkowa. Była ona zainspirowana fragmentem Ewangelii (Mt 25, 34): „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata!”. Jest to słowo, które papież zostawił jako główne przesłanie dla młodych ludzi i z którym ich posyła. Zawiera ono dobrze znane młodym, choćby z katechezy, uczynki miłosierne oraz zachętę do ich praktykowania²².

Pracując dziś w parafiach z młodymi i dla młodych warto zadbać także o to, aby nieustannie rozwijać dobro zapoczątkowane podczas przygotowań do Światowych Dni Młodzieży. Należy zatem zatroszczyć się w pierwszej kolejności o kontynuację systematycznych spotkań dla młodych w parafii. Konieczność ta zdaje się wynikać z tego, że młodzież potrzebuje najpierw rozmowy na tematy fundamentalne, dotyczące sensu życia, źródła szczęścia, istnienia Boga, wiarygodności chrześcijaństwa i Kościoła, a także podstawowych problemów moralnych. Zapraszając młodzież na spotkania formacyjne warto wykorzystać pierwszy w Polsce *Ewangelizacyjny Katechizm Młodych*²³. To katechizm, który odpowiada

²¹ Zob. S. Łabendowicz, *Wychowanie przez wolontariat w szkole i parafii*, ZFK, 17(2017), nr 4, s. 37–44; J. Wojtkun, *Wolontariat doświadczeniem wiary i bezinteresownej miłości*, ZFK, 17(2017), nr 4, s. 45–50.

²² O innych godnych uwagi propozycjach duszpasterskich dla młodzieży piszą m.in.: J. Kurosz, *Rekolekcje wielkopostne jako element duszpasterstwa młodzieży*, WSP, 9(2014), nr 2(23), s. 89–106; Ł. Nycz, *Jaką młodzież spotykamy na rekolekcjach organizowanych przez grupy, ruchy i stowarzyszenia religijne*, w: *Katecheza w parafii*, s. 220–224; A. Rayzacher-Majewska, *Z Dobrą Nowiną wśród „tweetów” i „lajków” – media społecznościowe wsparciem dla duszpasterstwa młodzieży*, WSP, 9(2014), nr 2(23), s. 107–120.

²³ P. Mąkosza, *Największa jest Miłość. Ewangelizacyjny Katechizm Młodych*, Lublin 2015; zob. też: J. Borowicz, *Katechizm „Największa jest miłość” narzędziem ewangelizacji młodzieży szkół ponadgimnazjalnych*, ZFK, 17(2017), nr 1, s. 112–114.

na najważniejsze pytania młodzieży. Piękna jest także forma oraz grafika dostosowana do młodych ludzi. Każda część katechizmu rozpoczyna się od listu młodego człowieka, który bez ogródek prosi o odpowiedź na nurtujące go problemy. Wśród nich są następujące: Czy Bóg istnieje? Czy Chrystus naprawdę zmartwychwstał? Czy Kościół jest jeszcze potrzebny? Dlaczego na świecie jest tyle zła? Czy szatan i piekło istnieją? Czy Kościół jest wrogiem seksu? Co będzie po śmierci? Kiedy będzie koniec świata? Po przedstawieniu problemu w formie listu następuje próba odpowiedzi na poruszone kwestie. *Katechizm* nie zawiera jednak obszernych, teologicznych wywodów, ale odpowiada na młodzieńcze pytania w sposób bardzo przystępny i syntetyczny. *Ewangelizacyjny Katechizm Młodych* został pomyślany jako prezent dla młodzieży z różnych okazji, szczególnie jako pamiątka przyjęcia sakramentu bierzmowania, prezent z okazji 18-tych urodzin itp., dzięki czemu ma on szansę przy różnych okazjach trafić w ręce młodych. Równolegle, zostały przygotowane konspekty zamieszczone na stronie www.kulkat.pl. Wspomniane pomoce mogą stanowić inspirację dla pracujących z grupami w różnym wieku i w różnych środowiskach.

* * *

Światowe Dni Młodzieży bez wątpienia stały się sukcesem na skalę międzynarodową. Szacuje się, że było w nie zaangażowanych tylko około 3% Polaków w wieku od 16 do 30 lat. Wielu twierdzi jednak, że mimo nakładu sił i środków w wielu parafiach były one jedynie wydarzeniem o charakterze „akcji duszpasterskiej”, a wielu duszpasterzy przepało ten czas, licząc jedynie na to, że Światowe Dni Młodzieży samoczynnie staną się okazją do wielkiego obudzenia duszpasterskiego i pozwolą bez żadnego zaangażowania duszpasterskiego na obudzenie życia religijnego młodych. W wielu środowiskach Światowe Dni Młodzieży zainspirowały również do stawiania pytań o to, jak roztropnie wykorzystać dobro, jakie zrodziło się w ramach przygotowania i realizacji tego ważnego wydarzenia. Myślenie o tym, że nastąpi samoczynne dojrzewanie owoców tych dni, wydaje się być jedynie mało realistycznym życzeniem. Wszak Światowe Dni Młodzieży to przede wszystkim wydarzenie akcyjne (choć dobrze przygotowane). Jako Polacy świetnie czujemy się w tego typu projektach; mamy w genach tę akcyjność: trudniej przychodzi nam praca „pozytywistyczna”, od podstaw. Owa akcyjność jest piętą achillesową duszpasterstwa, dlatego warto nieustannie pytać o to, jak w kolejnych

latach pomnażać dobro powstałe podczas Światowych Dni Młodzieży w Krakowie.

Podczas Mszy Rozesłania papież Franciszek prosił młodych: „Nie zatrzymujcie się na powierzchni rzeczy i nie ufajcie światowym liturgiom pozorów, «makijaży» duszy. Dobrze zainstalujcie połączenie bardziej stabilne, serce, które niestrudzenie widzi i przekazuje dobro. [...] Moglibyśmy powiedzieć, że Światowy Dzień Młodzieży rozpoczyna się dziś i trwać będzie jutro, w domu, bo od teraz to tam Jezus chce ciebie spotykać. Pan [...] chce przyjść do twego domu, być obecnym w twoim codziennym życiu: w nauce, studiach i pierwszych latach pracy, przyjaźniach i uczuciach, planach i marzeniach. [...] Jakże bardzo ufa, że pośród wszystkich codziennych kontaktów i czatów na pierwszym miejscu będzie złota nić modlitwy! Jakże bardzo pragnie, [...] aby Jego Ewangelia stała się twoją i była twoim «nawigatorem» na drogach życia. [...] Zaufajcie pamięci Boga. Jego pamięć nie jest «twardym dyskiem», który rejestruje i zapisuje wszystkie nasze dane, ale czułym współczującym sercem, które cieszy się trwale usuwając wszelkie nasze ślady zła. [...] W milczeniu wspominajmy to spotkanie, podtrzymujmy pamięć obecności Boga i Jego Słowa, rozbudzajmy w sobie głos Jezusa, który wzywa nas po imieniu”²⁴.

Przedstawiona propozycja nie jest łatwa, dlatego warto pamiętać, że „nikt nie może podjąć walki, jeśli nie wierzy w zwycięstwo. Kto zaczyna bez ufności, stracił wcześniej połowę bitwy i zakopuje własne talenty. Nawet z bolesną świadomością własnej kruchości trzeba kroczyć naprzód i nie poddawać się oraz przypominać sobie to, co Pan powiedział do św. Pawła: «Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali» (2Kor 12, 9)” (EG, n. 85).

STRESZCZENIE

Przeżywane w Krakowie Światowe Dni Młodzieży, Jubileusz Miłosierdzia oraz 1050. rocznica chrztu Polski były bez wątpienia najważniejszymi wydarzeniami religijnymi ostatniej dekady i stanowiły dla Kościoła szansę rozbudzenia duszpasterstwa młodych Polaków. Celem niniejszego opracowania jest ukazanie Światowych Dni Młodzieży jako swoistego fundamentu dla współczesnego duszpasterstwa młodzieży. Aby osiągnąć zamierzony cel, niezbędne wydawało się opisanie najpierw samych

²⁴ Franciszek, pap., *Homilia wygłoszona w Brzegach, podczas Mszy Św. na zakończenie Światowych Dni Młodzieży 31 lipca 2016 roku*, <http://archive.krakow2016.com/przemowienie-papieza-franciszka-z-brzegow.html> [3.12.2018].

uczestników wspomnianego wydarzenia duszpasterskiego. W następnej kolejności przyjrano się młodym ludziom uczestniczącym w Światowych Dniach Młodzieży, a następnie wskazano nowe formy docierania do młodych przy jednoczesnym uwzględnieniu inicjatyw podejmowanych w ramach przygotowań do Światowych Dni Młodzieży w Krakowie.

Słowa kluczowe: duszpasterstwo, katecheza, Kościół, młodzież, Światowe Dni Młodzieży.

SUMMARY

The World Youth Day celebrated in Krakow, the Jubilee of Mercy and the 1050th anniversary of the baptism of Poland were undoubtedly the most important religious events of the last decade. These events were a chance for the Church to awaken the pastoral care of young Poles. The aim of this study is to show the World Youth Day as a kind of foundation for contemporary youth pastoral care. To achieve the intended goal, it seemed necessary to describe the participants of this pastoral event first and foremost. Next, a closer look at young people participating in the World Youth Day was taken, and then new forms of reaching young people were pointed considering the initiatives undertaken as part of preparations for the World Youth Day in Krakow.

Key words: pastoral care, catechesis, Church, youth, World Youth Day.

BIBLIOGRAFIA

- Franciszek, pap., *List [...] do młodych przed Synodem*, <https://episkopat.pl/tekst-listu-ojca-swietego-franciszka-do-mlodych-przed-synodem/> [30.11.2018].
- Franciszek, pap. *Homilia wygłoszona w Brzegach podczas Mszy św. na zakończenie Światowych Dni Młodzieży 31 lipca 2016 roku*, <http://archive.krakow2016.com/przemowienie-papieza-franciszka-z-brzegow.html> [3.12.2018].
- Borowicz J., *Katechizm „Największa jest miłość” narzędziem ewangelizacji młodzieży szkół ponadgimnazjalnych*, „Zeszyty Formacji Katechetów”, 17(2017), nr 1, s. 108–114.
- Bronikowski M., *Duszpasterze w oczach młodzieży. Rekonesans socjologiczno-pastoralny*, „Warszawskie Studia Pastoralne”, 3(2006), s. 233–259.
- Hysa B., *Zarządzanie różnorodnością pokoleniową*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej”, z. 97(2016), s. 385–398.
- Kiciński A., *Formacja młodzieży w nauczaniu Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski*, w: *Katechizować dzisiaj. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2004, s. 177–197.
- Kiciński A., *Formacja społeczna młodych Polaków w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Katecheza w ujęciu Jana Pawła II*, red. J. Zimny, Sandomierz 2004, s. 125–135.

- Kiciński A., *Młodzi nadzieją polskich rodzin w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Młodzież. Historia, terażniejszość, przyszłość*, red. J. Zimny. Sandomierz 2004, s. 155–163.
- Kiciński A., *Światowe Dni Młodzieży laboratorium nowej ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja w nowej katechezie*, red. P. Mąkosa, Rzeszów 2013, s. 57–71.
- Kulpaczyński S., *Psychologia rozwojowo-wychowawcza nie tylko dla katechetów*, Lublin 2009.
- Kurosz J., *Rekolekcje wielkopostne jako element duszpasterstwa młodzieży*, „Warszawskie Studia Pastoralne”, 9(2014), nr 2(23), s. 89–106.
- Kwaśniewski T., *Dziesięć przykazań dobrego proboszcza*, <https://nto.pl/dziesiec-przykazan-dobrego-proboszcza/ar/4106809> [2.12.2018].
- Łabendowicz S., *Wychowanie przez wolontariat w szkole i parafii*, „Zeszyty Formacji Katechetów”, 17(2017), nr 4, s. 37–44.
- Mąkosa P., *Ewangelizacyjny wymiar katechezy*, w: *Katecheza w swoich podstawowych wymiarach*, red. J. Czerkawski, Kielce 2013, s. 169–178.
- Mąkosa P., *Największa jest Miłość. Ewangelizacyjny Katechizm Młodych*, Lublin 2015.
- Mąkosa P., *Światowe Dni Młodzieży w Krakowie – formacja i akcja*, „Zeszyty Formacji Katechetów”, 15(2015), nr 1, s. 21–30.
- Nycz Ł., *Jaką młodzież spotykamy na rekolekcjach organizowanych przez grupy, ruchy i stowarzyszenia religijne*, w: *Katecheza w parafii*, red. M. Zając, Lublin 2016, s. 220–224.
- O co młodzi pytali papieża i ojców synodalnych?*, <https://ekai.pl/o-co-mlodzi-zapytali-papieza-i-ojcow-synodalnych/> [30.11.2018].
- Odbiór ŚDM i jego kulturowe konteksty. Raport z badania uczestników ŚDM Kraków 2016*, Warszawa 2016.
- Pierozek W., *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii a duszpasterstwo młodzieży*, „Seminare”, 20(2004), s. 181–194.
- Rayzacher-Majewska A., *Z Dobrą Nowiną wśród „tweetów” i „lajków” – media społecznościowe wsparciem dla duszpasterstwa młodzieży*, „Warszawskie Studia Pastoralne”, 9(2014), nr 2(23), s. 107–120.
- Seweryn R., *Uczestnicy megawydarzenia – Świątowych Dni Młodzieży*, http://www.dbc.wroc.pl/Content/37552/Seweryn_Uczestnicy_Megawydarzenia_Swiatowych_Dni_Mlodziezy_2017.pdf [1.12.2018].
- Szczodry M., *Program formacyjny polskiej młodzieży w kontekście przygotowania do Świątowych Dni Młodzieży Kraków 2016*, „Studia Paradayskie”, 26(2016), s. 219–238.
- Światowe Dni Młodzieży w archidiecezji łódzkiej*, w: *Ruch turystyczny w Łodzi i województwie łódzkim w 2016 r.*, <http://dspace.uni.lodz.pl:8080/xmlui/bitstream/handle/11089/24879/%C5%9AWIATOWE%20DNI%20M%C5%81ODZIE-%C5%BBY.pdf?sequence=1&isAllowed=y> [1.12.2018].
- Święś K., *Obraz współczesnej młodzieży w Polsce*, „Warszawskie Studia Pastoralne”, 9(2014), nr 2(23), s. 33–54.

- Tapscott D., *Cyfrowa dorosłość. Jak pokolenie sieci zmienia nasz świat*, Warszawa 2010.
- Winiarski M., *Jaka katecheza w parafii przygotowująca do sakramentu bierzmowania*, w: *Katecheza w parafii*, red. M. Zając, Lublin 2016, s. 19–34.
- Wojtkun J., *Wolontariat doświadczeniem wiary i bezinteresownej miłości*, „Zeszyty Formacji Katechetów”, 17(2017), nr 4, s. 45–50.
- Zazzo B., *Oblicza młodości. Psychologia różnicowa wieku dorastania*, Warszawa 1972.
- Zduniak A., *Motywacje uczestnictwa w Światowych Dniach Młodzieży w Krakowie i jego wpływ na życie religijno-społeczne uczestników na przykładzie pielgrzymów z archidiecezji warmińskiej*, „Studia Warmińskie”, 54(2017), s. 185–203.

KS. JACEK BUTA

NASTOLATEK JAKO ADRESAT PRZEKAZU TREŚCI WIARY NA LEKCJI RELIGII W SZKOLE PONADPODSTAWOWEJ

W psychologii religii istnieje zgodność co do tego, że człowiek jest istotą duchową od samego początku swego istnienia, a tym samym posiada potencjalne możliwości rozwoju religijnego. W ujęciu filozoficznym i teologicznym wyjątkowość osoby ludzkiej polega m.in. na tym, że została ona obdarzona intuicją Boga, czyli pragnieniem, by poznać swego Stwórcę¹. Mimo że sama idea Boga nie jest wrodzona, lecz podobnie jak inne pojęcia ma podłoże empiryczne i stopniowo formuje się w umyśle, to trzeba zaznaczyć, iż obrazy Boga największych religii monoteistycznych nie rodzą się z wyobraźni, ale z Objawienia. Dla chrześcijan zatem podstawowym źródłem Bożego obrazu jest Biblia i Tradycja Kościoła. Wiedza religijna jednak nie przychodzi do człowieka sama, zaś jej oddziaływanie zależne jest od sposobu przekazu. To, jaki poziom dojrzałości duchowo-religijnej osiąga człowiek wkraczający w dorosłe życie, w bardzo dużym stopniu wiąże się ze środowiskiem, z którego się wywodzi. Poznawanie i przyswojenie treści Bożego objawienia odgrywa zatem podstawową rolę w procesie religijnego rozwoju, który w znacznym stopniu powinien opierać się na wiedzy przekazywanej w ramach lekcji religii prowadzonych w szkole.

Na wstępie tego artykułu trzeba zaznaczyć, że określenie nastolatkami wyodrębnionej grupy społecznej jest nazwą bardzo ogólną. Powszechnie

KS. JACEK BUTA – dr teologii; studia specjalistyczne w zakresie katechetyki, wicedyrektor wydziału katechetycznego Kurii Diecezjalnej Włocławskiej, nauczyciel religii w Zespole Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku, wykładowca katechetyki na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie – Sekcja św. Jana Chrzciciela. Studium Teologii w Koninie.

¹ Więcej na ten temat zob. W. Granat, *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007, s. 114–117.

przyjmuje się, że dotyczy ona młodzieży, która nie osiągnęła jeszcze wieku pełnoletności. W społeczeństwie polskim za nastolatków zwykle się zatem uważać uczniów szkół gimnazjalnych i średnich, czyli osoby w wieku od 13 do 18 roku życia. W literaturze pedagogicznej wobec tej grupy stosuje się także nazwę młodzieży². Scharakteryzowanie okresu dorastania jest trudne, gdyż zmiany zachodzące w młodych ludziach są zróżnicowane (zależnie od dyspozycji indywidualnych każdego człowieka), dokonują się na wielu płaszczyznach, a ponadto młodzież dorasta w różnych kulturowo środowiskach. Badania socjologiczne i pedagogiczne, choć dostarczają wartościowych opisów i wniosków, obciążone są uogólnieniami.

Niniejszy artykuł ma na celu przedstawienie sytuacji i kondycji psychoduchowej nastolatków jako odbiorców wiedzy religijnej w jej szkolnym kontekście oraz ukazanie wynikających z tego wniosków dla pracy katechetów, zwłaszcza w zakresie przekazu obrazu Boga zawartego w Piśmie Świętym i Katechizmie Kościoła.

1. Rozwój religijny młodzieży i jego zagrożenia

Młodość jest okresem wchodzenia w odpowiedzialne życie, czasem decyzji oraz dynamicznych przemian psycho-społecznych. Wśród psychologów i pedagogów nie ma pełnej zgodności co do ustalenia granic i nazw jej poszczególnych etapów rozwojowych. Wiek kończący naukę w szkole podstawowej lub nauki w gimnazjach (obecnie likwidowanych w polskim systemie szkolnictwa), tj. 13/14 rok życia, można przyjmować za dolną granicę tego okresu. Zakończenie zaś, czyli granicę górną opisywanego okresu, stanowiłby 21 rok życia, co w edukacji oznacza najczęściej czas studiów.

W wymiarze psychologicznym młodość charakteryzuje intensywne odkrywanie i kształtowanie własnej tożsamości. Na tym etapie życia człowiek podświadomie poszukuje odpowiedzi na pytania: kim jest? oraz kim chciałby być? Odpowiedzi otrzymuje na wielu płaszczyznach podejmowanych form aktywności i poprzez utrzymywane oraz budowane relacje z otoczeniem. W wymiarze duchowym młodość jest albo pogłębieniem, albo zerwaniem więzi z Bogiem.

Tradycyjnie przyjmowany podział funkcjonowania psychiki człowieka wyróżnia trzy wzajemnie powiązane ze sobą sfery: poznanie (komponenty

² I. Obuchowska, *Adolescencja*, w: *Psychologia rozwoju życia człowieka. Charakterystyka okresów życia*, red. B. Harwas-Napierała, J. Trempała, t. 2, Warszawa 2002, s. 163.

poznawczo-informująco-orientujące); ustosunkowanie (komponenty emocjonalno-motywacyjne) i działanie (komponenty decyzyjno-ekspresyjno-wykonawcze). Przyporządkowane im zostały trzy dziedziny religijności: świadomość religijna, uczucia religijne, decyzje i praktyki religijne. W końcowej fazie rozwojowej nastolatków (15–18 lat), a także we wczesnej dorosłości (18–25), religijność staje się sferą głęboko osobistą. Prace psychologów podają również, że kształtowanie się religijności człowieka uwarunkowane jest szeregiem czynników. Jako najważniejsze z nich wymienia się: dziedziczenie i dojrzewanie, jako cechy osobowościowe jednostki, czynniki społeczno-kulturowe (zwłaszcza postawa rodziców wobec dzieci, a także innych osób tworzących rodzinę, jako naturalne środowisko dla dorastającego), oraz aktywność własną, czyli twórczą adaptację, polegającą na dostosowaniu i przeorganizowaniu przejętych schematów myślenia i zachowań do własnego życia. W rozwoju religijnym trudno jest wyselekcjonować to, co jednostka osiągnęła sama, dzięki aktywności własnej, i to, co zostało jej przekazane przez wychowanie i środowisko³.

W dziedzinie świadomości religijnej można zauważyć nasilające się wraz z wiekiem tendencje młodzieży w kierunku autonomii intelektualnej. Dorastająca jednostka poddaje wszystko weryfikacji, krytycznej rewizji, w wyniku której albo akceptuje treści religijne i uznaje je za własne, albo je odrzuca. W idei Boga dominują treści osobowościowe. Boga pojmuje się jako kogoś, kto jest jednocześnie Stwórcą, Panem i Ojcem, a także Przyjacielem. Około 14–15 roku życia, dzięki zdolności abstrakcyjnego myślenia, następuje ważny moment umysłowego rozróżnienia obiektywnych i subiektywnych atrybutów Boga, składających się na Jego obraz. Z tego powodu okres życia religijnego pomiędzy 13 a 16 rokiem życia nazwany został czasem kształtowania się religijności autonomicznej. Nastolatek w relacji z Bogiem ceni sobie zrozumienie, postrzegając je jako ważny przymiot osoby Boga. Badania wykazują, że młodzież w wieku od 13 do 17 lat pełna jest sympatii do osoby Chrystusa, który oddaje życie w imię przyjaźni z człowiekiem. Młodzi ludzie zdają sobie sprawę z tego, że taka relacja wiąże się z wypełnieniem Jego nauki, co wymaga przebudowywania własnych schematów myślenia i postępowania. Przeżywając wiek dorastania człowiek w sposób na-

³ J. Król, *Postawy rodzicielskie, poziom samoakceptacji a pojęcie Boga. Studium psychologiczne*, Lublin 1989, s. 185.

turalny otwiera się na relację z Bogiem, który staje się powiernikiem w wewnętrznym monologu. Jednocześnie krytyczne poszukiwanie sensu życia zmusza, by na nowo rozważył on wpojone w dzieciństwie przekonania religijne.

Badając rozwój religijny młodzieży, S. Kulpaczyński wyróżnił w nim trzy stadia: interioryzację, absolutyzację i socjalizację⁴.

Punktem wyjściowym dla interioryzacji jest system przekonań religijnych, przekazanych przez środowisko rodzinne i kościelne w okresie dzieciństwa. Interioryzacja polega na świadomym i dobrowolnym przyjęciu wartości religijnych i moralnych, by nie stanowiły one dla człowieka tworu abstrakcyjnego i zapożyczonego, który tylko w jakimś stopniu daje odpowiedzi na stawiane pytania o to, co w życiu jest najistotniejsze. Interioryzacja w wieku gimnazjalnym (13–16 lat) jest jeszcze niepełna (a w przypadku wielu uczniów dopiero rozpoczęta), to znaczy przekonania religijne, które nastolatek uważa za własne, są często niepełne, zapożyczone z nowych źródeł, a widzenie spraw dotyczących religijności często bywa stereotypowe, uproszczone i niezujące wyjątków⁵.

Drugie stadium, nazwane absolutyzacją, polega na tym, iż zinterioryzowane przekonania, normy i wartości zostają uporządkowane we właściwej hierarchii. Dopiero wówczas postępowanie człowieka nabiera właściwego ukierunkowania, staje się życiem zgodnym z wolą Boga. Jeżeli w okresie adolescencji proces absolutyzacji wartości religijnych zostanie z jakichś powodów zakłócony, to istnieje duże prawdopodobieństwo, że w dorosłym życiu wartości te będą miały dla człowieka jedynie drugorzędne znaczenie. Marginalizacja wartości religijnych

⁴ S. Kulpaczyński, *Psychologia rozwojowo-wychowawcza nie tylko dla katechetów*, Lublin 2009, s. 198.

⁵ P. Mąkosa wymienia cztery kluczowe czynniki w przebiegu interioryzacji: 1) Rozwinięte myślenie abstrakcyjne – konieczne dla zrozumienia i wydobywania głębszego sensu zawartego w prawdach i zasadach religijnych. 2) Autonomię w kontaktach interpersonalnych – pozwalającą nie tylko na ukształtowanie własnej relacji z Bogiem niezależnie od opinii innych osób, ale także na zrozumienie samej istoty religii, która jest relacją i domaga się osobistej odpowiedzi. 3) Odpowiedni poziom rozwoju emocjonalnego – czyli zdolność panowania nad własnym postępowaniem. Rozbieżność rozwoju intelektualnego i emocjonalnego zawsze utrudnia i opóźnia proces interioryzacji. 4) Formację religijną – dostarczającą odpowiednich treści i form zachowań religijnych, które są interioryzowane, uzupełniając braki w przekazanej w dzieciństwie wiedzy, korygując błędy w przyjętych do tej pory treściach wiary, ukazując egzystencjalne ukierunkowanie prawd religijnych. – P. Mąkosa, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce. Stan aktualny i perspektywy rozwoju*, Lublin 2009, s. 113.

oznacza przyjęcie i podporządkowanie się innej hierarchii wartości, bardzo często ustalonej sytuacyjnie przez trendy postmodernistycznego społeczeństwa⁶.

Ostatnim stadium rozwoju religijności w okresie dorastania jest socjalizacja. Polega ona na przyjęciu szerszej perspektywy interpersonalnej. Młody człowiek rozumie, do jakiej wspólnoty przynależy, wie, jak powinien żyć zgodnie z normami i wartościami w niej obowiązującymi oraz jaka jest jego rola w tejże grupie⁷. W ten sposób odkrywa siebie poprzez odniesienie do innych ludzi, stanowiących wspólnotę religijną. Ponadto wspólnota jest miejscem wtajemniczenia i doświadczenia autentyczności wiary. Młodzież uczy się w niej akceptować siebie i przeżywać swoje odniesienie do Boga w szerszym kontekście Kościoła. Wspólnota jest także ważnym elementem kompensującym braki w dotychczasowym rozwoju religijnym⁸.

Wszystkie te stadia rozwoju religijnego powinny wystąpić na etapie edukacji między 13 a 17 rokiem życia, jednak ich przebieg w okresie dojrzewania jest niepełny i kończy się dużo później, bo dopiero we wczesnej dorosłości. Jest on zawsze indywidualny, nierównomierny, uzależniony od czynników wewnętrznych i zewnętrznych. Do tych pierwszych zaliczane są głównie płeć i psychika. Rozwój religijny dziewcząt wiąże się w dużej mierze z rozwojem uczuć, kompetencji społecznych oraz językowych, dlatego ich religijność jest znacznie żywsza niż chłopców i ma przełożenie na codzienne życie, a stosunek do Boga przyjmuje charakter bardziej uczuciowy. Z kolei religijność chłopców jest powiązana z rozwojem poznawczym, dlatego religię traktują oni w kategoriach logiki i konkretnych reguł oraz domagają się rozumowych uzasadnień dla swojej wiary⁹. Czynniki zewnętrzne, wpływające na rozwój religijności dorastającego człowieka, to: grupy rówieśnicze, pochodzenie i status społeczno-zawodowy rodziców (wyższy poziom religijności cechuje młodzież wychowywaną w małych aglomeracjach i o niższym wykształceniu rodziców) oraz media¹⁰. Sama młodzież, mówiąc o źródłach swojej wiary, wymienia najczęściej: tradycję i wychowanie w rodzinie, osobiste

⁶ Tamże, s. 114.

⁷ Kułpaczyński, *Psychologia rozwojowo-wychowawcza*, s. 206–207.

⁸ Mąkosa, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce*, s. 117.

⁹ M. Piątek, *Płeć a rozwój religijności*, Tarnobrzeg 2008, s. 185.

¹⁰ J. Mariański, *Religijność młodzieży polskiej w procesie przemian*, ZN KUL, 53(2010), nr 2, s. 39–61.

przemyslenia i przekonania, uczęszczanie do kościoła oraz wpływ księży i katechetów¹¹.

Wątpliwości religijne nastolatka potęguje typowa dla tego wieku niestabilność emocjonalna, co przekłada się na niestałość religijną. Wątpliwości te mogą przybierać różne formy w zależności od źródła, z którego wypływają, co może prowadzić do pierwszego poważnego kryzysu religijnego w życiu człowieka¹². Wśród najczęstszych źródeł powstawania wątpliwości religijnych w okresie dorastania wymienia się: niedostateczną wiedzę religijną, poczucie winy, przekaz mass mediów lansujących ideologię niechętną religii, a także obserwację społeczeństwa, które neguje wartości moralne i etyczne, oraz zetknięcie się z wyznawcami innych religii lub sekt¹³. Wątpliwości dorastającej młodzieży mogą zatem dotyczyć natury intelektualnej bądź moralnej. Pierwsze z nich mają charakter teoretycznej dyskusji, przeciwstawiania argumentów, szukania uzasadnień, a wynikają z konfrontacji osiągniętej wiedzy z pewnymi twierdzeniami religijnymi. Z kolei z drugimi mamy do czynienia, gdy młodzi ludzie odczuwają wyrzuty sumienia z powodu niezgodności własnego postępowania z wymogami religijnymi¹⁴.

Przeżywane trudności religijne wzmocnione są przez pojawiający się około 14–16 roku życia idealizm młodzieńczy. Przyjmuje on różne formy, wpływając na sposób postrzegania rzeczywistości adolescenta. Poszukując wzorców, nastolatek kieruje się krytycyzmem i wymaganiem autentyzmu wobec dorosłych. Z łatwością neguje proponowane mu idee, wykazuje sprzeczności między teorią a codziennością, kwestionuje autorytety. Krytycznie ocenia osoby, które dotychczas były oparciem jego religijności, tj. rodziców, nauczycieli i instytucję Kościoła. Poddaje także weryfikacji wartości i zasady życia religijnego wpojone przez ro-

¹¹ S.H. Zaręba, *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988–1998)*, Warszawa 2003, s. 82.

¹² R. Murawski uważa, że gruntowna przemiana religijności wieku dorastania, choć często nosi znamiona kryzysu, w sensie ścisłym nie może być uznawana za kryzys religijny. Jest ona etapem rozwojowym i polega na koniecznej z punktu widzenia dojrzałości wiary rewizji dotychczasowej formy religijności i dostosowaniu jej do nowej rzeczywistości adolescenta. Większość badaczy opisujących wątpliwości religijne młodzieży używa jednak wobec nich określenia – kryzys. – R. Murawski, *Rozwój religijny*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, red. R. Murawski, Warszawa 1989, s. 85.

¹³ Tenże, *Katecheza a religijne wątpliwości dorastającej młodzieży*, w: *Dzisiejszy katechizowany. Stan aktualny i wyzwania*, red. J. Stala, Kraków 2002, s. 95–105.

¹⁴ Mąkosza, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce*, s. 110.

dziców i wychowawców. Idealizm zatem, przeżywany w formie potrzeby poznania idealnego katechety czy kapłana, połączony z krytycyzmem, może być dla młodych ludzi przyczyną rozczarowań utrudniających religijny rozwój.

Według C. Walesy istnieje także odmiana tzw. idealizmu romantycznego, związana z postrzeganiem świata przez gimnazjalistów. Polega ona na dążeniu do niezwykle, silnie nacechowanych emocjami przeżyć czy przedsięwzięć religijnych (np. pragnienie pojechania na misję, do miejsc nieznanymi i niebezpiecznymi). Propozycja religijności, która nie uwzględnia tej potrzeby nastolatków, może być powodem poszukiwania wiary w innych wyznaniach czy religiach¹⁵. Sfera uczuć bowiem stanowi w tym okresie życia bardzo ważny element religijności, na co nakłada się dodatkowo ciągle poszukiwanie nowych przeżyć i doznań, będące charakterystyczną cechą współczesnej młodzieży. Pozytywną stroną młodzieńczego idealizmu i emocjonalności jest to, że odpowiednio prowadzeni i inspirowani młodzi ludzie potrafią bardzo angażować się w życie religijne, intensywnie przeżywać wiarę i z pasją pogłębiać wiedzę teologiczną. Negatywny aspekt wiąże się z łatwością popadania przez młodego człowieka w stany zniechęcenia, zwłaszcza w sytuacjach trudnych, którym nie może lub nie potrafi sprostać¹⁶.

W XXI w. nie do pominięcia jest również ogromny wpływ mediów elektronicznych na kształtowanie się osobowości i mentalności młodzieży. Dostęp, jaki posiada nastolatek do tego, by funkcjonować w cyfrowym świecie, niesie ze sobą ogromne możliwości i zagrożenia. A. Lepa podkreśla trzy podstawowe funkcje mass mediów: informacyjną, rozrywkową i wychowawczą¹⁷. Właściwie używane media stanowią szansę dla rozwoju osobowościowego w zakresie pogłębienia zainteresowań, umiejętności wyboru, komunikacji społecznej i szerokiej wiedzy na temat współczesnego świata. Są również przestrzenią dla zastosowania innowacyjnych metod nauczania. Nadzorowane przez rodziców i wychowawców, mogą pomóc w wykształceniu i dojrzewaniu emocjonalnym młodego człowieka. Natomiast ryzyko niewłaściwego wykorzystywania technologii mediów elektronicznych manifestują następujące proble-

¹⁵ C. Walesa, *Kształtowanie się religijności u młodzieży*, w: *Katechizować dzisiaj. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2004, s. 159.

¹⁶ Mąkosa, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce*, s. 117.

¹⁷ A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 2003, s. 46.

my: marnotrawstwo czasu, oderwanie od rzeczywistości i sfrustrowanie realnym światem, zubożenie relacji, słabsze rozeznawanie życiowych celów i ideałów¹⁸.

Zdaniem B. Drażkowskiej współcześni gimnazjaliści i licealiści to: „pokolenie nastawione na stałe odbieranie pobudzających bodźców, bardzo ambitne, niepotrafiące egzystować poza strumieniem informacji, który jednocześnie męczy je, a z drugiej strony pociąga. Jest to swoistego rodzaju twór wyrosły w cyberprzestrzeni, bez której nie jest w stanie poprawnie funkcjonować”. Badaczka zauważa wiążący się z tym problem, jaki dla wielu młodych ludzi stanowi tradycyjna książka czy podręcznik. Dorastają oni bowiem w kulturze nieustannie zmieniających się obrazków, przyzwyczajeni do natychmiastowego odnajdywania często bardzo pobieżnych informacji w internecie. Ponadto należy zauważyć, że media stały się również czynnikiem, który w coraz większym stopniu kształtuje kulturę języka młodego pokolenia, zarówno w mowie, jak i w piśmie. Silny wpływ kultury medialnej (zwłaszcza internetu) na język niesie ze sobą ryzyko spłylenia znaczenia niektórych słów¹⁹.

Dla duchowego rozwoju młodego człowieka szczególne niebezpieczeństwo związane z alienacją w rzeczywistości wirtualnej dotyczy zaburzenia równowagi między światem wyobraźni a światem wiary. Cała komputerowa rzeczywistość dostarcza bowiem swoim odbiorcom wrażenia, że świat wirtualny jest w pewien sposób światem *quasi* realnym wytworzonym w umyśle człowieka, czerpiącym z mitologicznych zasobów kultury i realizowanym na ekranie. Konsekwencją tego jest nie tylko rozmywanie pochodzenia i przesłania prawd oraz symboli pochodzących z Bożego Objawienia, ale również wprowadzenie dzieci i młodzieży w błędne przekonanie, że światy wiary i wyobraźni opierają się na podobnych zasadach i niewiele je różni.

Kończąc podjętą próbę opisu skomplikowanej rzeczywistości, w której dorasta nastolatek, należy stwierdzić, że wraz z wiekiem coraz silniej postrzega on siebie jako decydenta własnego rozwoju. Jednocześnie młody człowiek, nie mając jeszcze uformowanego obrazu Boga, nie do końca odczuwa skalę odpowiedzialności za swoje wybory moralne i religijne. Intelktualne rozwijanie wiedzy religijnej oraz refleksję nad wiarą

¹⁸ G. Godawa, *Emocjonalne dojrzewanie dzieci i młodzieży w medialnym społeczeństwie*, „Studia Socialia Cracoviensia”, 5(2013), nr 2(9), s. 120.

¹⁹ B. Drażkowska, *Rola katechety w społeczeństwie informacyjnym*, „Katecheta”, 51(2007), nr 7–8, s. 115.

powinny zapewniać młodemu człowiekowi prowadzone w szkole lekcje religii. Ogromny zasób informacji dostarczany nastolatkom, dzięki dostępowi do mediów i internetu, sprawia, że posiadana przez nich wiedza z różnych dziedzin jest chaotyczna, nieuporządkowana, a często ze sobą sprzeczna. Stanowi to duże wyzwanie dla uczących religii katechetów, którzy, poza realizacją programu nauczania, podejmują się rozmów na temat religijnych problemów i dylematów przeżywanych przez uczniów. Z uwagi na fakt, że zdecydowana większość polskiej młodzieży (ok. 88%) uczęszcza na szkolne lekcje religii²⁰, niepokoi fakt, że posiadana przez nią wiedza w zakresie znajomości Pisma Świętego i doktryny chrześcijańskiej bywa powierzchowna, a w wyrażanym światopoglądzie zauważalny jest agnostycyzm. Zapewne wynika to z wielu przyczyn, zaś rozwój religijny człowieka to nie tylko proces edukacyjny, ale i duchowy. Można zatem analizować jego zewnętrzne przejawy.

Wyrastająca z form dziecięcej religijności młodzież kończąca szkołę podstawową zmagą się z pytaniem o znaczenie wiary w swoim życiu i intuicyjnie poszukuje osobistej relacji z Bogiem. Dążenie do autonomicznego przeżywania prawd wiary zbiega się z doświadczaniem wątpliwości religijnych oraz niestałością uczuć. Odrzucenie autorytetów przekłada się także na sferę religijną, co przejawia się z kolei kontestacją modelu religijności narzuconego przez rodzinę, tradycję i nauczanie Kościoła. Bywa, że w jej obszarze znajduje się też osoba nauczyciela religii oraz treści przez niego przekazywane. Trudności wychowawcze napotykaną na etapie kształcenia w gimnazjach i szkołach średnich są również dowodem na to, jak wiele uwagi, empatii i pomocy potrzebuje nastolatek.

2. Szkolne nauczanie religii jako przestrzeń przekazu wiedzy teologicznej

Polska z lekcjami religii w szkole nie jest wyjątkiem w Europie. W wielu krajach tradycja katechezy w szkołach trwa nieprzerwanie od 200 lat i ma charakter wyznaniowy lub religioznawczy. Mimo podnoszonych co pewien czas w polskiej przestrzeni publicznej dyskursów na temat lekcji religii w szkole, dla młodzieży stanowią one po prostu część procesu edukacyjnego, któremu podlegają. W odniesieniu do uczniów szkół średnich i gimnazjów (likwidowanych w polskim systemie oświaty

²⁰ http://www.iskk.pl/images/stories/Instytut/dane/nowotny_prezentacja_28.08.15.pdf [29.08.2016].

od roku 2016) uczestnictwo w szkolnej katechezie wynikało najczęściej z decyzji podjętej przez ich rodziców w momencie rozpoczęcia przez dziecko nauki w szkole podstawowej. Ponadto należy zaznaczyć, że w nauczaniu religii w polskich szkołach przyjęto model konfesyjny, w myśl którego lekcje dotyczą konkretnej religii i wyznania. Nie są to zajęcia interkonfesyjne czy bezwyznaniowe, a ich treści są określone przez Kościół katolicki.

Powołując się na obowiązujące w naszym kraju prawo²¹, do edukacji w ramach fakultatywnej lekcji religii przystępuje każdy uczeń szkoły publicznej, jeśli tylko zgodę na to wyrażają jego rodzice lub prawni opiekunowie, a po osiągnięciu pełnoletniości także on sam. Zgodnie z Rozporządzeniem Ministra Edukacji Narodowej z 30 czerwca 1999 r. rodzice lub opiekunowie mogą odstąpić od złożonej deklaracji co do obecności dziecka na tych lekcjach. Ta zależność uczniów od postawy i religijności rodziców przekłada się na ich nastawienie do uczestnictwa w dodatkowej lekcji oraz jest jednym z powodów zróżnicowania religijnego grupy szkolnej. O zróżnicowaniu poziomu religijności wśród uczniów, jako istotnym kontekście katechezy w szkole, mówi *Dyrektorium ogólne o katechizacji* z 1997 roku. Dyrektorium wymienia trzy grupy: wierzących, poszukujących wiary lub doświadczających wątpliwości oraz niewierzących. Każdej z nich potrzebne jest inne oddziaływanie, co zawarto w treści dokumentu²². Ma to swoje przełożenie w podstawowych dokumentach katechetycznych wypracowanych dla nauczania religii w Polsce, którymi są zatwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski: *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce* z 20 czerwca 2001 r. oraz odnowiona *Podstawa programowa katechezy* z 8 marca 2010 r. *Dyrektorium*

²¹ Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz.U., 1998, nr 51, poz. 318; Ustawa o systemie oświaty z 7 września 1991 r., Dz.U., 2004, nr 256, poz. 2572, z późn. zm.; Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych, wraz z nowelizacjami, Dz.U., 1992, nr 36, poz. 155.

²² „Nauczanie religii w szkole pomaga uczniom wierzącym w lepszym zrozumieniu orędzia chrześcijańskiego... Uczniowie zaś, którzy poszukują lub doświadczają wątpliwości religijnych, będą mogli odkryć w nauczaniu religii w szkole, czym właściwie jest wiara w Jezusa Chrystusa, jakie są odpowiedzi, których Kościół udziela na ich pytania, i skorzystają z okazji lepszego przeanalizowania własnej decyzji. Jeżeli zaś uczniowie są niewierzący, nauczanie religii w szkole nabiera cech misyjnego głoszenia Ewangelii, czyli prowadzenia do wiary, do której wzrostu i dojrzałości będzie potem ze swej strony prowadzić katecheza w kontekście wspólnotowym”. – Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji* (DOK), Poznań 2002, n. 75.

katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce poświęca nauczaniu religii w szkole czwarty rozdział w całości (n. 82–96). Jego autorzy podkreślają, że w polskich warunkach „należy szkolne nauczanie religii traktować jako część katechezy, tj. jako specyficzną formę katechezy”²³. Dokument postuluje więc, by w miarę możliwości nauczanie religii w szkole spełniało wszystkie funkcje katechezy, tj. nauczania, wychowania, wtajemniczenia, prowadząc do „umiłowania Boga i przyłgnięcia do Niego”²⁴. Wśród adresatów szkolnego nauczania polskie dyrektorium wymienia cztery kategorie osób: wierzących, przeżywających wątpliwości religijne, nieochrzczonych i będących poza Kościołem²⁵. Z kolei *Podstawa programowa katechezy* z 2010 roku zauważa, że „uczestnicy nauczania religii prezentują dość zróżnicowany poziom zainteresowania, a w konsekwencji poziom życia religijnego. [...] Wiele osób korzystających ze szkolnych lekcji religii nie osiągnęło jeszcze dojrzałości odpowiedniej dla swojego wieku. Nie sprzyja to podejmowaniu ważnych życiowych decyzji, utrudnia też prowadzenie tego nauczania. W związku z tym nauczanie religii w szkole niejednokrotnie przybiera bardziej postać procesów ewangelizacyjnych – pierwszego zainteresowania Jezusem Chrystusem i Jego Dobrą Nowiną, mniej natomiast katechezy wtajemniczenia chrześcijańskiego”²⁶.

Jeśli chodzi o zagadnienie zróżnicowania adresatów szkolnego nauczania religii, można stwierdzić, że choć problem ten został dostrzeżony w dokumentach katechetycznych, to jednak pozostał bez konkretnego rozwiązania. Dla pełnego obrazu należy dodać, że rozbieżność w religijności uczniów (czyli w praktykowaniu wiary i w wiedzy religijnej) wzrasta wraz z wiekiem. Na poziomie gimnazjalnym stała się ona już bardzo widoczna, będąc nie lada wyzwaniem dla autorów podręczników i samych nauczycieli. Taka sytuacja wymaga od uczących wypracowania metod pracy, które umożliwiają głoszenie kerygmatu, przy jednoczesnym pogłębieniu wiedzy teologicznej wyniesionej ze szkoły podstawowej. Założenia teoretyczne, zawarte w cytowanych dokumentach, poddawane są krytyce, zwłaszcza ze względu na trudności dotyczące ich praktycznego przeprowadzenia. Z powodu dysproporcji poziomu wiedzy, dojrzałości

²³ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 2001, n. 82.

²⁴ Tamże, n. 83.

²⁵ Tamże, n. 84.

²⁶ Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010, s. 10.

emocjonalnej, religijności uczniów, pełna realizacja przedstawionych w *Podstawie programowej* wymogów jest zadaniem trudnym i możliwym do wykonania jedynie wobec grona zaangażowanych uczniów.

Choć szkolne lekcje religii są miejscem oferującym o wiele bardziej poszerzone możliwości kontaktu z młodzieżą, niż prowadzona wcześniej katecheza parafialna, to jednak jej realizacja w świeckim środowisku szkolnym oraz zróżnicowanie uczestników uniemożliwia jej funkcję mi-stagogiczną. Jak bowiem prowadzić do zażyłości i komunii z Chrystusem osoby już wierzące i jednocześnie podejmować działania ewangelizacyjne wobec jeszcze niewierzących, nieochrzczonych lub tych, którzy odeszli od Kościoła? Próbę odpowiedzi na ten problem miało stanowić przyjęcie koncepcji tzw. katechezy ewangelizacyjnej. Jednakże nawet grono katechetów (R. Chałupniak, J. Kochel, P. Mąkosa), opowiadających się za taką koncepcją lekcji religii, zauważa trudności dla tej formuły, przyznając, że: „środowisko szkoły nie sprzyja ewangelizacji w sensie ścisłym, będącej pierwszym głoszeniem Ewangelii w sposób wzywający do nawrócenia”²⁷.

Zważywszy na to specyficzne zróżnicowanie uczniów, w trudnym emocjonalnie momencie ich dorastania, katecheta jest zobowiązany do poszukiwania optymalnych treści oraz metod łączących w sobie elementy ewangelizacyjne i katechetyczne. Istotną pomoc dydaktyczną w realizacji tego zadania powinny być podręczniki, będące podstawowym i powszechnie stosowanym narzędziem nauczania. Korzystanie z podręcznika umożliwia stosunkowo systematyczną realizację celów wyznaczonych przez *Program nauczania religii rzymskokatolickiej*, daje możliwość obserwacji postępów i stanowi ogromną pomoc w razie nieobecności ucznia na zajęciach. Co niepokojące, ponad 60% katechetów uczących w szkołach ponadpodstawowych deklaruje rzadkie wykorzystywanie podręcznika na lekcjach, co potwierdzają również wypowiedzi uczniów²⁸. Katecheci, doceniając rolę podręcznika jako źródła informacji, mają sporo zastrzeżeń do jego warstwy metodycznej. Zarzucają opracowanym pomocom schematyzm oraz brak zadań aktywizujących. W większości podręczników do nauczania religii na etapie gimnazjalnym zauważalna była tendencja do przekazywania wiedzy w postaci uproszczonych formułek, związanych

²⁷ Mąkosa, *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce*, s. 202.

²⁸ M. Zając, *Funkcje podręczników katechetycznych i ich modele*, w: *Poszukiwanie optymalnego podręcznika do katechezy*, red. P. Mąkosa, Lublin 2009, s. 14–15.

definicji, tekstów do zapamiętania, bez podmiotowego przetworzenia tego materiału na język, myślenie i wyobrażenia ucznia.

Warto również zwrócić uwagę na oczekiwania samych nastolatków wobec charakteru nauczania religii w szkole. Ich wypowiedzi cechuje ambiwalentność. Z jednej strony młodzież oczekuje, że lekcje religii będą interesujące, angażujące ich i pouczające. Z drugiej zaś wśród uczniów silna jest tendencja minimalizacji wymagań. Większość spośród badanych absolwentów gimnazjów wyraziła opinię, że religia jako przedmiot nieobowiązkowy powinna być tzw. inną lekcją: bez obowiązku prowadzenia zeszytu, bez sprawdzania obecności, bez sprawdzianów wiedzy i zadań domowych, za to podejmująca tematy cieszące się zainteresowaniem uczniów. Te dwie tendencje wzajemnie się wykluczają. Z uwagi na fakt, że szkoła kojarzona jest z wymaganiami, uczeniem się, ocenami, duża grupa gimnazjalistów myśląc o religii, chciałaby, by nauka tego przedmiotu była wolna od przykrych symptomów rzeczywistości szkolnej. Chcą, by dawała możliwość stawiania pytań, wyrażania wątpliwości, była okazją dociekań prawd wiary. Labilność nastolatków w ocenie lekcji religii może potwierdzić opinia uczennicy pierwszej klasy liceum: „chodziłam na lekcje religii ale traktowałam je jako coś dodatkowego, co można sobie odpuścić. [...] Powinno się wymagać od uczniów aktywności, zaangażowania i pracy. Może powinno się zadawać prace pisemne, które wymagałyby konkretnej wiedzy, zadawać lektury i organizować debaty, dyskusje oksfordzkie na tematy związane z wiarą”²⁹.

Najistotniejszą rolę w zachęcaniu młodzieży do uczestnictwa w katechezie odgrywają rodzice, których opinia o przydatności lekcji religii dla rozwoju ich dziecka jest nie do podważenia. Bez wątpienia duża odpowiedzialność spoczywa także na katechecie, od którego empatii wobec przechodzących wiek buntu młodych ludzi i kompetencji pedagogiczno-teologicznych zależy pozytywne postrzeganie zajęć, w których biorą udział. Wagę autentyczności postawy katechety w oczach młodzieży trafnie opisuje T. Panuś: „jeśli mówisz tak wspaniałe rzeczy, to pokaż, jak ty nimi żyjesz, czy wierzysz w to, co głosisz, pokaż, jak skarb, który posiadasz, oddziałuje na ciebie?”³⁰ Przytoczoną wypowiedź badacza

²⁹ T. Panuś, *Czynniki wpływające na efektywną katechizację młodzieży*, w: *Katechizować dzisiaj. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2004, s. 221.

³⁰ Tamże, s. 234.

potwierdza praktyka wielu nauczycieli religii, którzy wiedzą z doświadczenia, co w przekazie katechetycznym przemawia najbardziej. Jest to: osobisty przykład wiary, zaangażowanie w prowadzoną lekcję i język świadectwa. Nauczyciel oczywiście jest również dla ucznia źródłem informacji, kieruje i kontroluje poprawność przyjmowanej przez uczniów wiedzy, ale to obecnie za mało, by tylko z tego względu został uznany przez nich za autorytet.

Oczekiwani i lubiani przez większość nauczanych sposobami przekazu wiedzy są formy dyskusyjne. Uczniowie chcą w nich czuć się równoprawnymi uczestnikami, mogącymi zadawać pytania, odpowiadać i uzupełniać wypowiedzi. Z kolei dla katechety dyskusja jest jedną z najtrudniejszych form prowadzenia lekcji, wymaga gruntownego przygotowania merytorycznego, dbałości o rzeczowość i poprawność oraz utrzymania dyscypliny w jej prowadzeniu.

Dla młodzieży uczestniczącej w lekcjach religii duże znaczenie jako forma przekazu wiedzy mają także tzw. metody dylematu i dramy. W dużym stopniu umożliwiają one przekształcenie wiedzy biernej, teoretycznej katechizowanego w wiedzę czynną, wykorzystywaną. Dzięki uczestnictwie w sytuacjach problemowych nastolatek uczy się odkrywać Boga w różnych sytuacjach egzystencjalnych i kształtuje swoją postawę chrześcijańską.

Godny odnotowania jest również fakt, że z przeprowadzonej w 2005 roku wśród krakowskich gimnazjalistów ankiety wynika, że ponad 40% uczniów uznało podręcznik do religii za potrzebny i ceni sobie wykorzystanie na lekcjach jego treści. Nadprogramowo, dla własnych zainteresowań po książkę do religii sięga jednak niespełna 3% katechizowanych³¹. Ponadto nawet pobieżna analiza treści podręczników dla szkół podstawowych napisanych w oparciu o obowiązujący *Program nauczania religii z 2010 roku* pozwala stwierdzić, że większość proponowanych w nich katechez została oparta na krótszym bądź dłuższym fragmencie Pisma Świętego lub jest nim ubogacona. Cytowane treści biblijne albo stanowią fundament dla przygotowanych jednostek tematycznych, albo pełnią rolę inspirującą do refleksji, modlitwy, pogłębienia uzyskanej wiedzy.

Przeprowadzona refleksja w dużym skrócie ukazuje specyfikę warunków nauczania religii w ramach systemu edukacji publicznej. Nie

³¹ R. Pawłowska, *Kształcenie rozumienia tekstów słyszanych i czytanych na szkolnych lekcjach religii*, w: *Język katechezy*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2008, s. 182.

daje też jednoznacznej odpowiedzi na pytanie: na ile szkoła jest przestrzenią sprzyjającą dla katechizacji? Wymagałoby to bowiem podjęcia się szerszej analizy sygnalizowanych powyżej aspektów szkolno-katechetycznej rzeczywistości. Nie można jednak nie zauważyć, iż mimo wielu trudności, jakie niesie ze sobą wychowanie religijne młodzieży w szkole ponadpodstawowej, podejmowane są nieustanne wysiłki, aby nauczanie w tym środowisku było miejscem kształtowania ich dojrzałości religijnej oraz poznawania prawdy zawartej w Bożym Objawieniu. Szczególna rola i znaczenie na tej płaszczyźnie działań katechetycznych spoczywa na katechetach. Przekaz wiedzy religijnej jest zawsze procesem obustronnym, stąd nie zawsze wysiłki merytoryczne i metodyczne włożone w przygotowanie lekcji oraz oparcie w tekstach podręcznika przynoszą zaplanowane efekty. Równie ważna dla realizacji programu nauczania jest pozytywna do adaptacji przygotowanych treści postawa ucznia. Z tą bywa różnie. Nauczanie religii, będącej przedmiotem fakultatywnym, z którego uczniowie otrzymują jednak ocenę wliczaną do ogólnej średniej, pozwala na przekaz i utrwalanie wiedzy teologicznej.

3. Przesłanie dla praktyki katechetycznej

Wiedza teologiczna, jako element intelektualno-poznawczy, jest składnikiem formułującym religijność. Choć poziom tej wiedzy tylko częściowo wpływa na duchowy rozwój człowieka, to w przypadku okresu dorastania pogłębianie wiadomości dotyczących treści wiary staje się niezbędne dla jej umocnienia i rozwoju. Na gruncie psychologii na kształtowanie się u dzieci i młodzieży pojęcia, kim jest Bóg, wpływ mają trzy główne czynniki: relacje wewnątrzrodzinne, struktura, osobowość i akceptacja siebie. Dodatkowo badacze zwracają jeszcze uwagę na relacje, jakie zachodzą między jednostką a osobami znaczącymi w grupach odniesienia, oraz na nauczanie, czyli przekazywanie treści religijnych, pod czym w sensie bardzo szerokim rozumiana jest katechizacja. Nie ulega wątpliwości, że wiek nastoletni (13–18 lat) to czas, kiedy stosunek do Boga ulega intensywnym przemianom, co jest przede wszystkim wynikiem uzyskiwania samodzielności, własnego definiowania hierarchii wartości oraz poznawania wielokulturowości świata.

Scharakteryzowana w punkcie pierwszym niniejszego artykułu kondycja psychiczno-duchowa młodego człowieka stanowi troskę prowadzącego działalność katechetyczną Kościoła. Od 1990 roku odbywa się ona głównie w ramach edukacji publicznej, realizowanej w formie

wyznaniowej lekcji religii. Jej podstawowym zadaniem jest poprawny przekaz wiedzy religijnej, wynikającej z Objawienia Bożego zawartego w Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła. W ten sposób szkolna lekcja religii przybliży uczęszczającym na nią uczniom obraz Boga, stanowiący prawdę wiary Kościoła. To zadanie ortodoksyjnego przekazu o naturze Boga jest szczególnie ważne wobec wielorakich relatywistycznych idei i teorii postmodernizmu.

Ponadto we współczesnym świecie, opanowanym przez media elektroniczne, daje się zauważyć ciągle narastającą dominację obrazu. Ujęcia werbalne, występujące coraz częściej w funkcji towarzyszącej przedstawieniom ikonograficznym, schodzą na drugi plan. Nie pozostaje to bez wpływu na mentalność i wyobraźnię dzisiejszego człowieka, która pod wpływem nieustannego naporu przedstawień wizualnych uległa daleko idącym przekształceniom. Zanika zdolność myślenia abstrakcyjnego, opartego na pojęciach ogólnych. Dotyczy to szczególnie dzieci i młodzieży, kształtowanych w znacznym stopniu przez internet i telewizję, gdzie niepodzielnie panują przedstawienia wizualne. Rozbudzona wyobraźnia myśli coraz bardziej za pomocą obrazów, oczekując ich na każdym odcinku życia, w tym również w ramach katechezy. Choć prawdą jest, że chrześcijaństwo przez wieki odpowiadało na ludzką potrzebę wizualizacji prawd wiary, choćby w formie bogatej symboliki w sztuce sakralnej czy w religijnej sztuce ludowej, to poprzez swoją głębię z reguły wymagała ona objaśnień, czyli przekazu narracyjnego. Obecnie w kulturze zmieniających się nieustannie obrazków przekaz werbalny, którym posługuje się katecheta, ztraca swój walor mistagogiczny, napotykać na niezrozumienie i znużenie pokolenia multimedialistów.

Tym bardziej zatem bezpośrednia lektura treści Pisma Świętego czy katechizmowych prawd o istnieniu Boga, który jest Stwórcą rzeczy widzialnych i niewidzialnych, odwiecznym Słowem Wcielonym i Duchem Świętym, napotyka na liczne trudności. Pomocą dla młodzieży w recepcji tekstów natchnionych i katechizmu są opracowane zgodnie z programem nauczania podręczniki. Ich atut stanowić powinna atrakcyjnie dobrana szata graficzna, przede wszystkim w postaci ilustracji, fotografii, opracowań wizualno-symbolicznych. Niestety trzeba zauważyć, że na tym polu autorom zdarza się popaść w duże uproszczenia czy wręcz banalizację w przekazie wizualnym treści religijnych, wobec tak wymagającego odbiorcy, jakim niewątpliwie jest młodzież. Dość częste bywa eksponowanie im obrazu Boga Ojca poprzez malarski motyw ukazujący starszego

mężczyznę z siwą brodą. Z kolei innym uproszczeniem jest preferowanie obrazu gołębiczy lub płomienia jako Ducha Świętego, bez wyjaśnienia, na czym polega posługiwanie się symboliką w teologii.

Generalną zasadą katechizacji i jej nadrzędnym celem, któremu podporządkowane powinny być wszystkie pozostałe, „jest pokazanie, kim jest Chrystus, czym jest Jego życie i Jego posługa oraz przedstawienie wiary chrześcijańskiej jako pójścia za Jego Osobą”³². Z tego powodu ilość treści nauczania, jakie *Podstawa programowa* przeznaczają Osobie Syna Bożego, przewyższa te dotyczące Ojca i Ducha Świętego. Zadaniem, z którego autorzy podręczników dla gimnazjów i szkół średnich wywiązali się dość wszechstronnie, jest przekazanie jak najpełniejszej wiedzy o Chrystusie tak, by zafascynować Jego postacią, m.in. poprzez wykorzystywane fragmenty treści natchnionych. Służą temu również proponowane rozmaite metody i dobór właściwego tekstu Ewangelii, adekwatnie do tego, by został on zrozumiany przez katechizowanych. Widoczne jest w tym zakresie także ciągłe poszukiwanie ciekawych form przekazu. Pewne wątpliwości może budzić nieco jednostronne prezentowanie Jezusa w ikonie człowieka, co w praktyce niesie ze sobą ryzyko przekazu kryptoarianizmu, choć należy zauważyć, że większość podręczników zawiera jednostki lekcyjne dobrze objaśniające treść dogmatu o Trójcy Świętej. Za merytoryczną lukę w większości podręczników dla szkół średnich należałoby uznać właśnie brak katechezy omawiającej najistotniejsze herezje, jako błędny sposób myślenia o Bogu. Warte odnotowania jest jednak duże zróżnicowanie w zakresie dydaktycznym książek do nauczania religii na poziomie gimnazjalnym i licealnym oraz wykorzystywanie współczesnych form narracji (materiały multimedialne, próby skorelowania treści podręcznika z zasobami internetu) w dotarciu do ucznia.

Podstawowym źródłem odpowiedzi na pytanie, kim jest Pan Bóg, zawsze będzie Pismo Święte. Jego treści wymagają jednak inspirującego objaśnienia. Trudno oczekiwać, by nastolatek bezpośrednio po nie sięgał i potrafił je właściwie odczytać. Tym bardziej, że zobligowany do pracy z tekstem w ramach innych przedmiotów szkolnych uczeń postrzega wówczas czytanie słowa Bożego jako kolejny szkolny obowiązek. Rozwiązaniem w tym przypadku nie jest przeakcentowanie lekcji religii katechezą biblijną, lecz jej adekwatna dla percepcji odbiorców forma i proporcja. Dobrze przygotowana katecheza powinna raczej spełniać

³² DOK, n. 41.

rolę inicjującą ku samodzielnemu ponownemu spotkaniu z tekstem objawionym.

Nie ulega wątpliwości, że szkolne lekcje religii są szansą dotarcia do szerokiego grona młodego pokolenia, zwłaszcza tych osób, które z różnych przyczyn, głównie postępującej laicyzacji, zaprzestały prowadzić życie sakramentalne (choćby w formie uczestnictwa w niedzielnej Eucharystii) i nie podjęłyby udziału w katechezie przyparafialnej. Umiejętnie wyłożona historia zbawienia i nauka Kościoła może przełożyć się na właściwe kształtowanie obrazu Boga, lepsze rozumienie zagadnień ludzkiej egzystencji i korygowanie nieprawidłowości w dotychczasowym przekazie treści wiary. Powinna również rozbudzać ciekawość wiary, ponieważ potrzeby poznawcze nastolatków daleko wykraczają poza to, czego uczą się w szkole. Stanowi to nie lada wyzwanie, aby szkolna katecheza prowadziła do udziału w liturgii i życiu Kościoła. Jednak tylko wypełnienie go sprawia, że przyjmowana wiedza o Bogu służy budowaniu relacji z Nim, a przez to nieustannemu odkrywaniu Jego Osoby.

STRESZCZENIE

Każde pokolenie podejmuje jakby na nowo refleksję nad swoją wiarą i przekazanym w Biblii Bożym objawieniem. Widoczne jest, że relacje młodych Polaków z Bogiem sukcesywnie przechodzą na grunt prywatny. Potwierdzają to przeprowadzane badania nad religijnością młodzieży przynależącej do Kościoła katolickiego, z których wynika, że swoją wiedzę teologiczną nastolatek czerpie głównie z przekazu, jaki otrzymuje w rodzinie, ze szkolnych lekcji religii, uczestnictwa w liturgii oraz z pozostałych źródeł, wśród których przoduje telewizja i szeroko rozumiany świat mediów internetowych. Okres między 13 a 18 rokiem życia człowieka to czas intensywnego rozwoju zdolności poznawczych i jednocześnie moment, kiedy dochodzi do kryzysu tożsamości, którą trzeba na nowo zdefiniować. Dotyczy to również określenia swojej postawy wobec Boga i relacji z Nim.

Niniejszy artykuł stanowi próbę opisu, jak nauka religii w szkole ponadpodstawowej spełnia swoją rolę przekazu wiedzy teologicznej katechizowanym. Przedstawia także przyczyny, prowadzące do zniekształcenia prezentowanych treści lub powodujące ich niezrozumienie.

Słowa kluczowe: młodzież, nastolatek, szkolne lekcje religii, katecheza, katecheta, Objawienie Boże, wiedza teologiczna, przekaz treści wiary.

SUMMARY

Each generation resumes a reflection on the faith and God's Epiphany given in the Bible. It is obvious that young Pole's relations with God are successively re-

located to the personal level. It is confirmed by the researches on the religiousness of the youth belonged to Catholic Church which shows that the teenager distils his/her religious knowledge mainly from the family message, Religious Education, participation in the liturgy and other sources – the most important here are television and the, widely understood, Internet media. The period between 13 and 18 year of human life is the time of not only intensive development of cognitive aptitudes, but also identity crisis. The identity must be redefined. It also pertains the attitude to God and the relation with Him.

This article tries to describe how Religious Education in a secondary school plays its role in handing down the theological knowledge. It also shows the reasons leading to distortion of the giving contents or causing misunderstanding of them.

Key words: youth, teenager, Religious Education, religious instruction lesson, religion instructor, God's Epiphany, theological knowledge, handing down of faith contents.

BIBLIOGRAFIA

- Kongregacja do Spraw Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 2002.
- Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010.
- Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz.U., 1998, nr 51, poz. 318.
- Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty, Dz.U., 2004, nr 256, poz. 2572, z późn. zm.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych, Dz.U., 1992, nr 36, poz. 155.
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 30 czerwca 1999 r., Dz.U., 1999, nr 67, poz. 753.
- Drażkowska B., *Rola katechety w społeczeństwie informacyjnym*, „Katecheta”, 51(2007), nr 7–8, s. 115–119.
- Godawa G., *Emocjonalne dojrzewanie dzieci i młodzieży w medialnym społeczeństwie*, „Studia Socialia Cracoviensia”, 5(2013), nr 2(9), s. 111–125.
- Granat W., *Fenomen człowieka. U podstaw humanizmu chrześcijańskiego*, Lublin 2007.
- Król J., *Postawy rodzicielskie, poziom samoakceptacji a pojęcie Boga. Studium psychologiczne*, Lublin 1989.
- Kulpaczyński S., *Psychologia rozwojowo-wychowawcza nie tylko dla katechetów*, Lublin 2009.

- Lepa A., *Pedagogika mass mediów*, Łódź 2003.
- Mariański J., *Religijność młodzieży polskiej w procesie przemian*, ZN KUL, 53(2010), nr 2, s. 39–61.
- Mąkosa P., *Katecheza młodzieży gimnazjalnej w Polsce. Stan aktualny i perspektywy rozwoju*, Lublin 2009.
- Murawski R., *Katecheza a religijne wątpliwości dorastającej młodzieży*, w: *Dzisiejszy katechizowany. Stan aktualny i wyzwania*, red. J. Stala, Kraków 2002, s. 93–105.
- Murawski R., *Rozwój religijny*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, red. R. Murawski, Warszawa 1989, s. 70–94.
- Obuchowska I., *Adolescencja*, w: *Psychologia rozwoju człowieka. Charakterystyka okresów życia*, red. B. Harwas-Napierała, J. Trempała, t. 2, Warszawa 2001, s. 163–201.
- Panuś T., *Czynniki wpływające na efektywną katechizację młodzieży*, w: *Katechizować dzisiaj. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2004, s. 211–238.
- Pawłowska R., *Kształcenie rozumienia tekstów słyszanych i czytanych na szkolnych lekcjach religii*, w: *Język katechezy*, red. R. Przybylska, W. Przyczyna, Tarnów 2008, s. 178–188.
- Piątek M., *Płeć a rozwój religijności*, Tarnobrzeg 2008.
- Walesa C., *Kształtowanie się religijności u młodzieży*, w: *Katechizować dzisiaj. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2004, s. 155–176.
- Zajac M., *Funkcje podręczników katechetycznych i ich modele*, w: *Poszukiwanie optymalnego podręcznika do katechezy*, red. P. Mąkosa, Lublin 2009, s. 13–34.
- Zaręba S.H., *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988–1998)*, Warszawa 2003.
- http://www.iskk.pl/images/stories/Instytut/dane/nawotny_prezentacja_28.08.15.pdf
[29.08.2016].

KS. ŁUKASZ BUCKI

STARANIA O ODNOWĘ FORMY I TREŚCI KOŚCIELNEGO PRZEPOWIADANIA

Przepowiadanie słowa Bożego jest niezmiernie złożoną rzeczywistością. Kazanie współtworzą bowiem różne czynniki: osobowe, merytoryczne i formalne. Najważniejszymi elementami konstytutywnymi przepowiadania są czynniki osobowe, a więc Bóg dający siebie w słowie, kaznodzieja głoszący słowo oraz jego słuchacze. Czynniki merytoryczne to prawda zawarta w Piśmie Świętym i Tradycji. Formalne zaś czynniki tworzy to wszystko, co decyduje o widzialnej, zewnętrznej i ludzkiej postaci słowa Bożego. Skuteczność kaznodziejskiego przepowiadania zależy od każdego z tych czynników. Zaszczytne i pierwsze miejsce przypada zawsze słowu Bożemu, które już ze swej natury jest „żywe i skuteczne” (Hbr 4, 12). Nie podlega ono żadnym uwarunkowaniom, poddaje się im dopiero wtedy, kiedy przybiera postać ludzkiej mowy. Forma głoszonego słowa Bożego ma swoją długą, ciekawą i inspirującą historię¹.

Przepowiadanie słowa Bożego było i jest jednym z najważniejszych zadań Kościoła. Nie było ono wolne od kryzysów. Sytuacja pewnego napięcia rosnącego pomiędzy głosicielami słowa a jego słuchaczami była i jest wciąż obecna. Posługa przepowiadania polega bowiem na przekazywaniu ludziom różnych kultur, ras i języków prawd objawionych przed wiekami przez samego Boga. Jest procesem przekładu w szerokim znaczeniu tego terminu, w którym zarówno kaznodzieję jak i odbiorcę obowiązują stosowanie się do pewnych reguł, niesformułowanych raz na

KS. ŁUKASZ BUCKI – doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie na seminarium naukowym z homiletyki.

¹ G. Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, Kraków 1992, s. 7.

zawsze. Podlegają one ciągłym przemianom, na które wpływa szeroki wachlarz uwarunkowań².

Nic więc dziwnego, że w kręgach teologów i duszpasterzy w ciągu wieków pojawiało się często wezwanie do reformy kaznodziejstwa, mającej uczynić przepowiadanie słowa Bożego skutecznym i odpowiadającym wyzwaniom zmieniającego się świata. Artykuł stawia sobie za cel przedstawienie poszukiwań odnowy formy i treści kościelnego przepowiadania od połowy XIX wieku do czasów ruchu kerygmatycznego.

1. Próba odnowy kaznodziejstwa a nurt neoscholastyczny

W połowie XIX wieku – w obliczu pozytywistycznego, areligijnego i antychrześcijańskiego nastawienia filozofii – zrodziła się myśl powrotu do scholastyki w jej najdoskonalszej postaci ukształtowanej przez św. Tomasza z Akwinu. Ta nowa scholastyka, czyli neoscholastyka, wykształciła dwa kierunki. Pierwszy – konserwatywny utrzymywał, że Akwinata osiągnął już w filozofii wszystko i należy się wiernie trzymać głoszonych przez niego tez. Drugi – zmierzał do dalszego rozwijania myśli średniowiecznej. Było to zbieżne z treścią encykliki papieża Leona XIII, w której padły znamienne słowa: *novis vetera augere*. Dokument ten przyjmuje się zazwyczaj za początek neoscholastyki, nazywanej też neotomizmem³.

Wiek XIX przyniósł nowe spojrzenie nie tylko na filozofię i teologię, ale także na teorię kaznodziejstwa. Próby odnowy biblijnej i dowartościowania Pisma Świętego w przepowiadaniu zostały podjęte przede wszystkim w Niemczech. Uczynili to głównie: Johann Michael Sailer (1751–1832) i Johann Baptist Hirscher (1788–1865). Ich wysiłki nie przyniosły początkowo zmiany modelu posługi słowa i były odrzucane przez krąg obrońców dotychczasowego sposobu głoszenia kazań. Uważano, że prawdy wiary zostały wystarczająco ustalone i usystematyzowane, zwłaszcza przez dokumenty Soboru Watykańskiego I. W okresie rozwoju neoscholastyki dyskusje na temat treści przepowiadania wydawały się niebezpieczne, dlatego przełom wieku XIX i XX charakteryzuje się głównie wzrostem zainteresowania zagadnieniami formalno-metodycznymi związanymi

² K. Rahner, *Problem „demitologizacji” i zadanie kaznodziejstwa*, „Concilium”, 4(1968), nr 1–10, s. 118n.

³ E. Wiszowaty, *Od kazania tematycznego do homilii*, „Studia Warmińskie”, 39(2002), s. 387.

z kaznodziejstwem. Wydawało się, że postulaty pionierów odnowy są zbyt radykalne i nieprzemysłane⁴.

Pierwszy z wymienionych przedstawicieli odnowy kerygmaticznej, J.M. Sailer, biskup Regensburga, w praktyce i teorii kaznodziejkiej podkreślał wartość Pisma Świętego i patrystyki. Twierdził, że zadaniem kaznodziejstwa jest głoszenie zbawienia, które nieustannie dokonuje się przez Chrystusa. Kościół poprzez przepowiadanie słowa Bożego ma przekazać wiarę i życie Boże⁵. Z kolei J.B. Hirscher, profesor teologii moralnej i pastoralnej, zwracał uwagę, iż ideą centralną przepowiadania musi być historia zbawiania, a więc rzeczywistość królestwa Bożego widzianego w aspekcie historyczno-genetycznym. Chrześcijaństwa nie można przedstawiać jako sumy niepowiązanych ze sobą nakazów moralnych i dogmatów, lecz jako dzieło zbawienia, które nieustannie się realizuje. Kaznodziejstwo zatem musi mieć charakter historio-zbawczy. Ma ukazywać całość dzieł Bożych dokonanych w Chrystusie, akcentować prawdy, koncentrując wokół nich wszystkie misteria chrześcijańskie oraz przedstawiać objawienie w wymiarze praktycznym, bowiem prawdy objawione mają prowadzić do przemiany człowieka, a ostatecznie do jego zbawienia⁶.

Sailer i Hirscher podjęli się pionierskiego, jak na owe czasy, zadania zbudowania w oparciu o Pismo Święte całego religijnego nauczania i wychowania. Ich starania związane z tak zwaną pierwszą odnową kerygmaticzną dotyczyły przywrócenia właściwego miejsca Biblii w przepowiadaniu kościelnym. Nie powiodły się jednak ze względu na rozwijającą się neoscholastykę.

W teologii neoscholastycznej Kościół był *regula fidei proxima*, natomiast Pismo Święte i Tradycja stanowiły *regulae fidei remotae*. Źródła oryginalne: Pismo Święte i Tradycja zostały uznane za drugorzędne. Pierwszym źródłem teologii stało się nauczanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Znalazło to swoje odbicie w kaznodziejstwie, w którym Pismo Święte traktowano instrumentalnie⁷.

⁴ B. Kawczyński, *Encyklika Benedykta XV „Humani generis redemptionem” w świetle niektórych postulatów dzisiejszego kaznodziejstwa*, w: *Studia z historii kaznodziejstwa i homiletyki*, red. L. Kuc, W. Wojdecki, t. 1, Warszawa 1975, s. 285n.

⁵ M. Brzozowski, *Teoria kaznodziejstwa*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 3, cz. 2, Lublin 1977, s. 95.

⁶ K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1: *Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Kraków 1999, s. 352.

⁷ J. Kudasiewicz, *Pismo św. w teologii i duszpasterstwie. Rys historyczno-metodologiczny*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 18.

Homiletyka neoscholastyczna rozwijała się i promieniowała na inne kraje przede wszystkim z Niemiec, gdzie jej głównymi reprezentantami byli N. Schleiniger (zm. 1884), J. Benger (zm. 1870) i J. Amberger (zm. 1889). W Austrii teoretykiem tegoż kierunku był J. Jungmann (zm. 1885)⁸. W przepowiadaniu zaczęto zwracać mniej uwagi na treść, a więcej na stronę formalną kazania. Ważniejsze stało się wówczas jak głosić od tego co głosić. Stronę formalno-metodyczną kaznodziejstwa wykryształizowali wspomniani wyżej jezuici: N. Schleiniger⁹ i J. Jungmann¹⁰. Doprowadzili oni teorię wymowy sakralnej, pojętej jako retoryka kościelna, niemalże do perfekcji.

U Schleinigera widoczne jest dążenie do tego, aby kaznodzieja posiadał jak najlepszą znajomość Pisma Świętego, jednak przewagę ma tutaj retoryczny i formalny punkt widzenia. Przy budowie homiletyki Jungmanna wyraźnie wyczuwalne jest wskazanie na konieczność wykorzystywania przez nauczającego osiągnięć psychologii i filozofii¹¹.

W nurcie neoscholastycznym Biblia przestała być źródłem przepowiadania. Zamiast tematyki kerygmatyczno-biblijnej zaczęła dominować problematyka dogmatyczno-moralna. Przepowiadanie kościelne stało się wykładem teologii dogmatycznej, moralnej i apologetyki. W konsekwencji tego, iż zagubiono różnice pomiędzy teologią spekulatywną a kerygmatyczną, w miejsce metody historycznej zastosowano metodę spekulatywną. Doprowadziło to do pojawienia się w przepowiadaniu antropocentryzmu, doktrynalizmu, dydaktyzmu, moralizatorstwa i historycyzmu. W podręcznikach homiletycznych nie podejmowano zagadnień związanych z treścią kościelnego przepowiadania. Twierdzono, że prawdy objawione zostały naukowo usystematyzowane, ustalone w teologii i to ona stanowi przedmiot kaznodziejskiego nauczania. Akcent został niemalże całkowicie przesunięty na retorykę kościelną¹². Nie traktowano już Pisma Świętego jako podstawowego źródła treści kazania, lecz pełniło ono funkcję drugorzędą, pomocniczą. Biblię sprowadzono w ten sposób do roli czysto służebnej jako źródła argumentacji – miała potwierdzać głoszone

⁸ K. Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2007, s. 376.

⁹ Formalno-metodyczne ujęcie homiletyki Schleiniger przedstawił w dziele: *Grundsätze der Beredsamkeit*, które doczekało się aż sześciu wydań.

¹⁰ Jego dwutomowa *Theorie der geistlichen Beredsamkeit* doczekała się czterech wydań.

¹¹ A. Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 1: *Z najnowszych dziejów ruchu homiletycznego*, Warszawa 1980, s. 18.

¹² Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1, s. 403n.

przez kaznodzieję dogmaty wraz z wynikającymi z nich zastosowaniami moralnymi, dostarczać budujących przykładów bądź tematu kazania¹³.

Nic więc dziwnego, że przepowiadanie, jeśli chodzi o treści biblijne, było bardzo mierne. Na pierwszy plan wysuwały się kazania tematyczne, a temat wyznaczał katechizm. W praktyce nurt neoscholastyczny za dominującą formę kaznodziejskiego przepowiadania uznał kazania katechizmowe. Przyczyną tego było dążenie do podniesienia poziomu świadomości religijnej wśród szerokich rzesz ludu zagrożonych infiltracją poglądów antyklerykalnych i antykościelnych. Z drugiej zaś strony ten typ głoszenia najbardziej odpowiadał dziewiętnastowiecznej mentalności odbiorców, zainteresowanych właśnie takim sposobem nauczania. Papież Pius IX, Sobór Watykański I oraz liczne synody biskupie wydały w tym względzie odpowiednie instrukcje¹⁴. Należy zwrócić jednak uwagę, iż kazania katechizmowe nie były żadną nowością. Znano je już w starożytności. Wzorcowym przykładem takich kazań pozostaną bez wątpienia katechezy chrzcielne św. Cyryla Jerozolimskiego¹⁵. W późnym średnio-wieczu głoszono nauki choćby na temat *Credo*, Dekalogu i sakramentów. Rozwój nauk katechizmowych przypadł na drugą połowę XVIII wieku, ale ich szczególnie intensywność widoczna była w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku¹⁶.

Kazanie katechizmowe charakteryzuje się ujęciem cykliczno-systematycznym. Podejmuje zagadnienia według porządku zawartego w katechizmie¹⁷. Nauka katechizmowa różniła się od kazania innym ujęciem formalnym, większą ścisłością oraz popularnością wykładu. Nie obowiązywały w niej prawidła retoryczne. Od katechezy szkolnej odróżniała ją metoda i ukierunkowanie na innego słuchacza. Nauka katechizmowa posługiwała się dedukcją i nie było w niej miejsca na dialog. Głównym celem kazań katechizmowych było nauczanie.

Nauki katechizmowe składały się z trzech części: wstępu, zasadniczej rozprawy i zakończenia. Wstęp powinien obejmować: tekst naczelny,

¹³ H. Simon, *Przepowiadanie biblijne*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, s. 50n.

¹⁴ *Omnium concilii Vaticani quae ad doctrinam et disciplinam pertinent documentorum collectio*, per C. Martin, Paderborn 1873, s. 135.

¹⁵ E. Staniek, *Potrzeba kazań katechizmowych*, „Materiały Homiletyczne”, 105(1989), s. 17–23.

¹⁶ Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, s. 378.

¹⁷ W. Krynicki, *Wymowa święta czyli podręcznik do teorii kaznodziejstwa*, Poznań 1921, s. 116–121.

związek tematu z tekstem perykopy, przejście do tematu, powtórzenie treści poprzedniej nauki oraz założenie i podział. Czytania biblijne zawsze usuwano na dalszy plan. Niektórzy kaznodzieje pomijali zupełnie związek nauki z perykopą niedzielną lub świąteczną. Ilustracją tego może być zbiór nauk katechizmowych *Katholische Geheimnis und Sittenreden auf alle Sonn und Festtage* (Katolickie kazania o tajemnicach wiary i moralności na wszystkie dni świąteczne i niedzielne) Martina Königsdorfera (1752–1835). Dzieło tego autora było bardzo popularne i rozpowszechnione także w Polsce. Po nawiązaniu do nauki poprzedniej oraz – w miarę możliwości – aktualnej następowało założenie i podział. Zasadnicza rozprawa wyjaśniała pojęcia i definicje, uzasadniała tezy katechizmowe oraz prowadziła do zastosowania praktycznego. Uwzględniano również czynniki działające na wolę słuchacza i obraz poruszający uczucia. Nauczanie, które było rekapitulacją głównych punktów wygłoszonej mowy, kończono epilogiem. Dodatkowo na zakończenie często występowała modlitwa¹⁸.

Przepowiadanie kościelne nurtu neoscholastycznego ma trzy zasadnicze rysy: 1) nosi znamię doktrynalizmu, gdyż głoszone są głównie prawdy katechizmowe; 2) ma charakter moralizatorski, ponieważ wyciąga się z Pisma Świętego jedynie wnioski dotyczące postępowania chrześcijańskiego, nie troszcząc się o wdrożenie słuchacza w nowy sposób bytowania chrześcijańskiego w Chrystusie; 3) znamionuje je historycyzm.

Pismo Święte w kazaniach neoscholastycznych zostało zdetronizowane i zepchnięte do moralnego pouczenia. Nie dopuszczano do głosu zbawczego posłannictwa Biblii. Pełniła ona jedynie rolę służebną i pomocniczą, będąc źródłem argumentacji, budujących przykładów, tematów kazań. W praktyce nurt neoscholastyczny za dominującą formę przepowiadania uznał kazania katechizmowe.

2. Nowa forma. Koryfeusze odnowy

Właściwie już od końca XIX wieku, paralelnie do kazań dogmatyczno-moralnych, pojawiły się tendencje zmierzające ku odnowie kaznodziejstwa biblijnego. Rozwijało się zainteresowanie homilią, które osiągnęło swój szczyt w okresie międzywojennym¹⁹. Pierwsze wołania o nową formę kaznodziejską pojawiły się w okresie trwającym, mniej

¹⁸ Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, s. 379–380.

¹⁹ H. Simon, *Kazanie biblijne. Teoria przepowiadania Bruno Drehera (1911–1971)*, Opole 1995, s. 26.

więcej, do lat trzydziestych XX wieku²⁰. Uskutecznienie kaznodziejstwa widziano w odnowionej formie i metodzie przepowiadania²¹. Jednocześnie nie zaniedbywano troski o należyłą treść i kwalifikacje duchowe czy moralne kaznodziei. Częściowo uświadamiano sobie również teologiczny charakter homiletyki jako teorii kaznodziejstwa, chociaż w praktyce brak było jednak właściwego, w pełni teologicznego ujmowania całokształtu zagadnień kaznodziejstwa. Prace homiletów i kaznodziejów okresu odnowy były poświęcone głównie poszukiwaniu nowych form homiletycznych. Ich zastosowanie miało na celu podniesienie poziomu i skuteczności ówczesnego przepowiadania. Niezadowolający stan kaznodziejstwa, świadomość jego niedostatków i braków, a nade wszystko jego niemoc zrodziły postulat reformy. Wśród pionierów nowej orientacji w kaznodziejstwie w pierwszej połowie XX wieku znaleźli się: Paul Wilhelm Keppler (1852–1926), Ottokar Prohaška (1858–1927), Tihamer Toth (1889–1939) i Robert Linhardt (1893–1958)²².

Bez wątplenia największym propagatorem homilii zarówno w teorii jak i praktyce był P.W. Keppler, profesor w Tybindze i Fryburgu, a następnie biskup Rottenburga. W swojej działalności naukowej krzewił on kazanie biblijne oparte o tzw. egzegezę homiletyczną, która – jak wykazał to R. Kliem – była nie tyle włączeniem ówczesnej nauki egzegezy do przepowiadania, ile osobistą refleksją nad tekstem celem wydobywania przewodniej myśli perykopy²³. Dla P.W. Kepplera przepowiadanie było twórczym, konstruktywnym i praktycznym wyjaśnianiem perykopy. Nie mogło być oderwanym od rzeczywistości abstrakcyjnym wywodem. Musiało być tak emocjonalne, aby mobilizowało słuchacza do działania. Kaznodzieja miał za zadanie podjąć osobistą refleksję nad tekstem celem wydobywania głównej myśli perykopy, by słuchacz mógł przyoblec ją w czyn. Najodpowiedniejszą formą tego rodzaju przepowiadania jest homilia zawierająca w swej strukturze trzy elementy: *explicatio, doctrina, applicatio*²⁴.

²⁰ Od roku 1936, tj. od czasu ukazania się słynnej książki J.A. Jungmanna *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, rodzi się i dominuje postulat odnowy treści kościelnego przepowiadania (ruch kerygmaticzny). Okres po II wojnie światowej charakteryzuje się wołaniem o teologiczne podstawy kaznodziejstwa.

²¹ Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 1, s. 21.

²² Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, s. 392–393.

²³ Simon, *Kazanie biblijne*, s. 26–27.

²⁴ P.E. Duda, *Teologiczna koncepcja przepowiadania według Tadeusza Soirona OFM. Studium historyczno-systematyczne*, Katowice 1990, s. 21n.

Pionier odnowy kaznodziejstwa, krzewiciel optymizmu, nauczał, iż kazania należy głosić z radością i o radości, w atmosferze ufności i nadziei, eliminując gorycz i pesymizm. Kaznodziejstwo powinno odwoływać się do uczuć, ale bez popadania w sztuczny patos. Argumenty rozumowe są niezastąpione i to one służą konstruowaniu argumentów czy zwalczaniu błędów, lecz największą siłą oddziaływania mają uczucia. Potwierdzeniem tego są kazania Keplera, w których do doskonałości wyrazu przywiązywał wielką wagę, przy czym nie było to niczym przesadnym. Forma i charyzmatyczny styl wypływały z jego osobowości. Głębia myśli łączyła się z artystyczną siłą wyrazu. Kepler dbał o drobiazgowo wykończenie stylistyczne i oratorskie. Przekonany był o tym, że kazanie posiada nie tylko treść, ale i formę, która powinna ułatwić dotarcie z Ewangelią do słuchacza. Korzystał z tego, co dawała retoryka, choćby przez stosowanie z upodobaniem apostrofy. Dla lepszego przekazu nauki Chrystusa przywiązywał dużą wagę do piękna słowa i artystycznego kształtu mowy. Tajemnica sukcesu Keplera leży w mocy jego wyrazu estetycznego, a treść i forma tworzą harmonijną całość²⁵.

Dzięki Keplerowi niewątpliwie wzrosło w kaznodziejstwie zainteresowanie Pismem Świętym. Świadczą o tym coraz częstsze od 1910 roku kursy i sympozja homiletyczne. Pojawiły się też nowe czasopisma i pomoce kaznodziejские oparte na Biblii²⁶. W krytycznej ocenie zaznaczyć trzeba jednak pewne słabości keplerowskiej koncepcji egzegezy homiletycznej²⁷. W dalszym ciągu nie dochodziło do głosu autentyczne słowo Boże. Jednym z powodów wydaje się być fakt, że zastosowana przez niego egzegeza homiletyczna była często subiektywnym rozważaniem, powtarzaniem swoimi słowami tekstu biblijnego. Victor Schurr stwierdził, że Kepler nie dotarł w swoim warsztacie do istotnych treści Pisma Świętego, tj. jego kerygmatu. Bruno Dreher zaś uznał, że w dążeniach Keplera słowo Boże nie było w pełni autonomicznym źródłem przepowiadania, a kaznodziejstwo nie aktualizowało jego zbawczej treści. Mimo pojawiających się także krytycznych ocen poglądów Keplera należy zwrócić uwagę, że niewątpliwie postulaty Keplera, przyjęte i realizowane w praktyce przez niektórych kaznodziejów dwudziestego stulecia, były przez swój zwrot ku Biblii czymś bardzo pozytywnym²⁸. Wydaje się, że opinia niemieckiego teologa R. Klie-

²⁵ T. Lewandowski, *Ruch retorycznej odnowy kaznodziejstwa europejskiego – odnowa formy*, StWł, 10(2007), s. 282.

²⁶ Simon, *Kazanie biblijne*, s. 30.

²⁷ Lewandowski, *Ruch retorycznej odnowy kaznodziejstwa*, s. 281.

²⁸ Simon, *Kazanie biblijne*, s. 29–31.

ma, uważającego ten kierunek odnowy za początki współczesnego kazania biblijnego, ma mimo wszystko swoje właściwe uzasadnienie²⁹.

Poszukiwaniem nowej formy wyrazu była działalność drugiego prekursora odnowy kaznodziejstwa, O. Prohaški, wielkiego mówcy i kaznodziei. Był tak zwanym „uroczystym mówcą” całych Węgier, a zwłaszcza Budapesztu i swego miasta biskupiego. Słuchanie tego retora należało do dobrego tonu i uważane było za obowiązek każdego kulturalnego Węgra³⁰. W swoim pamiętniku *Soliloquia* oddaje tajemnicę podjętej przez siebie odnowy: „Moja wina polega na tym, że w kazaniach chcę dawać coś nowego, i stare prawdy w nowej dzisiejszej szacie chcę przedstawić. Unikam zatem dawnych, dobrze znanych form kaznodziejskich”³¹. Cała jego działalność była poszukiwaniem nowej formy wyrazu dla starej prawdy. Nowe ujęcie nie mogło być tylko czymś zewnętrznym, dlatego przywiązywał duże znaczenie do wcześniejszego, sumiennego przygotowania kazania. Zwracał uwagę na dobór materiału oraz umiejętność przedstawienia prawdy. Uważał, że w czasie głoszenia kazania należy pozostawić duszy i zmysłowi kaznodziejskiemu zupełną swobodę. Głoszone słowo powinno być całkowicie aktem twórczym i tę twórczość powinien odczuwać sam kaznodzieja. Uważał, że kto recytuje, zerka do rękopisu czy czyta, ten nie jest kaznodzieją³². Sukces kaznodziejski osiągał dzięki sposobowi mówienia, gestom, mimice, mistrzowskiemu panowaniu nad głosem, ale przede wszystkim dzięki nadprzyrodzonemu namaszczeniu. Kazanie jako dzieło żywe powinno rodzić się *non ex penna, sed ex penu* (nie z pióra, lecz z bogactwa wewnętrznego).

Wielką sławę przyniosły mu rekolekcje wielkopostne głoszone dla inteligencji. Prowadził je regularnie od 1901 roku. Wypowiadane przez niego z wielką miłością słowa i przejmujący wzrok robiły ogromne wrażenie na słuchaczach. Jego wielkość budziła podziw. Uczni z kraju zjeżdżali się do Budapesztu na „tydzień rekolekcyjny”. Chcieli usłyszeć choćby kilka nauk, w które O. Prohaška wkładał swój płomienny zapal, tak że poruszał serca i umysły nawet tych najbardziej obojętnych, kierując ich ku Bogu. Konferencje rekolekcyjne były dla niego czymś szczególnym, były miłością jego życia. Prosił Boga, by mógł wygłaszać je dopóki tylko będzie żył. Tak też się stało. Nauki rekolekcyjne głosił aż do swojej śmierci

²⁹ R. Kliem, *Die katholische Predigt. Texte und Analysen*, Bremen 1967, s. 149.

³⁰ Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, s. 394.

³¹ Cyt. za: Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 1, s. 24–25.

³² M. Rzeszewski, *Kaznodziejstwo. Zagadnienia wybrane*, Warszawa 1957, s. 345–346.

w 1927 roku. Ponadczasowy rzecznik odnowy kaznodziejstwa, wybitny uczony, utalentowany pisarz, znakomity mówca Kościoła, a nade wszystko święty i pokorny kapłan nazywany był *Apostolus et Praeceptor Hungariae*³³.

Potrzebę odnowy kaznodziejstwa poprzez nową formę kazania dostrzegali następcy O. Prohaški na ambonie kościoła uniwersyteckiego w Budapeszcie – T. Toth. W nowoczesnym kazaniu widział: posługiwanie się przykładami i porównaniami, wykorzystanie elementów psychologicznych oraz naturalność wymowy i stylu. Wskazywał na konieczność posługiwania się w kazaniu *exemplum*, alegorią, metaforą, parabolą, które – choć czasem burzą sztyk logiczny i budowę wypowiedzi – znacząco wpływają na jej skuteczność, ważniejszą od zewnętrznej formy. Stosowanie przykładów wziętych z życia jest nowoczesnym ilustrowaniem Ewangelii³⁴. Treść miała być oparta na znajomości Pisma Świętego i życia ludzkiego. T. Toth podkreślał, że kaznodzieja przygotowujący kazanie powinien „po prawej ręce mieć Ewangelię, a po lewej dzienniki”³⁵. Uważał, że sam Chrystus nie nauczałby dziś używając porównań z życia agrarnego, lecz dawałby przykłady oparte na dziedzinach współczesnych, chociażby takich jak lotnictwo, elektro- i radiotechnika³⁶. W jego odnowie mocno zaakcentowana została potrzeba poruszenia serca odbiorcy przez kaznodzieję. Według T. Totha, gdyby nawet kazanie było stylistycznie, dogmatycznie i retorycznie poprawne, nie będzie miało wpływu na słuchacza, jeśli nie poruszy jego woli i nie rozbudzi uczuć³⁷. Mówił: „dzisiejszy człowiek w wielu kwestiach nie tak czuje, jak myśli, ale tak myśli, jak czuje”, dlatego łatwiej jest poruszyć serce niż rozum, a „jeśli się pozyskało serce słuchacza, ma się i jego rozum”³⁸. Realizując teorię odnowy kaznodziejstwa w praktyce, rozślawił swoje imię na całym świecie. Jego działalność stała się prawdziwym natchnieniem dla kaznodziejów i bodźcem do podejmowania wysiłków na rzecz odnowy przepowiadania kościelnego³⁹.

Innym promotorem nowej formy kaznodziejskiej był R. Linhardt, wielkomiński kaznodzieja z Monachium. Swoje poglądy na temat kazno-

³³ Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, s. 395–396.

³⁴ T. Toth, *Jak głosić „Słowo Boże” z powodzeniem?*, „Przegląd Homiletyczny”, 13(1935), s. 15–16.

³⁵ Tenże, *Dekalog*, Warszawa 2002, s. 5.

³⁶ Tamże, s. 8.

³⁷ Tamże, s. 10.

³⁸ Toth, *Jak głosić „Słowo Boże”*, s. 16.

³⁹ Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 1, s. 26.

dziejstwa zawarł on we wprowadzeniu do pierwszego tomu swoich kazań⁴⁰. Wskazywał na potrzebę szukania nowych form głoszenia ciągle tych samych treści Ewangelii. Przez nowoczesne głoszenie rozumiał przepowiadanie w nowej formie. Bieżący czas wpływa na zmiany sposobu myślenia głoszących kazania, rodząc nowe oczekiwania słuchacza, dlatego nie można odwoływać się ciągle do przestarzałych, zużytych form, potrzebne jest zupełnie coś nowego. Kaznodziejskie *novum* nazywał „kazaniem o dowolnej formie” (*freigeformte Predigt*). Powinno mieć w sobie coś ekspresjonistycznego, jego zadaniem jest wywołanie wstrząsu i wzruszenia oraz głębokiego przeżycia i nastroju. Słuchacz powinien przejść się przepowiadaną prawdą tak, żeby doprowadziła go do podjęcia decyzji i działania. Aby podjąć się takiego przepowiadania, kaznodzieja musi dobrze się przygotować. Powinien opanować przedmiot poprzez zastanowienie się i rozmyślanie, a nade wszystko wewnętrznie się zaangażować. Kazanie ma być czymś osobistym i twórczym, organizmem wyrosłym z zespolenia idei z żywą osobowością kaznodziei⁴¹. R. Linhardt w przedmowie do swej książki *Brennender Dornbusch* podkreśla wagę kaznodziejskiego ducha: „Umacniam się w przekonaniu, że kazanie jest rozmyślaniem, rozmyślanie zespołowym. Powodzenie kazania nie może wyrastać przede wszystkim z zewnętrznej sztuki wymowy, ale z postawy duchowej kaznodziei. Dopiero, gdy w swej głębi będzie ono «rozmyślanie» – zrozumiemy, dlaczego np. Newman mógł korzystać z rękopisu podczas kazania bez umniejszania wrażenia”⁴².

Ks. Marian Rzeszewski, oceniając koncepcję odnowy formy kaznodziejskiej, stwierdza: „Ks. Linhardt jest sam człowiekiem nowoczesnym i zna dobrze dzisiejszego człowieka. Zna jego głód poznania i jego ustawiczny pośpiech. Sam nawet temu prądowi zdaje się ulegać w trosce o dusze ludzkie, sam jakby się niepokojem tego czasu zaraził. Brak mu czasem dystansu i głębi, jasności teologicznej i zdyscyplinowania. Ale umie nieraz trafić szukającego – prosto w chorą duszę. Znajdzie słowo nawet dla zobojętniałych. Osobliwością i nowością ma coś do powiedzenia tym, którym ktoś inny może by już nic nie powiedział. Nie we wszystkim można go naśladować, ale na pewno trzeba starać się o podobną zdolność wczucia się w nędzę ducha i ciała ludzkiego. Naśladować można z pożytkiem jego sposób mówienia, interesujący, porywający, zdobywający

⁴⁰ Zob. R. Linhardt, *Feurige Wolke*, Freiburg i.Br. 1925.

⁴¹ Lewandowski, *Ruch retorycznej odnowy kaznodziejstwa*, s. 285.

⁴² Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 1, s. 27.

dla głoszonej prawdy”. Jest to jego *freigeformte Predigt* – coś z dobrze pojętego ekspresjonizmu⁴³.

Wołanie o nową formę kaznodziejską było potwierdzeniem słów Benedykta XV zawartych w encyklice *Humani generis redemptionem*. W tej pierwszej encyklice poświęconej w całości głoszeniu słowa Bożego papież nauczał, że kaznodziejstwo ma na celu „rozszerzać światło prawdy podanej przez Boga oraz budzić i rozwijać życie nadprzyrodzone”⁴⁴. Poszukując nowej formy rozszerzania prawdy podanej przez Boga, a zapisanej na kartach Biblii, omawiani czterej koryfeusze podjęli się niebagatelnego zadania. Problem odnowy dotyczył, jak się wydaje, w pierwszym rzędzie formy technicznej, która jako jedyna może i powinna przybierać różne odmiany w zmieniających się czasach. Forma istotna rozumiana jako wyraz ducha Bożego i świętości osobistej kaznodziei może się stawać nie tyle nową formą, ile raczej udoskonaleniem, pogłębieniem tej istniejącej, w ten sposób zapewniając jej autentyczność. Zmiana kształtu technicznego nie stanowi jednak jedynego i istotnego sposobu odrodzenia kaznodziejstwa. Żadna forma zewnętrzna nie zastąpi ducha, przekonania i gorliwości kaznodziei. Autentyczne nawrócenie słuchacza może stać się owocem działalności kaznodziejskiej tego, który sam żyje według Bożego zamysłu. Konstrukcja, szata językowa, kształt stylistyczny to tylko środki do właściwego wyrażenia treści i ducha. Naznaczoną duchem Bożym osobowość kaznodziei postulowali i realizowali omawiani czterej pionierzy odnowy homiletycznej. Forma techniczna w swoich istotnych punktach w kazaniach reformatorów była zachowana.

Szczególną zasługą odnowicieli jest to, że uderzyli w martwy szablon sposobu głoszenia kazań i przypomnieli najważniejsze czynniki formy istotnej. Dali nowe wskazania praktyczne, postulujące odrzucenie tego, co negatywne: formalizmu, rutyny, szablonu czy powtarzania tych samych formułek. Wskazali na konieczność urozmaicenia formy i planu kazania tak, aby stało się ono „żywym organizmem”, zmieniającym budowę w zależności od sił, które go nurtują i nań wpływają. Reasumując, odnowiciele kaznodziejstwa domagali się znajomości teologii i nieustannie zmieniającego się świata, z jego problemami i potrzebami. W kaznodziejstwie podkreślali potrzebę znajomości człowieka, wraz z jego psychiką i men-

⁴³ Rzeszewski, *Kaznodziejstwo*, s. 350–353.

⁴⁴ Zob. Benedykt XV, *Humani generis redemptionem*, AtK, 67(1964), z. 1–2(330–331), s. 5.

talnością. Nadrzędnym i bezprecedensowym wymogiem gwarantującym owocność przepowiadania jest osobista świętość kaznodziei⁴⁵.

3. Odnowa treści. Ruch kerygmacyjny

Obniżenie poziomu życia religijnego, osłabienie wiary, zanikanie praktyk religijnych i postępująca laicyzacja życia były zjawiskami, które ponownie skłoniły Kościół do refleksji nad przepowiadaniem Ewangelii. Zaistniała w latach trzydziestych XX wieku sytuacja zmuszała do podjęcia działań na rzecz podniesienia jego skuteczności. Dostrzeżono, że istotny problem nie tkwi w metodzie, strukturze, stylu czy języku, lecz w treści przepowiadania Bożego słowa⁴⁶. Pojawiło się pytanie co przepowiadać, a nie jak przepowiadać. Nowy kierunek zakwestionował ustalenia nurtu neoscholastycznego, a zwłaszcza przekonanie, że treść przepowiadania jest ustalona raz na zawsze przez teologię scholastyczną. Ten nowy kierunek odnowy kaznodziejstwa określa się jako ruch kerygmacyjny, który postulował powstanie teologii praktycznej, ukazującej chrześcijaństwo nie tylko jako prawdę, ale jako wartość prowadzącą do osobowego spotkania z Jezusem Chrystusem⁴⁷.

Omawiając pokrótce to zagadnienie, należy określić samo pojęcie kerygmatu. Wywodzi się ono od greckiego słowa *kerygma*, *keryssein* i oznacza: pełnić urząd herolda, proklamować, obwieszczać przez publicznego posłańca, ogłaszać, przepowiadać (Mt 12, 4; Łk 11, 32; Rz 16, 25; 1Kor 1, 21; 2, 4; 15, 14; 2Tym 4, 17; Tt 1, 3), wyraża również treść i czynność głoszenia⁴⁸. Treścią kerygmatu jest to, co Bóg uczynił dla ludzi przez swojego Syna Jezusa Chrystusa. Z tego przepowiadania narodziły się Ewangelie. Kerygmat jest publiczną i uroczystą proklamacją orędzia zbawienia dokonanego i objawionego przez Boga w Jezusie Chrystusie ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, połączoną z wezwaniem do nawrócenia. Pojęcie i termin kerygmat zostały wprowadzone do teologii w 1936 roku przez Josefa Andreama Jungmanna SJ (1889–1975)⁴⁹.

⁴⁵ Lewek, *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 1, s. 27–28.

⁴⁶ M. Rzeszewski, *Współczesna sytuacja kaznodziejstwa*, AtK, 74(1970), z. 1(366), s. 95.

⁴⁷ T. Lewandowski, *Odnowa kaznodziejstwa polskiego w twórczości homiletów wrocławskich XX wieku*, Toruń 2011, s. 50–51.

⁴⁸ J. Homerski, *Kerygmat*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Łódź 1989, s. 208.

⁴⁹ Zob. T. Panuś, *Zasada chrystocentryzmu i jej realizacja w polskiej katechizacji*, Kraków 2010. Zaslugom wielkiego Tyrolczyka dla teologii współczesnej, a zwłaszcza dla katechizacji i homiletyki, autor ten poświęca cały rozdział drugi, s. 91–145.

Ruch homiletyczny w drugiej fazie podkreślał potrzebę odnowy treści kazania w celu uzyskania większej skuteczności przepowiadania. Kerygmaticzna odnowa proponowała spojrzenie na teologię z punktu widzenia przepowiadania, a na przepowiadanie z punktu widzenia teologii. Pionierem odnowy treści był wspomniany profesor liturgiki i pedagogiki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Innsbrucku, który swoje propozycje zawarł w dziele *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (Regensburg 1936). Twierdził w nim, że w kaznodziejstwie należy zaprzestać popularyzowania dotychczasowej scholastycznej teologii, a zacząć głosić kerygmę⁵⁰. W ujęciu Jungmanna kerygmat jest pojęciem biblijnym. Jego zasadniczą treścią są słowa głoszone przez Chrystusa i Jego Apostołów. Kerygmat jest czymś więcej niż nauką, którą należy przyjąć, jest podstawą wszelkiego przepowiadania, jest Bożym wezwaniem⁵¹. Postulaty stawiane przez tego autora nie mogły być spełnione przez kazania katechizmowe. Uważał, że prawdy Boże powinny być omawiane nie w porządku katechizмовym, ale zgodnie z duchem objawienia. Treścią przepowiadania ma być Boży plan i historia zbawienia ludzkości. Mowa kaznodziejska ma być zbliżona do mowy i języka Ewangelii. Powinna pobudzać wyobraźnię, wolę i uczucia⁵².

Jungmann apelując o nową teologię, nie zwalczał teologii spekulatywnej. Uważał, że jedna i druga jest potrzebna. Ujął to lapidarnie w zdaniu: „Teologię powinniśmy znać, przepowiadać zaś kerygmę”⁵³. Teologia kerygmaticzna miała być odrębną dyscypliną uwydatniającą najważniejszą cechę chrześcijaństwa jako nauki o zbawieniu i powinna być wykładana równoległe do teologii spekulatywnej, której celem jest zapewnienie teoretycznego zrozumienia całokształtu prawd wiary. Tym samym prawdy te staną się dostępne dla każdego, a nie tylko dla wąskiego grona teologów. Należy więc je nie tylko naukowo opracować, lecz je uprzystępniać, czyli czynić zrozumiałymi dla każdego człowieka. Przepowiadanie treści o zbawieniu wciąż się dokonującym to głoszenie Dobrej Nowiny skierowanej do każdego. Teologia kerygmaticzna ma więc być teologią życia służącą rozwojowi duszpasterzy i wiernych⁵⁴.

⁵⁰ Siwek, *Przepowiadać skuteczniej*, s. 14–15.

⁵¹ J.A. Jungmann, *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck 1963, s. 59n.

⁵² P. Kielar, *Teologia w kaznodziejstwie (Kerygmatyka)*, AtK, 67(1964), s. 57.

⁵³ Jungmann, *Die Frohbotschaft*, s. 60: „Das Dogma wir kennen, verkünden müssen wir das Kerygma”.

⁵⁴ Kielar, *Teologia w kaznodziejstwie*, s. 61–62.

Idee Jungmanna zostały podjęte i były rozwijane przez jego współpracowników ze środowiska uniwersyteckiego w Innsbrucku. Główni przedstawiciele tej grupy to: F. Lakner, J.B. Lotz, F. Dander. Poddając ostrej krytyce teologię scholastyczną, zarzucali, że jej pojęciowa struktura powoduje rozdział chrześcijaństwa od współczesnego świata myśli ludzkiej. Wskazując jej braki, postulowali utworzenie nowej teologii, zwanej kerygmatyczną. Powinna ona być chrystocentryczna, dynamiczna, wzruszająca uczuciowo i stosująca typ poznania pośredniego. Ma być nastawiona na rozwój życia chrześcijańskiego duszpasterzy i wiernych⁵⁵.

Jednym z przedstawicieli odnowy treści przepowiadania był kontynuator myśli Jungmanna, wybitny pastoralista Franz Xavier Arnold (1898–1969). Jego zdaniem kaznodziejstwo należy do zakresu teologii pastoralnej, która będąc jednym z aspektów eklezjologii, rozważa, w jaki sposób Kościół utrwała, kształtuje i rozwija się w duszach ludzkich. Teologia kaznodziejstwa powinna zająć się problemem udziału przepowiadania słowa Bożego w działalności pośredniczącej w dziele zbawienia. Należy zbadać, jaki związek ma przepowiadanie słowa Bożego z innymi działaniami Kościoła. Kazanie nie może być jedynie pouczeniem, lecz trzeba widzieć w nim pośrednika i nosiciela łaski oraz podkreślać skuteczność głoszonego słowa. Nie może być ono traktowane tylko jako słowo o zbawieniu, ale jako słowo, które ma zbawić. Kaznodzieja musi wiedzieć, że wiara wzbudzona przez kazanie jest darem nadprzyrodzonym. Posługa słowa wpisuje się w zbawcze pośrednictwo Kościoła o tyle, o ile umożliwia słuchaczowi spotkanie z Bogiem. Kazanie nie może więc być streszczeniem traktatu teologicznego, lecz głoszeniem zbawienia dokonującego się tu i teraz. Kaznodzieja ma podkreślać konkretne fakty tworzące historię zbawienia, które są znakami woli Bożej pragnącej zbawić świat. Głoszone przez kaznodzieję słowo Boże musi być autentyczne, gdyż to ono zaprasza i obdarza łaską. Kaznodzieja powinien pośredniczyć pomiędzy tym słowem a dzisiejszym człowiekiem, musi zatem dokonywać adaptacji słowa⁵⁶.

Jednym z najciekawszych dzieł mających wpływ na rozwój materialno-kerygmatycznej odnowy przepowiadania było dzieło *Wie heute predigen?* Viktora Schurra CSsR (1898–1971). Autor ten podjął w nim próbę przedstawienia treści i formy kaznodziejstwa, analizując jego związek

⁵⁵ Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, s. 403.

⁵⁶ M. Rzeszewski, *Z teologii kaznodziejstwa*, AtK, 67(1964), z. 1–2(330–331), s. 20–27.

z dzisiejszą sytuacją i kulturą ludzką. V. Schurr w swoich pracach wysuwa na pierwszy plan problematykę „nowej homiletyki”, koncentrując się na formie i treści. Tym samym jest przedstawicielem formalno-objektywnego kierunku odnowy kaznodziejstwa. Przepowiadanie w ujęciu omawianego autora staje się posługą zbawienia w relacji do współczesnego świata. Pismo Święte jest źródłem przepowiadania. Samo zaś przepowiadanie musi być aktualizowane i nie może omijać świata i współczesnego człowieka. Tylko wtedy będzie ono udzielaniem się Boga w Chrystusie i włączeniem słuchacza we wspólnotę z Nim⁵⁷. Koncepcja V. Schurra zawarta w jego głównym dziele została dopełniona przez studium *Situation und Aufgabe der Predigtheute*, które zawiera już elementy teologii kaznodziejstwa. Autor wskazuje trzy sposoby przewyciężenia kryzysu kaznodziejstwa: 1) wypracować teologię kaznodziejstwa; 2) położyć większy nacisk na przygotowanie homiletyczne głosicieli słowa Bożego; 3) uświadomić kaznodziejom, na czym polega istota przepowiadania kościelnego.

Teolog kaznodziejstwa podkreśla fakt, że kaznodziejstwo jest Bożym powołaniem. W procesie przepowiadania sam Bóg przemawia swoim autorytetem. Mówca ma zaś doprowadzić słuchacza do przyjęcia Bożego słowa, dlatego musi uwzględnić sytuację egzystencjalną człowieka⁵⁸. V. Schurr, dzięki swojej koncepcji odnowy przepowiadania, uznawany jest za „klasyka współczesnej homiletyki”⁵⁹.

Ruch kerygmacyjny, uświadamiając samodzielność kerygmy wobec teologii, w sposób oczywisty rodził pytanie o istotę kaznodziejstwa⁶⁰. Z tej odnowy wyłonił się kierunek, który zmierzał do wypracowania teologicznych podstaw kaznodziejstwa, tzw. kierunek formalno-kerygmacyjny. Za pierwszą próbę tego ujęcia uważa się pracę homilety franciszkańskiego Thaddäusa Soirona (1881–1957) *Die Verkündigung des Wortes Gottes. Homiletische Theologie* (Freiburg 1943). Autor zaznaczył we wstępie, że dzieło jest próbą zbudowania homiletyki o charakterze teologicznym. Jest tworzeniem homiletyki, która omawia podstawy, funkcje, zasady, zadania i praktykę kaznodziejstwa oraz która budzi przekonanie, że nie chodzi w niej tyle o formalną stronę przepowiadania, lecz jej funkcję zbawczą⁶¹.

⁵⁷ Simon, *Kazanie biblijne*, s. 33–34.

⁵⁸ Rzeszewski, *Z teologii kaznodziejstwa*, s. 28.

⁵⁹ Simon, *Kazanie biblijne*, s. 34.

⁶⁰ Wiszowaty, *Od kazania tematycznego do homilii*, s. 391.

⁶¹ Simon, *Kazanie biblijne*, s. 34.

T. Soiron swoje badania oparł głównie na Piśmie Świętym. Według niego Biblia wyrosła z fundamentalnych ludzkich pytań i jednocześnie jest ponadczasową odpowiedzią na te pytania. W jej słowach człowiek przyjmuje samego mówiącego do niego Chrystusa, który poucza i obdarza życiem. Dzieje się to dzięki mocy i działaniu Ducha Świętego. Przepowiadanie skoncentrowane na Chrystusie ma być głosem historii zbawienia.

Podwaliny pod teologię słowa Bożego stworzyli teologowie tej miary, co H. Schlier, K. Rahner, L. Scheffczyk, a zwłaszcza O. Semmelroth. Pod wpływem myśli rzuconych jeszcze w XIX wieku przez Sailera i Hirschera oraz współczesnych osiągnięć egzegezy zwrócili oni baczniejszą uwagę na zbawczą moc słowa Bożego. Osiągnięcia na płaszczyźnie materialno- i formalno-kerygmaticznej wykorzystał i opracował pod kątem praktycznego zastosowania w przepowiadaniu Anselm Günthör OSB⁶². W swoim dziele *Die Predigt* zaprezentował koncepcję kaznodziejstwa całkowicie zorientowanego na Biblię. Według niego kazaniem biblijnym jest homilia będąca posługą słowa w duchu Pisma Świętego, gdzie podmiotem i przedmiotem przepowiadania jest sam Chrystus⁶³.

Ruch kerygmaticzny przyczynił się do treściowej odnowy kaznodziejstwa. Domagał się przepowiadania istotnych treści teologicznych, postulując w akcie przepowiadania aktualizowanie orędzia zbawczego⁶⁴. Uderzył w jedno z podstawowych uwarunkowań przepowiadania katechizmowego. Zdetronizował teologię scholastyczną, która przestała określać treść kaznodziejstwa. Odnowa kerygmaticzna domagała się z pewnością przepowiadania istotnych treści zbawczych tak, by w akcie przepowiadania aktualizować orędzie Pisma Świętego⁶⁵.

* * *

Utracone w średniowieczu historio-zbawcze traktowanie Pisma Świętego w przepowiadaniu powróciło dopiero w okresie międzywojennym, osiągając apogeum w odnowie kerygmaticznej. Pismo Święte jako nośnik treści zbawczych nie może być traktowane służebnie, jak chciała tego neoscholastyka. Zawarte w nim bowiem zbawcze orędzie jest wciąż

⁶² Wiszowaty, *Od kazania tematycznego do homilii*, s. 391.

⁶³ Simon, *Kazanie biblijne*, s. 35–36.

⁶⁴ B. Przybylski, *Teologia słowa Bożego*, AtK, 67(1964), z. 1–2(330–331), s. 10.

⁶⁵ H. Łysy, *Kazanie katechizmowe czy homilia w kościelnej posłudze słowa?*, w: *Z zagadnień współczesnej homiletyki*, red. G. Siwek, Kraków 1993, s. 66–67.

żywe, bo Bóg Biblii jest Bogiem życia. Do głosu musi więc dojść treść Pisma Świętego dostosowana do potrzeb współczesnego człowieka oraz dzisiejszego świata⁶⁶.

Obserwacja praktyki kaznodziejskiej dowodzi, że przywrócenie Biblii jej nadrzędnego miejsca w przepowiadaniu jest w dalszym ciągu zadaniem, przed którym stoi Kościół. Wciąż kaznodzieje – zwłaszcza starszego pokolenia – skłaniają się ku kazaniu katechizmowemu czy tematycznemu. Niekwestionowany jest fakt, że kazanie, mające za punkt wyjścia jakiś temat czy określoną prawdę wiary, bardziej służy pogłębieniu wiedzy religijnej. Należy jednak pamiętać, że w obliczu wezwania do odnowy, przepowiadanie w ramach liturgii powinno mieć zasadniczo bardziej charakter kerygmacyjny niż katechetyczny.

Podsumowaniem mogą być z pewnością słowa, które wypowiedział przed laty w wywiadzie kardynał Jorge Bergoglio, dzisiaj papież Franciszek: „Najważniejszym elementem przepowiadania jest głoszenie Jezusa Chrystusa, co w teologii nosi nazwę kerygmat i co sprowadza się do tego, że Jezus Chrystus jest Bogiem, stał się człowiekiem, żeby nas zbawić, żył na ziemi jak każdy z nas, cierpiał, zmarł, został pogrzebany i zmartwychwstał. To właśnie jest kerygmat, głoszenie Chrystusa, które budzi zdumienie, prowadzi do kontemplacji i do wiary”⁶⁷.

STRESZCZENIE

Przepowiadanie Bożego słowa było i jest jednym z najważniejszych zadań Kościoła. W ciągu wieków pojawiło się dążenie do reformy kaznodziejstwa. W wieku XIX pewnym *novum* było dążenie do dowartościowania Biblii w kaznodziejstwie. Niestety w kazaniach neoscholastycznych Pismo Święte zostało zdezonizowane. W praktyce nurt neoscholastyczny za dominującą formę przepowiadania uznał kazania katechizmowe. Następnie uskutecznienie kaznodziejstwa widziano w odnowionej formie. Koryfeusze nowej formy domagali się znajomości teologii, świata i człowieka. Gwarantem owocnego przepowiadania była jednak osobista świętość kaznodziei. Ruch homiletyczny w drugiej fazie postulował reformę poprzez odnowę treści przepowiadania. Ruch kerygmacyjny zakwestionował przepowiadanie katechizmowe. Domagał się głoszenia istotnych treści zbawczych, by w akcie przepowiadania aktualizować orędzie Biblii. Pionierzy odnowy zrobili milowy krok, podejmując się niebagatelnej jak na tamte czasy zadania zmiany formy i treści przepowiadania. Wciąż jednak przywrócenie Biblii jej nadrzędnego miejsca w przepowiadaniu jest aktualnym wyzwaniem, przed którym stoi Kościół.

⁶⁶ Simon, *Kazanie biblijne*, s. 42–43.

⁶⁷ F. Ambrogetti, S. Rubin, *Jezuita. Papież Franciszek*, Kraków 2013, s. 223.

Słowa kluczowe: słowo Boże, przepowiadanie, odnowa formy, odnowa treści, kaznodziejstwo, reforma, odnowiciele, ruch homiletyczny, kierunek odnowy, homilia.

SUMMARY

Proclamation of the God's word was and still is one of the most important tasks of the Church. Over the centuries, there have been attempts to reform the preaching. In nineteenth century, a certain novelty was the striving for recognition of the Bible in preaching. Unfortunately, the Holy Bible was dethroned in the Neo-Scholastic sermons. In practice, the Neo-Scholastic trend, for a predominating form of the preaching, considered catechism sermons. Subsequently, improving of the preaching could be seen in a renewed form. The coryphées of the new form demanded knowledge of the theology, the world and the human being. The guarantee of fruitful proclamation, however, was the personal holiness of the preacher. The homiletic movement in the second phase postulated a reform by renewal of the content of the preaching. The kerygmatic movement undermined the catechism preaching. It demanded preaching of the crucial salutary content, in such a way that the act of preaching would update the message of the Bible. Considering the difficult times, the pioneers of renewal made a quantum leap in taking on such a significant task, changing the form and content of the preaching. Still however, restoring the Bible to its supreme position in preaching is a challenge facing the Church.

Key words: God's word, proclamation, form renewal, content renewal, preaching, reform, revivers, homiletic movement, renewal direction, homily.

BIBLIOGRAFIA

Benedykt XV, *Humani generis redemptionem*, AtK, 67(1964), z. 1–2(330–331), s. 1–9. *Omnium concilii Vaticani quae ad doctrinam et disciplinam pertinent documentorum collectio* per C. Martin, Paderborn 1873.

Ambrogetti F., Rubin S., *Jezuita. Papież Franciszek*, Kraków 2013.

Brzozowski M., *Teoria kaznodziejstwa*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, red. M. Rechowicz, t. 3, cz. 2, Lublin 1977, s. 75–121.

Duda P.E., *Teologiczna koncepcja przepowiadania według Tadeusza Soirona OFM. Studium historyczno-systematyczne*, Katowice 1990.

Homerski J., *Kerygmat*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Łódź 1989, s. 208–209.

Jungmann J.A., *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936.

Jungmann J.A., *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft*, Innsbruck 1963.

Kawczyński B., *Encyklika Benedykta XV „Humani generis redemptionem” w świetle niektórych postulatów dzisiejszego kaznodziejstwa*, w: *Studia z historii kaznodziejstwa i homiletyki*, red. L. Kuc, W. Wojdecki, t. 1, Warszawa 1975, s. 284–293.

- Kielar P., *Teologia w kaznodziejstwie (Kerygmatyka)*, AtK, 67(1964), z. 1–2(330–331), s. 55–71.
- Kliem R., *Die katholische Predigt. Texte und Analysen*, Bremen 1967.
- Krynicky W., *Wymowa święta czyli podręcznik do teorii kaznodziejstwa*, Poznań 1921.
- Kudasiewicz J., *Pismo św. w teologii i duszpasterstwie. Rys historyczno-metodologiczny*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 17–47.
- Lewandowski T., *Odnowa kaznodziejstwa polskiego w twórczości homiletów wrocławskich XX wieku*, Toruń 2011.
- Lewandowski T., *Ruch retorycznej odnowy kaznodziejstwa europejskiego – odnowa formy*, StWł, 10(2007), s. 280–289.
- Lewek A., *Współczesna odnowa kaznodziejstwa*, z. 1: *Z najnowszych dziejów ruchu homiletycznego*, Warszawa 1980.
- Linhardt R., *Feurige Wolke*, Freiburg i.Br. 1925.
- Łysy H., *Kazanie katechizmowe czy homilia w kościelnej posłudze słowa?*, w: *Z zagadnień współczesnej homiletyki*, red. G. Siwek, Kraków 1993, s. 61–96.
- Panuś K., *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2007.
- Panuś K., *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1: *Kaznodziejstwo w Kościele powszechnym*, Kraków 1999.
- Panuś T., *Zasada chrystocentryzmu i jej realizacja w polskiej katechizacji*, Kraków 2010.
- Przybylski B., *Teologia słowa Bożego*, AtK, 67(1964), z. 1–2(330–331), s. 9–18.
- Rahner K., *Problem „demitologizacji” i zadanie kaznodziejstwa*, „Concilium”, 4(1968), nr 1–10, s. 118–129.
- Rzeszewski M., *Kaznodziejstwo. Zagadnienia wybrane*, Warszawa 1957.
- Rzeszewski M., *Współczesna sytuacja kaznodziejstwa*, AtK, 74(1970), z. 1(366), s. 86–99.
- Rzeszewski M., *Z teologii kaznodziejstwa*, AtK, 67(1964), z. 1–2(330–331), s. 19–32.
- Simon H., *Kazanie biblijne. Teoria przepowiadania Bruno Drehera (1911–1971)*, Opole 1995.
- Simon H., *Przepowiadanie biblijne*, w: *Biblia w nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, s. 49–86.
- Siwek G., *Przepowiadać skuteczniej*, Kraków 1992.
- Staniek E., *Potrzeba kazań katechizmowych*, „Materiały Homiletyczne”, 108(1989) s. 19–22.
- Toth T., *Dekalog*, Warszawa 2002.
- Toth T., *Jak głosić „Słowo Boże” z powodzeniem?*, „Przegląd Homiletyczny”, 13(1935), s. 10–20.
- Wiszowaty E., *Od kazania tematycznego do homilii*, „Studia Warmińskie”, 39(2002), s. 385–394.

KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI

EWOLUCJA NAUCZANIA KOŚCIOŁA NA TEMAT KARY ŚMIERCI W XX ORAZ XXI WIEKU

W związku z opublikowaniem 1 sierpnia 2018 r. opracowanego przez Kongregację Nauki Wiary i zaaprobowanego przez papieża Franciszka nowego brzmienia numeru 2267 Katechizmu Kościoła katolickiego na temat kary śmierci¹, który stwierdza, że „Kościół w świetle Ewangelii naucza, że kara śmierci jest niedopuszczalna, ponieważ jest zamachem na nienaruszalność i godność osoby ludzkiej oraz postanawia stanowczo działać na rzecz jej zniesienia”², pojawiły się w mediach świeckich i kościelnych różne dyskusje, komentarze, wyjaśnienia, a nawet kontrowersje. Kongregacja Nauki Wiary w specjalnym liście skierowanym do biskupów całego świata wyjaśniła powody zmian, podkreślając w nim rozwój nauki Kościoła w kierunku coraz większej świadomości, iż kara śmierci jako nieodwracalna podważa godność osoby ludzkiej, którą ma również przestępca winien nawet najcięższej zbrodni, a co utwierdza się coraz szerzej w nauczaniu pasterzy i wrażliwości wiernych świeckich. Okoliczność ta skłania do przedstawienia i przybliżenia obecnego nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na temat kary śmierci, jak też ukazania ewolucji i modyfikacji tego nauczania w dziejach Kościoła.

KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI – dr hab. nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego; profesor UKSW, kierownik Katedry Historii Prawa Kanonicznego na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego; oficjał Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej; wykładowca prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku i Wyższym Seminarium Duchownym Księżym Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim. Autor około 500 prac naukowych i popularnonaukowych, w tym sześciu książek.

¹ Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów dotyczący nowej redakcji n. 2267 Katechizmu Kościoła Katolickiego na temat kary śmierci*, MDWł, 101(2018), nr 9, s. 942–947.

² *Stolica Apostolska, Zmiana nauczania na temat kary śmierci*, MDWł, 101(2018), nr 9, s. 942.

1. Wyjaśnienia terminologiczne

Dyskusje i kontrowersje, jakie pojawiają się na temat nauczania Kościoła co do kary śmierci, wymagają najpierw wyjaśnienia pewnych podstawowych pojęć odnoszących się do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, autentycznego nauczania tego urzędu i samego pojęcia kary śmierci.

Urząd Nauczycielski Kościoła w znaczeniu przedmiotowym oznacza stałe zadanie autentycznej interpretacji słowa Bożego, spisane go lub przekazane przez Tradycję. W znaczeniu podmiotowym stanowią go papież i kolegium biskupów. Urząd ten uosobiony przez kolegium biskupów w ścisłej jedności z papieżem jest autorytetem, który w sposób wiążący i możliwy do zrealizowania dla całego Kościoła przekazuje jedno rozumienie wiary Kościoła. Papież lub kolegium biskupów wykonują je autorytatywnie w imieniu Jezusa Chrystusa pod natchnieniem Ducha Świętego (KKK, n. 24–25). Magisterium zatem wykłada, rozwija i aktualizuje w coraz to nowych warunkach historycznych orędzie zbawcze Jezusa Chrystusa; depozyt wiary powierzony przez Chrystusa Pana – mając pomoc Ducha Świętego – strzeże, dogłębnie bada, wiernie głosi i wykłada, a prawo to nadane Kościołowi przez Chrystusa jest niezależne od jakiegokolwiek władzy ludzkiej³.

To autentyczne nauczanie ze względu na formę może być zwyczajne albo uroczyste. Nauczanie zwyczajne ma miejsce wówczas, gdy naucza papież lub biskupi rozproszeni w świecie nauczają w jedności z papieżem wszystkiego, co przykazał zachowywać Chrystus (por. Mt 28, 18–20). Nauczanie uroczyste natomiast to nauczanie papieża *ex cathedra* lub kolegium biskupów na soborze powszechnym. Autentyczne nauczanie ze względu na treść też nazywane jest zwyczajnym wtedy, gdy głoszonej nauki nie przedstawia się w sposób definitywny. Definitywny wykład prawd wiary, co do których istniały wątpliwości, ma charakter dogmatyczny. Może być sprawowane przez: 1) kolegium biskupów na soborze powszechnym; 2) przez papieża, gdy przemawia *ex cathedra*, czyli jako najwyższy pasterz i nauczyciel wiernych; 3) przez biskupów rozproszonych po świecie, gdy jednomyślnie z papieżem nauczają, że dane określenie należy przyjąć z posłuszeństwem wiary jako definitywnie obowiązujące. Nauczanie nadzwyczajne w każdej z tych form jest nieomyślne, jeżeli Urząd

³ Por. kan. 747 § 1 KPK; zob. Jan Paweł II, List apostolski motu proprio *Ad tuendam fidem* (18 V 1998), AAS, 90(1998) s. 457–461; OsRomPol, 19(1998), nr 10, s. 13–19.

Nauczycielski Kościół wyraźnie to stwierdzi. Należy dodać, że Biskup Rzymu na mocy swego urzędu pasterza i nauczyciela wszystkich wiernych, swą najwyższą apostolską władzą określa zobowiązującą cały Kościół naukę w sprawach wiary oraz moralności i dzięki opiece Bożej cieszy się charyzmatem nieomylności (*infallibilitate in magisteria*) w definiowaniu nauki wiary i obyczajów. Takie orzeczenia papieża są nienaruszalne same z siebie, nie na mocy zgody Kościoła, ale jako ogłoszone z pomocą Ducha Świętego. Nie potrzebują niczyjej aprobaty i nie dopuszczają odwoływania się do niczyjego sądu⁴.

Kościółowi przysługuje ponadto zawsze i wszędzie prawo głoszenia zasad moralnych, także w odniesieniu do porządku społecznego oraz do wypowiedania własnego sądu o wszystkich sprawach ludzkich, na ile domagają się tego podstawowe prawa osoby ludzkiej i zbawienie ludzi⁵.

Jeżeli chodzi o karę śmierci, to jest ona sankcją ustanawianą i wymierzaną przez kompetentną władzę świecką. Polega na pozbawieniu życia człowieka winnego dokonania ciężkiej zbrodni przeciw społeczności. Jest to zatem najwyższy środek represji karnej, za pomocą którego dokonuje się eliminacji ze społeczeństwa sprawcy zamachu na najcenniejsze dobra i wartości człowieka. W Polsce najwyższy wymiar kary stosowany był nieprzerwanie od początków państwa polskiego. Została ona zniesiona 1 września 1998 r. przez nowo wprowadzony kodeks karny z 1997 r. i zastąpiona przez dożywotnie pozbawienie wolności⁶. Należy podkreślić, że kara śmierci jest obca kanonicznemu systemowi prawa karnego. Nie znajdujemy jej w żadnym katalogu kościelnych sankcji karnych, jak długa jest historia Kościoła katolickiego.

2. Zarys nauczania w ciągu wieków

Pierwsza znana wypowiedź Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na temat kary śmierci pochodzi z pierwszej połowy V wieku chrześcijaństwa. Zawiera ją list apostolski papieża Innocentego I (401–417) *Consulenti tibi* z 20 lutego 405 r., adresowany do Eksuperiusza, biskupa Tuluzy, który miał wątpliwość, czy jest rzeczą godziwą, by chrześcijanie wydawali wyroki śmierci na swoich bliźnich. Papież udziela autorytatywnej odpo-

⁴ Por. kan. 749 § 1 KPK.

⁵ Por. kan. 747 § 2 KPK.

⁶ Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny, Dz.U., 1997, nr 88, poz. 553; zob. A. Bentkowski, *Czy nowy kodeks karny bez kary śmierci?*, „Palestra”, 38(1994), nr 7–8, s. 130–131.

wiedzi, z której jasno wynika, że 1) sprawujący rządy w państwie mają z prawa Bożego (Rz 13, 4) władzę do wymierzania kary śmierci winnym przestępstw; 2) chrześcijanin wyposażony w tę władzę może jako sędzia świecki godziwie orzekać karę śmierci za czyny zawinione; 3) nie wolno pozbawiać chrześcijanina udziału we wspólnocie wiernych (*communio*) dlatego, że zgodnie z prawem Bożym wydał wyrok śmierci na swojego bliźniego⁷.

Kolejnych wyjaśnień w sprawie stosowania kary śmierci dostarczył Kościołowi na przełomie XII i XIII wieku papież Innocenty III (1198–1216). Ogłosił on, że „władza świecka może bez grzechu śmiertelnego orzekać wyroki śmierci, byleby w dążeniu do należytej zapłaty nie kierowała się nienawiścią, lecz rozsądkiem, i nie była pochopna, lecz rozważna”. Tym samym zostały określone wymogi, które powinien spełniać sędzia świecki wymierzający karę śmierci. Wciąż jednak brakowało odpowiedzi na pytanie, w jakich okolicznościach wymiar tej kary jest dozwolony z prawa Bożego lub naturalnego. Próbując odpowiedzieć na to pytanie, kierowano się interpretacją tekstu Listu św. Pawła do Rzymian (Rz 13, 1–14)⁸, którego autentyczną interpretację dał Sobór Laterański IV (1215), wyraźnie uznając wyłączną kompetencję władzy świeckiej w zakresie wymiaru kary śmierci. Jednocześnie sobór ten zakazał jakiegokolwiek udziału osób duchownych w postępowaniu sądowym, jeżeli miało ono na celu wydanie wyroku śmierci⁹.

⁷ A. Kokoszka, *Czy Kościół opowiada się za stosowaniem kary śmierci?*, <http://www.currenda.diecezja.tarnow.pl/archiwum/2-97/o-3.htm> [21.10.2018].

⁸ „Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy, przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągną na siebie wyrok potępienia. Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego. A chcesz nie bać się władzy? Czyń dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę. Jest ona bowiem dla ciebie narzędziem Boga (prowadzącym) ku dobremu. Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzania sprawiedliwej kary temu, który czyni źle”.

⁹ Kanon 18 Soboru Laterańskiego IV stwierdzał: „Żadnemu duchownemu nie wolno zalecać albo wymierzać wyroku śmierci (*sententiam sanguinis*). Powinien natomiast zabiegać, aby nie wymierzano wyroków śmierci, a tam, gdzie się je wymierza, wstawiać się (za złoczyncami). Natomiast temu, kto przy okazji naruszenia rozporządzenia ośmielił się wyrządzić jakąś szkodę kościołom lub osobom kościelnym, należy wymierzyć celem zadośćuczynienia cenzurę kościelną. Żadnemu duchownemu nie wolno także pisać lub dyktować pism skazujących na śmierć. Dlatego też w kuriach panujących tego rodzaju zajęcie ma być powierzane nie duchownym, lecz świeckim”. – *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973, s. 143; *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, t. 3, Kraków 2005, s. 67–68.

Problem kary śmierci podjął również Sobór Trydencki (1545–1563). Zaaprobowany 22 września 1566 r. przez papieża Piusa V (1566–1572). Katechizm, nazwany później Katechizmem trydenckim lub rzymskim, w rozdziale XXXIII, w kontekście rozważań nad treścią piątego przykazania Dekalogu, określił szczegółowo czyny, które nie stanowią naruszenia przykazania „Nie zabijaj”. Katechizm wymieniał cztery takie czyny: 1) zabicie z polecenia władzy publicznej osądzonego i skazanego zbrodniarza zagrażającego życiu niewinnych ludzi; 2) zadanie śmierci wrogowi podczas sprawiedliwej wojny; 3) przypadkowe zabójstwo; 4) zabicie niesprawiedliwego agresora w obronie własnej¹⁰.

Przesłanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła zawarte w Katechizmie było jasne i jednoznaczne. Zabicie człowieka z polecenia władzy publicznej nie jest grzechem, gdy ofiarą zabójstwa jest człowiek winny i czyn ten został dokonany w okolicznościach wyłączających winę wspomnianej władzy. Za takie zaś okoliczności Kościół uznał te, które warunkują zaistnienie uprawnionej obrony, a ściślej mówiąc pomocy koniecznej ze strony władz publicznych. Do takich okoliczności należała: potrzeba ochrony życia niewinnych ludzi, powierzonych opiece rządzących, a zagrożonych niesprawiedliwą agresją ze strony innych członków danej społeczności lub jej wrogów zewnętrznych. W ten sposób Kościół określił granice niekwestionowanej władzy „życia i śmierci”, a pośrednio wskazał, że władza publiczna może z prawa Bożego grozić karą śmierci i wykonywać ją, bez naruszenia piątego przykazania Dekalogu, ale tylko i wyłącznie w sytuacji pomocy koniecznej.

Należy zauważyć, że w tamtym czasie i na tym etapie rozwoju doktryny na temat kary śmierci Urząd Nauczycielski Kościoła nie sięgnął do znanej wówczas argumentacji św. Tomasza z Akwinu, który stwierdzał: „zabicie złooczyńcy jest czynem dozwolonym, jeżeli jest to konieczne dla dobra wspólnego. Stąd też wykonanie tego czynu należy wyłącznie do tego, komu została powierzona opieka nad społecznością. Podobnie, jak wyłącznie do lekarza, któremu została powierzona troska o całe ciało, należy decyzja o odcięciu organu dotkniętego gangreną”¹¹. Można zatem powiedzieć, że Kościół zdystansował się nie tylko od głoszonej przez św. Tomasza zasady, że jednostka ma się do społeczności tak, jak część

¹⁰ *Katechizm Rzymski z dekretu S. Koncilium Trydenckiego za rozkazem s. Piusa V Papieża po łacinie wydany, na polski język [...] przetłumaczony [...]*, Wilno 1762, rozdz. XXXIII, par. 1.

¹¹ J. Jasiński, *Kościół wobec kary śmierci*, „Państwo i Prawo”, 50(1995), z. 7, s. 59; por. Kokoszka, *Czy Kościół opowiada się za stosowaniem kary śmierci?*

do całości, której powinna służyć i być jej podporządkowana, lecz także od możliwości wykorzystania instytucji prawnej zwanej „stanem wyższej konieczności” do uzasadnienia stosowania kary śmierci.

Analizując skrótowo przytoczone nauczanie Kościoła na temat kary śmierci do czasów pontyfikatu papieża Jana Pawła II, należy stwierdzić, że Kościół uważał karę śmierci za usprawiedliwiony sposób karania przestępców i chronienia społeczeństwa. Nauka ta wynikała wprost z przekonania o tym, że władza pochodzi od Boga, a skoro tak jest, to w Jego imieniu ma prawo decydować nawet o pozbawieniu życia przestępca, który dopuścił się zbrodni. Jeśli Bóg ma prawo odbierać życie, to państwo, w uzasadnionym i koniecznym przypadku, także może to uczynić¹².

Od czasów Jana Pawła II można dostrzec wyraźny dystans do tej kary przy jednoznacznym deklarowaniu, że nie jest ona sama w sobie zła.

3. Współczesne enuncjacje i nauczanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na temat kary śmierci

Po wyjaśnieniach Katechizmu trydenckiego co do możliwości stosowania kary śmierci, dopiero po ponad czterystu latach Urząd Nauczycielski Kościoła podjął się określenia depozytu wiary w kwestii kary śmierci. Uczynił to za pontyfikatu papieża Jana Pawła II, najpierw w Katechizmie Kościoła katolickiego promulgowanym 25 czerwca 1992 r.¹³, a później w encyklice o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego *Evangelium vitae* ogłoszonej przez papieża Jana Pawła II 25 marca 1995 r.

3.1. Katechizm Kościoła katolickiego

W numerze 2266 Katechizmu, poświęconym piątemu przykazaniu Dekalogu, znajdujemy zapis: „Ochrona wspólnego dobra społeczeństwa domaga się unieszkodliwienia napastnika. Z tej racji tradycyjne nauczanie Kościoła uznało za uzasadnione prawo i obowiązek prawowitej władzy publicznej do wymierzania kar odpowiednich do ciężaru przestępstwa, nie wykluczając kary śmierci w przypadkach najwyższej wagi. Z analogicznych racji sprawujący władzę mają prawo użycia broni w celu odparcia napastników zagrażających państwu, za które ponoszą odpowiedzialność”. Dalej Katechizm wyjaśnia cel karania, stwierdzając: „pierwszym celem kary jest naprawienie nieporządku wywołanego

¹² Jasiński, *Kościół wobec kary śmierci*, s. 57.

¹³ KKK, n. 2266 i 2267.

przez wykroczenie. Gdy kara jest dobrowolnie przyjęta przez winowajcę, ma wartość zadośćuczynienia. Ponadto, kara ma na celu ochronę porządku publicznego i bezpieczeństwa osób. Wreszcie, kara ma wartość leczniczą; powinna – w miarę możliwości – przyczynić się do poprawy winowajcy” (KKK, nr 2266). Katechizm zamieszcza również zasadę moralną, sformułowaną na użytek prawowitej władzy publicznej, odpowiedzialnej za stosowanie kary śmierci, wyjaśniając: „Jeżeli środki bezkrwawe wystarczają do obrony życia ludzkiego przed napastnikiem i do ochrony porządku publicznego oraz bezpieczeństwa osób, władza powinna stosować te środki, gdyż są bardziej zgodne z konkretnymi uwarunkowaniami dobra wspólnego i bardziej odpowiadają godności osoby ludzkiej” (KKK, nr 2267)¹⁴.

Sformułowania katechizmowe dotyczące kary śmierci zostały wkomponowane w całość rozważań i nauczania na temat uprawnionej obrony, po wyjaśnieniu, że piąte przykazanie Boże zakazuje zamierzonego zabójstwa niewinnego człowieka¹⁵ i przypomnieniu danego przez Chrystusa zakazu gniewu, nienawiści i odwetu oraz nakazu miłości nieprzyjaciół¹⁶. Fakt takiego usytuowania wskazanych sformułowań doktrynalnych stanowi podkreślenie jednoznacznego stanowiska Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, który współcześnie wyraźnie deklaruje, że prawowite władze publiczne mają moralne prawo posługiwania się karą śmierci tylko w sytuacji uprawnionej obrony. Katechizm wyjaśnia, że uprawniona obrona dotyczy osób i społeczności i obejmuje swoim zakresem zarówno uznawaną powszechnie instytucję prawną koniecznej obrony, jak i tzw. pomoc konieczną. Pierwsza wchodzi w grę, gdy ktoś staje w obronie dobra własnego; druga, gdy ktoś broni cudzego dobra indywidualnego lub dobra wspólnego społeczności. O tę drugą postać uprawnionej ochrony chodzi w przypadku interwencji prawowitej władzy publicznej (państwa).

Z treści numerów 2263–2267 Katechizmu wydanego w 1992 r. i kontekstu usytuowania instytucji uprawnionej pomocy koniecznej wynika, że według Urzędu Nauczycielskiego Kościoła tę obronę w przypadku władz publicznych uzasadnia wyłącznie bezprawny zamach na dobro wspólne społeczeństwa, skonkretyzowane jako ludzkie życie i porządek publiczny oraz bezpieczeństwo osób i państwa. Jednakże zadanie śmierci

¹⁴ Por. Kokoszka, *Czy Kościół opowiada się za stosowaniem kary śmierci?*

¹⁵ Zob. KKK, n. 2261.

¹⁶ Zob. tamże, n. 2262.

napastnikowi za zamach na konkretne dobra jest moralnie dozwolone (godziwe) tylko wówczas, gdy ich obrona jest bezwzględnie konieczna dla zachowania życia ludzi będących ofiarami agresji. Stąd też z punktu widzenia Kościoła nie można powołać się na pomoc konieczną celem usprawiedliwienia wymiaru kary śmierci, jeżeli przedmiotem działania, którego skutkiem jest śmierć napastnika, nie byłaby przynajmniej pośrednia obrona niewinnego człowieka, względnie niewinnych ludzi i jeżeli do unieszkodliwienia agresora nie wystarczą bezkrwawe środki.

Zapis katechizmowy oznacza, że jakakolwiek pomoc konieczna jest moralnie dozwolona w przypadku wszelkich bezprawnych zamachów – bez względu na to, czy pochodzą one od osób poczytalnych, czy też od osób dotkniętych brakiem używania rozumu lub nieodpowiedzialnych karnie za swoje czyny z uwagi na brak winy, np. działających w błędzie co do okoliczności faktycznej, to jednak prawowita władza publiczna podejmująca działania obronne w ramach pomocy koniecznej przeciwko tego rodzaju bezprawym, bezpośrednim i rzeczywistym zamachom, nie może mieć innej intencji, jak tylko obronę zagrożonych dóbr prawnych, wśród których powinno być życie ludzkie.

Pewną nowością w stanowisku Urzędu Nauczycielskiego Kościoła z 1992 r. w kwestii kary śmierci był wyraźnie negatywny stosunek do kary śmierci jako takiej. Z treści numeru 2266 Katechizmu wynika, że Urząd Nauczycielski Kościoła nie uważał kary śmierci za zgodną z leczniczym celem kary, ponieważ jej wykonanie uniemożliwia poprawę winowajcy. Sformułowanie zaś numeru 2267 nie pozostawia cienia wątpliwości co do tego, że Urząd Nauczycielski Kościoła uważa ją za trudną do pogodzenia z konkretnymi uwarunkowaniami dobra wspólnego i godnością osoby ludzkiej.

3.2. Nauczanie papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI

Analizując ewolucję nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na temat kary śmierci należy odnotować również nauczanie papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI, które charakteryzuje się zdecydowanym sprzeciwem wobec stosowania kary śmierci.

Najważniejszym dokumentem, w którym Jan Paweł II wypowiedział się na temat kary śmierci jest encyklika *Evangelium vitae*, w której papież porusza tę problematykę aż trzykrotnie.

W rozdziale pierwszym, poświęconym aktualnym zagrożeniom życia ludzkiego, w numerze 27 papież pisze: „Do znaków nadziei trzeba także

zaliczyć fakt, że w wielu kręgach opinii publicznej wzrasta nowa wrażliwość coraz bardziej przeciwna wojnie jako metodzie rozwiązywania konfliktów między narodami i coraz aktywniej poszukująca sposobów powstrzymania – choć «bez użycia przemocy» – uzbrojonych agresorów. W tej samej perspektywie należy widzieć coraz powszechniejszy sprzeciw opinii publicznej wobec kary śmierci, choćby stosowanej jedynie jako narzędzie uprawnionej obrony społecznej; sprzeciw ten wynika z przekonania, że współczesne społeczeństwo jest w stanie skutecznie zwalczać przestępczość metodami, które czynią przestępcę nieszkodliwym, ale nie pozbawiają go ostatecznie możliwości odmiany życia” (EV, n. 27).

Następnie Jan Paweł II wraca do tematu kary śmierci w rozdziale drugim, zatytułowanym *Chrześcijańskie orędzie o życiu*. Refleksja papieża w tym przypadku dotyczy historycznego aspektu kary śmierci. „Trzeba oczywiście przyznać – pisze papież – że w Starym Testamencie ta wrażliwość na wartość życia, choć już tak wyraźna, nie ma jeszcze owej subtelności, wyrażonej w Kazaniu na Górze, czego świadectwem są niektóre aspekty prawodawstwa wówczas obowiązującego, które przewidywało dotkliwe kary cielesne, a nawet karę śmierci. Lecz to ogólne przesłanie, które zostanie udoskonalone przez Nowy Testament, jest stanowczym wezwaniem do uszanowania zasady nienaruszalności życia fizycznego i integralności osobistej” (EV, n. 40).

Trzecia wypowiedź Jana Pawła II na temat kary śmierci znajduje się w trzecim rozdziale encykliki, noszącym tytuł *Nie zabijaj*. Znajdujemy tu cenne dopowiedzenie, którego brakowało w Katechizmie, mianowicie, że pozbawienie życia napastnika, wskutek zastosowania uprawnionej obrony, „należy przypisać samemu napastnikowi, który naraził się na nią swoim działaniem, także w sytuacji, kiedy nie ponosił moralnej odpowiedzialności ze względu na brak posługiwania się rozumem” (EV, n. 56).

Jak można zauważyć, Jan Paweł II wyraża opinię, że problem kary śmierci należy rozważać w perspektywie uprawnionej obrony i jednocześnie umieścić go „w kontekście sprawiedliwości karnej, która powinna coraz bardziej odpowiadać godności człowieka, a tym samym w ostatecznej analizie zamysłowi Boga względem człowieka i społeczeństwa” (EV, n. 56). Następnie papież przechodzi do analizy celów kary jako takiej i stwierdzając, że „władza publiczna powinna przeciwdziałać naruszaniu praw osobowych i społecznych, wymierzając sprawcy odpowiednią do przestępstwa karę, jako warunek odzyskania prawa do korzystania z własnej

wolności” (EV, n. 57). Przy wymiarze kar władza ta nie powinna według Jana Pawła II pomijać faktu, że „dla samego przestępcy kara stanowi bodziec i pomoc do poprawy oraz wynagrodzenia za winy” i „nie sięgać do najwyższego wymiaru, czyli do odebrania życia przestępcy, poza przypadkami absolutnej konieczności, to znaczy, gdy nie ma innych sposobów obrony społeczeństwa. Dzisiaj jednak – stwierdza papież – dzięki coraz lepszej organizacji instytucji penitencjarnych, takie przypadki są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale” (EV, n. 58). Po tym jednym z najważniejszych sformułowań, zawartych w omawianej encyklice, odnoszącym się do kary śmierci, Jan Paweł II przypomina tekst zasady podanej w numerze 2267 Katechizmu.

Przytoczone wyżej sformułowania nasuwają pytanie: co nowego pod względem doktrynalnym wnosi do kwestii kary śmierci encyklika Jana Pawła II *Evangelium vitae*, skoro nawet prefekt Kongregacji Nauki Wiary kard. Joseph Ratzinger, podczas prezentacji tej encykliki 30 marca 1995 roku, nie wykluczył przeredagowania tych fragmentów Katechizmu Kościoła katolickiego, które dotyczą kary śmierci? Na pierwszy rzut oka może się wydawać, że zawarte w niej sformułowania nie odbiegają w swojej treści od tez postawionych w Katechizmie Kościoła katolickiego. Tak jednak nie jest. *Evangelium vitae* uwzględnia tak zwane znaki czasów jako punkt odniesienia i pogłębienia teologicznej refleksji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Należą do nich: coraz powszechniejszy sprzeciw opinii publicznej wobec kary śmierci, coraz powszechniejsze zgłaszanie postulatu jak najdalej idącego ograniczania jej stosowania albo wręcz całkowitego jej zniesienia¹⁷.

Z nauczania Jana Pawła II zawartego w *Evangelium vitae* jasno wynika, że jeżeli prawowita władza publiczna dysponuje skutecznymi bezkrwawymi środkami obrony społeczeństwa przed przestępcami, nie wolno jej, z prawa Bożego, orzekać i wymierzać kary śmierci w sytuacji pomocy koniecznej, a tym bardziej, gdy taka sytuacja nie istnieje. Inaczej mówiąc, władza karania śmiercią, o której mówi św. Paweł w Liście do Rzymian (13, 4), może być stosowana tylko wtedy, gdy w sytuacji bezpośredniego zagrożenia bytu społeczeństwa prawowita władza publiczna nie jest w stanie ochronić go przed przestępcami, egzekwując tylko bezkrwawe środki represji karnej (np. w sytuacjach narzuconych przez działania wojenne, szpiegostwo, terroryzm, zamachy itp.).

¹⁷ Zob. Kokoszka, *Czy Kościół opowiada się za stosowaniem kary śmierci?*

Należy zauważyć, że papież nie odrzucił kary śmierci jako takiej, ale postulował jej ograniczenie do przypadków „absolutnej konieczności”. Nie określił jednak, na czym ta „absolutna konieczność” miałaby polegać, wyrażając jedynie przypuszczenie, że „być może” ona współcześnie już nie zachodzi. Można więc powiedzieć, że Jan Paweł II wyraził jedynie swoje osobiste przekonanie co do tego, czy istnieje potrzeba stosowania kary śmierci. Nie odrzucił jednak kary śmierci jako takiej. Przytoczył przy tym słowa Katechizmu Kościoła katolickiego, w którym znajduje się stwierdzenie, wedle którego jeśli wystarczają „środki bezkrwawe”, to należy je stosować, „gdyż są bardziej zgodne z konkretnymi uwarunkowaniami dobra wspólnego i bardziej odpowiadają godności osoby ludzkiej” (KKK, n. 2267). To zdanie wydaje się zawierać już pewną negatywną ocenę kary śmierci i wprowadza nowe nauczanie, w którym jest zawarta sugestia, że kara śmierci uwłacza w jakiś sposób godności ludzkiej, co świadczy o rozwoju i ewolucji doktryny na temat kary śmierci.

W kontekście dyskusji i sporów co do stosowania kary śmierci, papież Jan Paweł II w analizowanej encyklice nie podejmował dyskusji ze zwolennikami czy przeciwnikami kary śmierci, nie opowiadał się po którejś ze stron toczącego się sporu, lecz mocą swego autorytetu apostołskiego sięgał do samych podstaw orędzia chrześcijańskiego poszukując w nim odpowiedzi na pytanie o zasadność orzekania i wykonywania tej kary¹⁸.

Nauczanie zawarte w encyklice *Evangelium vitae* zostało następnie zebrane w *editio typica* Katechizmu Kościoła katolickiego¹⁹. Kara śmierci jest w nim ukazana nieco inaczej niż w Katechizmie z 1992 r., jako kara proporcjonalna do wagi przestępstwa, ale jest usprawiedliwiona jedynie wtedy, „jeśli jest ona jedynym dostępnym sposobem skutecznej ochrony ludzkiego życia przed niesprawiedliwym napastnikiem”, choć w istocie – jak zaznacza Katechizm – „przypadki absolutnej konieczności usunięcia winowajcy są bardzo rzadkie, a być może już nie zdarzają się wcale”²⁰. Takie ujęcie stosunku Urzędu Nauczycielskiego Kościoła do kary śmierci świadczy o rozwoju doktryny kościelnej w tym względzie.

¹⁸ A. Grześkowiak, *Idea abolicjonizmu na tle współczesnych systemów prawno-karnych*, „Kościół i Prawo”, 7(1990), s. 249–250.

¹⁹ Łacińska *editio typica* została ogłoszona w 1998 r. Na jej podstawie opracowano ponownie tłumaczenia Katechizmu. W Polsce opublikowano najpierw same *Corrigenda* (poprawki), a w 2002 r. wyd. 2 polskiego tłumaczenia całego Katechizmu.

²⁰ Katechizm Kościoła katolickiego (*editio typica*), n. 2267.

Jan Paweł II oprócz wspomnianych enuncjacji wielokrotnie występował przy innych okazjach przeciwko karze śmierci, odwołując się zarówno do poszanowania godności osoby, jak i do środków, które społeczeństwo posiada, aby bronić się przed przestępcą. W orędziu na Boże Narodzenie w 1998 r. wyraził życzenie, aby „umocniło się na całym świecie poparcie dla stosowanych i pilnie potrzebnych działań, które położą kres karze śmierci”²¹. W roku następnym, podczas pielgrzymki do Stanów Zjednoczonych, powtórzył: „Znakiem nadziei jest coraz powszechniejsze uznanie zasady, że nigdy nie wolno odebrać godności życiu ludzkiemu, nawet jeśli człowiek dopuścił się wielkiego zła. Współczesne społeczeństwo dysponuje środkami, dzięki którym może zapewnić sobie bezpieczeństwo, nie pozbawiając na zawsze przestępców możliwości odmiany życia. Ponawiam wezwanie, które zawarłem niedawno w orędziu na Boże Narodzenie, aby zgodzono się położyć kres karze śmierci – praktyce okrutnej i zarazem niepotrzebnej”²².

Analizując nauczanie Jan Paweł II na temat kary śmierci, nietrudno zauważyć, że za uzasadniony uważał on sprzeciw opinii publicznej wobec kary śmierci. Co więcej, nazywał ruch na rzecz jej zniesienia „znakiem nadziei” i nie ukrywał osobistego przekonania, że współczesne społeczeństwo jest w stanie skutecznie zwalczać przestępczość metodami, które pozbawiają przestępcę możliwości szkodenia, równocześnie dając szansę na nawrócenie i odmianę życia. Poruszając się w tej optyce, Jan Paweł II zwracał uwagę, że w przypadku uprawnionej obrony w grę wchodzi zarówno prawo do obrony życia, jak i obowiązek nieszkodzenia życiu drugiego człowieka również wtedy, gdy tym człowiekiem jest przestępca. Wyjaśniał, że moralnie niedopuszczalne jest odbieranie życia przestępcy – poza przypadkiem absolutnej konieczności. Tłumaczył, że przypadek taki zachodzi tylko wówczas, gdy nie ma innych sposobów obrony społeczeństwa. Tym samym wyraźnie uznawał, że kryterium usprawiedliwiającym wymierzenie przestępcy kary śmierci w granicach pomocy koniecznej przez prawowitą władzę publiczną jest brak bezkrwawych środków obrony społeczeństwa²³.

Dążenie do zniesienia kary śmierci kontynuował również w swoim nauczaniu papież Benedykt XVI. W przesłaniu na III Światowy Kongres

²¹ Jan Paweł II, *Bóg narodził się dla nas*. Orędzie Urbi et Orbi (25 XII 1998), OsRom-Pol, 20(1999), nr 2, s. 35 (n. 5).

²² Tenże, *Miłość Serca Chrystusa żąda odpowiedzi*. Msza na stadionie „Trans World Dome” (St. Louis, 27 I 1999), OsRomPol, 20(1999), nr 4, s. 36 (n. 5).

²³ T. Ślipko, *Etyczne aspekty kary śmierci*, „Kościół i Prawo”, 7(1990), s. 46–47.

Przeciw Karze Śmierci, który odbył się w 2007 r. w Paryżu, stwierdził, że kara śmierci to „nie tylko zamach na życie, ale również obraza godności człowieka”²⁴. W posynodalnej adhortacji apostolskiej *Africae munus* o Kościele w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju, przypomniał „osobom odpowiedzialnym w społeczeństwie o konieczności uczynienia wszystkiego, co możliwe, do wyeliminowania kary śmierci”²⁵. Następnie życzył grupie wiernych, aby ich „rozważania mogły zachęcić do krzewienia inicjatyw politycznych i ustawodawczych w coraz większej liczbie państw na rzecz zniesienia kary śmierci i dalszego postępu w zakresie przestrzegania prawa karnego zarówno w odniesieniu do ludzkiej godności więźniów, jak i skutecznego utrzymania porządku publicznego”²⁶. Wyrażał również nadzieję, że jest coraz więcej inicjatyw, które działają na rzecz całkowitego wyeliminowania stosowania kary śmierci.

Na konieczność zniesienia kary śmierci zwracał też uwagę poszczególnym państwom stały obserwator Stolicy Apostolskiej przy organizacjach międzynarodowych w Wiedniu, prałat Dominique Rezeau, kiedy przemawiał między innymi 4 kwietnia 2000 r. na forum Organizacji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie (OBWE) na temat „Prawa człowieka a niehumanitarne kary”. Przypomniał wówczas wypowiedzi przeciwko karze śmierci abp. Jeana-Louisa Taurana z watykańskiego Sekretariatu Stanu oraz stałego obserwatora Stolicy Apostolskiej przy ONZ w Nowym Jorku abp. Renato Martino. Zwracał też uwagę na wielokrotne apele Jana Pawła II o zniesienie tej sankcji oraz na jego propozycję, by z okazji Wielkiego Jubileuszu 2000 Roku „na całym świecie doszło do międzynarodowego konsensusu w sprawie zniesienia kary śmierci”²⁷.

4. Modyfikacje wprowadzone przez papieża Franciszka i obowiązująca doktryna

Analiza nauczania Kościoła zawarta w Katechizmie z 1992 r., w edycji typicznej Katechizmu z 1998 r. oraz w nauczaniu papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI, a także brak wyraźnego uznania go za nieomyślne, wskazuje jednoznacznie, że nauczanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła

²⁴ Benedykt XVI, *Przesłanie na III Światowy Kongres Przeciw Karze Śmierci* (3 II 2007), <https://ekai.pl/benedykt-xvi-kara-smierci-obraza-godnosci-czlowieka> [9.11.2018].

²⁵ Tenże, *Adhortacja apostolska Africae munus* (19 XI 2011), Warszawa 2011, n. 83.

²⁶ Tenże, *Audiencja ogólna* (30 XI 2011), <https://info.wiara.pl/doc/1020255.Benedykt-XVI-jasno-o-karze-smierci> [9.11.2018].

²⁷ Zob. Kokoszka, *Czy Kościół opowiada się za stosowaniem kary śmierci?*

na temat kary śmierci jest nauczaniem zwyczajnym i nie ma charakteru nauki definitywnej. Wskazuje też na rozwój świadomości Kościoła co do szacunku należnego każdemu życiu człowieka i jego osobowej godności. Dlatego nie dziwi najnowsza korekta nauczania na temat kary śmierci dokonana przez papieża Franciszka, która zasadniczo zmienia ważną doktrynę Kościoła na temat kary śmierci, stwierdzając, że jest ona niedopuszczalna, ponieważ jest „zamachem na nienaruszalność i godność osoby”²⁸.

Papież Franciszek od samego początku swego pontyfikatu wskazywał na konieczność zmiany doktryny Kościoła na temat kary śmierci. W liście do przewodniczącego Międzynarodowej Komisji Przeciwko Karze Śmierci, w marcu 2015 r. podkreślał, że „dzisiaj kara śmierci jest niedopuszczalna, jakkolwiek poważna byłaby zbrodnia skazanego człowieka”²⁹. W tym samym liście pisał, że kara śmierci, bez względu na sposób jej wykonywania, „oznacza traktowanie okrutne, nieludzkie i poniżające”, dlatego należy ją odrzucić „ze względu na wadliwą wybiórczość systemu karnego i możliwość wystąpienia błędu sądowego”³⁰. W przesłaniu na odbywający się w 2016 r. w Oslo VI Światowy Kongres Przeciw Karze Śmierci nauczał, że „istotnie w dzisiejszych czasach, kara śmierci jest nie do przyjęcia, niezależnie od tego, jak poważna byłaby zbrodnia osoby skazanej. Jest ona zniewagą wobec nienaruszalności życia i godności osoby ludzkiej. Ponadto jest ona sprzeczna z Bożym zamysłem dla poszczególnych ludzi i społeczeństw, a także z Jego miłosierną sprawiedliwością. Nie odpowiada też ona celowi kary. Nie oddaje sprawiedliwości ofierze, lecz promuje zemstę. Przykazanie «Nie zabijaj» ma absolutną wartość i stosuje się zarówno do niewinnego, jak i winnego”³¹. Zauważał również, że trwający od 8 grudnia 2015 r. do 20 listopada 2016 r. Nadzwyczajny Rok Miłosierdzia stanowi stosowną okazję do szerzenia na całym świecie coraz pełniejszego poszanowania dla życia i godności każdego człowieka. „Nie wolno zapominać, że

²⁸ <https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,35164,nowe-zapisy-w-katechizmie-kosciola-katolickiego-papiez-zmienil-wazna-doktryne.html> [3.11.2018].

²⁹ Franciszek, pap., *Porażka dla państwa prawa*. List do przewodniczącego Międzynarodowej Komisji Przeciwko Karze Śmierci (20 III 2015), OsRomPol, 36(2015), nr 3–4, s. 32.

³⁰ Tamże.

³¹ Franciszek, pap., *Przesłanie na odbywający się w 2016 r. w Oslo VI Światowy Kongres Przeciw Karze Śmierci*, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art.,4469,mocne-slowa-papieża-franciszka-ws-kary-smierci.html> [9.11.2018].

nienaruszalne i nadane przez Boga prawo do życia przysługuje również zbrodniarzom”³². To samo przesłanie wystosował papież Franciszek do Organizacji Narodów Zjednoczonych i ponawiał je kilka razy, wzywając i odwołując się do sumień tych, którzy rządzą, aby wypracowali międzynarodowy konsens dla wycofania kary śmierci³³.

W tym kontekście papież Franciszek wezwał w swoim przemówieniu z okazji 25. rocznicy ogłoszenia konstytucji apostolskiej *Fidei depositum*, na mocy której Jan Paweł II ogłosił Katechizm Kościoła katolickiego, do rewizji sformułowania Katechizmu na temat kary śmierci, tak aby lepiej zrozumieć rozwój doktryny, który się dokonał odnośnie do tego zagadnienia w ostatnim czasie³⁴. Papież wskazał, nawiązując do encykliki Jana Pawła II *Evangelium vitae*, że rozwój doktryny na temat kary śmierci opiera się przede wszystkim na coraz jaśniejszej świadomości Kościoła co do szacunku należnego każdemu życiu ludzkiemu³⁵, jak też stwierdził, że „niezależnie od tego, jak poważne mogłoby być popełnione przestępstwo, kara śmierci jest niedopuszczalna, ponieważ wymierzona jest w nietykalność i godność osoby ludzkiej”³⁶.

Prace Kongregacji nad nowym brzmieniem numeru 2267 Katechizmu Kościoła katolickiego na temat kary śmierci, zaaprobowane przez papieża Franciszka, ogłosiła Kongregacja Nauki Wiary 1 sierpnia 2018 r. Nowa redakcja brzmi: „Wymierzanie kary śmierci, dokonywane przez prawowitą władzę, po sprawiedliwym procesie, przez długi okres czasu było uważane za adekwatną do ciężaru odpowiedzialności na niektóre przestępstwa i dopuszczalny, choć krańcowy i drastyczny, środek ochrony dobra wspólnego. Dziś coraz bardziej umacnia się świadomość, że osoba nie traci swej godności nawet po popełnieniu najcięższych przestępstw. Co więcej, rozpowszechniło się nowe rozumienie sensu sankcji karnych stosowanych przez państwo. Ponadto, zostały wprowadzone skuteczniejsze systemy ograniczania wolności, które gwarantują należyłą obronę obywateli,

³² Tenże, *Misericordiae vultus. Bulla ustanawiająca Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia* (11 IV 2015), OsRomPol, 36(2015), nr 5, s. 8–9.

³³ Tenże, *Nikt nie może być wykluczony*. Wizyta w nowojorskiej siedzibie ONZ (25 IX 2015), OsRomPol, 36(2015), nr 10, s. 39–43.

³⁴ Tenże, *Przemówienie do Papieskiej Rady ds. Krzewienia Ewangelizacji* (11 X 2017), OsRomPol, 38(2017), nr 11, s. 12.

³⁵ EV, n. 9: „Nawet zabójca nie traci swej osobowej godności i Bóg sam czyni się jej gwarantem”.

³⁶ Franciszek, pap., *Przemówienie do Papieskiej Rady ds. Krzewienia Ewangelizacji*, s. 12.

a jednocześnie w sposób definitywny nie odbierają skazańcowi możliwości odkupienia win. Dlatego też Kościół w świetle Ewangelii naucza, że kara śmierci jest niedopuszczalna, ponieważ wymierzona jest w nietykalność i godność osoby ludzkiej i postanawia stanowczo i z determinacją angażować się i działać na rzecz jej zniesienia na całym świecie”.

W obszernym liście skierowanym przez Kongregację do biskupów wyjaśnione są szczegółowo motywy całkowitej zmiany brzmienia tego punktu w Katechizmie. Najpierw wskazano, że nowa redakcja numeru 2267 mieści się w ciągłości z wcześniejszym Magisterium, prowadząc naprzód konsekwentny rozwój nauki katolickiej. Nowy tekst, idąc za nauczaniem papieża Jana Pawła II w encyklice *Evangelium vitae*, stwierdza, że odebranie życia zbrodniarzowi jako kara za przestępstwo jest niedopuszczalne, ponieważ wymierzone jest w godność człowieka, godność, która nie zostaje utracona nawet po popełnieniu najcięższej zbrodni³⁷. Do tego wniosku dochodzi się również – stwierdza Kongregacja – uwzględniając nowe rozumienie kar stosowanych przez nowoczesne państwo, które muszą być ukierunkowane przede wszystkim na resocjalizację i integrację społeczną przestępcy. Wreszcie, biorąc pod uwagę, że dzisiejsze społeczeństwo ma skuteczniejsze systemy pozbawienia wolności, kara śmierci okazuje się niepotrzebna jako ochrona życia niewinnych ludzi. Oczywiście, nadal aktualny jest ciężący na władzach publicznych obowiązek ochrony życia obywateli, jak zawsze nauczał Nauczycielski Urząd Kościoła i jak potwierdza to Katechizm Kościoła katolickiego w numerach 2265 i 2266³⁸.

Powyższe wyjaśnienia pokazują, że nowe sformułowanie numeru 2267 Katechizmu wyraża autentyczny rozwój doktryny, który nie stoi w sprzeczności z wcześniejszym nauczaniem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. To wcześniejsze nauczanie można wyjaśnić w świetle podstawowych obowiązków władzy publicznej, by chronić dobro wspólne w sytuacji społecznej, w której sankcje karne są różnie rozumiane i zachodziły w środowisku, w którym trudniej było zapobiec temu, aby przestępca mógł ponownie popełnić swoją zbrodnię³⁹. Obecne ujęcie nauczania na temat kary śmierci wprowadza pewnego rodzaju myślenie socjologiczne

³⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów dotyczący nowej redakcji n. 2267 Katechizmu Kościoła Katolickiego*, s. 946.

³⁸ Tamże.

³⁹ Por. tamże, s. 946–947.

w imię „zmiany rozumienia” godności osoby ludzkiej. Należy również zauważyć, że w nowej redakcji numeru 2267 Katechizmu dochodzi do głosu świadomość, że niedopuszczalność kary śmierci wyrosła „w świetle Ewangelii”, która „pomaga nam lepiej zrozumieć porządek stworzenia, który Syn Boży przyjął, oczyścił i doprowadził do pełni”⁴⁰. Jest to zmiana niebagatelna, gdyż – jak można zauważyć – dwaj poprzedni papieże, nie będąc zwolennikami kary śmierci, nie odrzucali jej jako z gruntu „nieewangelicznej”. W poprzednim brzmieniu numeru 2267 Katechizmu stwierdzono *expressis verbis*, że kara śmierci, choć niekoniecznie pożądana jako środek penitencjarny, nie jest jako taka niemoralna. Nowe brzmienie przynosi zmianę zasadniczą, gdyż kwestionuje dawne rozumienie stosowania kary śmierci w imię zmiany dzisiejszego rozumienia godności osoby ludzkiej. W imię tej godności stosowanie kary śmierci jest niedopuszczalne.

* * *

Ukazany obraz nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na temat kary śmierci, szczególnie po Soborze Watykańskim II, wskazuje na rozwój i ewolucję doktryny Kościoła co do podejścia, rozumienia i stosowania kary śmierci. Do Soboru Watykańskiego II, a szczególnie pontyfikatu papieża Jana Pawła II, Kościół uważał karę śmierci za usprawiedliwiony sposób karania przestępców i chronienia społeczeństwa. Od pontyfikatu Jana Pawła II, mimo deklarowania, że nie jest ona sama w sobie niedopuszczalna, Kościół wyraźnie dystansował się od tej kary. Jan Paweł II występował wielokrotnie przeciwko niej, odwołując się zarówno do poszanowania godności osoby, jak i do środków, które społeczeństwo posiada, aby bronić się przed przestępcą. Dążenie do zniesienia kary śmierci kontynuował w swoim nauczaniu papież Benedykt XVI.

Nauczanie Magisterium Kościoła na temat kary śmierci nie miało nigdy charakteru nauki definitywnej, a więc było zwyczajne. Wskazuje jednak na rozwój świadomości Kościoła co do szacunku należnego każdemu życiu człowieka i jego osobowej godności. Dlatego nie dziwi w nauczaniu Kościoła na temat kary śmierci najnowsza korekta, której dokonał papież Franciszek, stwierdzając, że jest ona niedopuszczalna, ponieważ jest „zamachem na nienaruszalność i godność osoby”.

⁴⁰ Tamże, s. 947.

STRESZCZENIE

Opracowanie miało za cel ukazanie ewolucji i modyfikacji nauczania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na temat kary śmierci, głównie w XX i XXI wieku. Analiza tego nauczania, szczególnie po Soborze Watykańskim II, wskazuje jednoznacznie na rozwój i ewolucję doktryny Kościoła co do podejścia, rozumienia i stosowania kary śmierci. Do pontyfikatu papieża Jana Pawła II Kościół traktował i uważał karę śmierci za usprawiedliwiony sposób karania przestępców i chronienia społeczeństwa, czyli dopuszczał możliwość stosowania kary śmierci. Nauczano, że skoro Bóg ma prawo odbierać życie, to państwo poprzez prawowitą władzę, w uzasadnionych i koniecznych przypadkach, także może to uczynić.

Od czasów Jana Pawła II można dostrzec wyraźny dystans do stosowania kary śmierci przy jednoznacznym deklarowaniu, że nie jest ona sama w sobie zła. Papież nauczał, że problem kary śmierci należy rozważać w perspektywie uprawnionej obrony i jednocześnie umieścić go w kontekście sprawiedliwości karnej, która powinna coraz bardziej odpowiadać godności człowieka, a tym samym w ostatecznej analizie zamysłu Boga względem człowieka i społeczeństwa. Występował wielokrotnie przeciwko karze śmierci, odwołując się zarówno do poszanowania godności osoby, jak i do środków, które społeczeństwo posiada, aby bronić się przed przestępcą. Dążenie do zniesienia kary śmierci kontynuował również w swoim nauczaniu papież Benedykt XVI.

Nauczanie Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na temat kary śmierci nie miało nigdy charakteru nauki definitywnej. Wskazuje jednak na rozwój świadomości Kościoła co do szacunku należnego każdemu życiu człowieka i jego osobowej godności. Dlatego nie dziwi najnowsza korekta nauczania na temat kary śmierci dokonana przez papieża Franciszka, która zasadniczo zmienia ważną doktrynę Kościoła na temat kary śmierci, stwierdzając, że jest ona niedopuszczalna, ponieważ jest „zaczem na nienaruszalność i godność osoby”.

Słowa kluczowe: kara śmierci, nauczanie Kościoła na temat kary śmierci, Jan Paweł II a kara śmierci, papież Franciszek a kara śmierci.

SUMMARY

The aim of the study was to show the evolution and modification of teaching of the Church's Magisterium on the subject of the death penalty. The analysis of this teaching, especially after the Second Vatican Council, clearly indicates the development and evolution of the Church's doctrine as to the approach, understanding and application of the death penalty. To the pontificate of Pope John Paul II, the Church treated and considered the death penalty a justified way of punishing criminals and protecting society, that is, allowing the use of the death penalty. It was taught that since God has the right to take life, the state, through legitimate authority, in justified and necessary cases, can do so.

From the times of John Paul II, one can see a clear distance to the use of the death penalty, with the unequivocal declaration that it is not in itself evil. The Pope

taught that the problem of the death penalty should be considered in the perspective of legitimate defense and at the same time put it in the context of criminal justice, which should more and more correspond to human dignity, and thus in the final analysis of God's plan for man and society. He repeatedly opposed the death penalty, referring both to respect for the dignity of the person and to the means that society has to defend against the criminal. The efforts to abolish the death penalty were also continued by Pope Benedict XVI in his teaching.

Teaching the Church's Magisterium and popes about the death penalty has never been a definitive teaching. However, he points to the development of the Church's awareness of the respect due to every human life and personal dignity. Therefore, it is not surprising that the latest correction of teaching about the death penalty made by Pope Francis, which fundamentally changes the important Church doctrine on the subject of the death penalty, stating that it is unacceptable because it is „an assault on the inviolability and dignity of the person”.

Key words: death penalty, Church teaching about the death penalty, John Paul II and the death penalty, Pope Francis and the death penalty.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Częstochowa 1995.
- Jan Paweł II, List apostolski motu proprio *Ad tuendam fidem* (18 V 1998), AAS, 90(1998), s. 457–461; OsRomPol, 19(1998), nr 10, s. 13–14.
- Jan Paweł II, *Bóg narodził się dla nas*. Orędzie Urbi et Orbi (25 XII 1998), OsRomPol, 20(1999), nr 2, s. 35–36.
- Jan Paweł II, *Miłość Serca Chrystusa żąda odpowiedzi*. Msza na stadionie „Trans Word Dome” (St. Louis, 27 I 1999), OsRomPol, 20(1999), nr 4, s. 35–37.
- Benedykt XVI, *Przesłanie na III Światowy Kongres Przeciw Karze Śmierci*, <https://ekai.pl/benedykt-xvi-kara-smierci-obraza-godnosci-czlowieka> [9.11.2018].
- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Africae munus* (19 XI 2011), Warszawa 2011.
- Benedykt XVI, Audiencja ogólna (30 XI 2011), <https://info.wiara.pl/doc/1020255>. Benedykt-XVI-jasno-o-karze-smierci [9.11.2018].
- Franciszek, pap., *Misericordiae vultus. Bulla ustanawiająca Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia* (11 IV 2015), OsRomPol, 36(2015), nr 5, s. 4–15.
- Franciszek, pap., *Porażka dla państwa prawa*. List do przewodniczącego Międzynarodowej Komisji Przeciwko Karze Śmierci (20 III 2015), OsRomPol, 36(2015), nr 3–4, s. 32–33.
- Franciszek, pap., *Nikt nie może być wykluczony*. Wizyta w nowojorskiej siedzibie ONZ (25 IX 2015), OsRomPol, 36(2015), nr 10, s. 39–43.
- Franciszek, pap., *Przemówienie do Papieskiej Rady ds. Krzewienia Ewangelizacji* (11 X 2017), OsRomPol, 38(2017), nr 11, s. 12–13.
- Franciszek, pap., *Przesłanie na odbywający się w 2016 r. w Oslo VI Światowy Kongres Przeciw Karze Śmierci*, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualno->

- sci-papieskie/art,4469,mocne-slowa-papieza-franciszka-ws-kary-smierci.html [9.11.2018].
- Stolica Apostolska, *Zmiana nauczania na temat kary śmierci*, MDWł, 101(2018), nr 9, s. 941–942.
- Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów dotyczący nowej redakcji n. 2267 Katechizmu Kościoła katolickiego na temat kary śmierci*, MDWł, 101(2018), nr 9, s. 942–947.
- Codex iuris canonici. Auctoritate Joannis Pauli pp. II promulgatus. Kodeks prawa kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
- Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1973.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, tekst grecki, łaciński, polski, t. 3, Kraków 2005.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Katechizm Rzymski z dekretu S. Koncilium Trydenckiego za rozkazem s. Piusa V Papieża po łacinie wydany, na polski język [...] przetłumaczony [...]*, Wilno 1762.
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny, Dz.U., 1997, nr 88, poz. 553.
- Bentkowski A., *Czy nowy kodeks karny bez kary śmierci?*, „Palestra”, 38(1994), nr 7–8, s. 130–141.
- Grześkowiak A., *Idea abolicjonizmu na tle współczesnych systemów prawno-karnych*, „Kościół i Prawo”, 7(1990), s. 233–253.
- Jasiński J., *Kościół wobec kary śmierci*, „Państwo i Prawo”, 50(1995), z. 7, s. 51–69.
- Kokoszka A., *Czy Kościół opowiada się za stosowaniem kary śmierci?*, <http://www.currenda.diecezja.tarnow.pl/archiwum/2-97/o-3.htm> [21.10.2018].
- Ślipko T., *Etyczne aspekty kary śmierci*, „Kościół i Prawo”, 7(1990), s. 25–49.
- <https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,35164,nowe-zapisy-w-katechizmie-kosciola-katolickiego-papiez-zmienil-wazna-doktryne.html> [9.11.2018].

KS. WOJCIECH GÓRALSKI

**SYNOD PŁOCKI
ARCYBISKUPA ANTONIEGO JULIANA NOWOWIEJSKIEGO
Z 1938 ROKU**

W bogatych dziejach powstałej w 1075 roku diecezji płockiej ważną rolę odegrały synody, będące od początku odpowiednim narzędziem reformy i odnowy Kościoła partykularnego. Ich uchwały (statuty), inspirowane przede wszystkim normami kościelnego prawa powszechnego, rodzimą tradycją kanonistyczną oraz potrzebami lokalnymi, pozostawały podstawową częścią ustawodawstwa diecezjalnego.

Podobnie jak w całej Polsce, diecezjalne zgromadzenia synodalne w diecezji płockiej, odbywające się od XIII stulecia¹, zaniechane z konieczności w okresie rozbiorów, odrodziły się po odzyskaniu w 1918 roku niepodległości. Trwająca 123 lata niewola narodowa przyniosła ze sobą wiele zniszczeń i zaniedbań, które wymagały szybkiego naprawienia. Okolicznością mobilizującą do podejmowania dzieła odnowy i reformy było także wejście w życie 19 maja 1918 r. promulgowanego rok wcześniej przez Benedykta XV Kodeksu prawa kanonicznego².

Kierowana od 1908 roku przez biskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego (1858–1941)³ diecezja płocka odbyła swój pierwszy (a czterdziesty

KS. WOJCIECH GÓRALSKI – prof. zw. dr hab., protonotariusz apostolski, jest kierownikiem Zakładu Kościelnego Prawa Rodzinnego na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, założycielem i redaktorem naczelnym kwartalnika „Ius Matrimoniale”, wiceprzewodniczącym Stowarzyszenia Kanonistów Polskich, sędzią w Sądzie Biskupim w Płocku, autorem prac z zakresu kanonicznego prawa małżeńskiego i rodzinnego, historii prawa kanonicznego oraz prawa wyznaniowego.

¹ Zob. T. Żebrowski, *Zarys dziejów diecezji płockiej*, Płock 1976, s. 77.

² *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1956.

³ Antoni Julian Nowowiejski – po ukończeniu gimnazjum w Radomiu, w 1874 r. wstąpił do Seminarium Duchownego w Płocku. Jako student kursu czwartego, w 1878 r. został

w swojej historii) synod w Polsce odrodzonej w dniach 20–22 kwietnia 1927 r., kiedy to pojawiały się coraz wyraźniejsze oznaki nie tylko konsolidowania się i dynamicznego rozwoju wielu struktur diecezjalnych, lecz także wzrostu poziomu duszpasterstwa i życia religijnego⁴. Gdy chodzi o ustawodawstwo diecezjalne, to ostatnia kodyfikacja pochodziła z 1733 roku, w którym odbył się ostatni synod płocki w okresie przedrozbiorowym, odprawiony przez biskupa Andrzeja Stanisława Kostkę Żałuskiego⁵. Wzbogacona następnie niewielkim zbiorem *Leges dioeclesanae* biskupa Apolinarego Wnukowskiego z 1906 roku⁶ (jej współtwórcą był ks. Antoni Julian Nowowiejski), kodyfikacja ta przetrwała aż do 1927 roku.

Efektom trzydniowych obrad synodalnych czterdziestego synodu płockiego był starannie przygotowany, obszerny zbiór prawa diecezjalnego obejmujący 215 statutów oraz 21 aneksów, wydany drukiem jeszcze w 1927 roku⁷. Został on oparty na Piśmie Świętym, normach KPK, *Leges dioeclesanae*, dokumentach Stolicy Apostolskiej oraz na prawie świeckim.

skierowany na dalsze studia teologiczne do Akademii Duchownej w Petersburgu, którą ukończył w 1882 r. uzyskując stopień magistra teologii. Świecenia kapłańskie przyjął 10 VII 1881 r. w Płocku. Po powrocie do kraju rozpoczął pracę w Seminarium Duchownym w Płocku, prowadząc wykłady z liturgii, teologii moralnej i łaciny. W latach 1883–1901 pełnił funkcję wicerektora seminarium, a w latach 1901–1908 rektora. W 1908 r. (12 VI) został mianowany przez Piusa X biskupem płockim, przyjmując sakrę biskupią 6 grudnia tego samego roku w Petersburgu. W 1930 roku otrzymał tytuł arcybiskupa silińskiego. Jako rządca diecezji okazał duże zaangażowanie w szereg dziedzin życia diecezjalnego, podejmując wiele cennych inicjatyw zarówno na polu duszpasterskim, jak i naukowym, społecznym, kulturowym czy misyjnym. Podczas okupacji hitlerowskiej został internowany w Słupnie k. Płocka (28 II 1940), a stąd przewieziony i osadzony w obozie w Działdowie, gdzie godnie znosił tortury i inne udreki obozowe. Zmarł z wycieńczenia, prawdopodobnie 28 maja 1941 r. W dniu 13 czerwca 1999 roku papież Jan Paweł II beatyfikował abp. Nowowiejskiego w gronie 108 Męczenników Polskich, ofiar nazizmu hitlerowskiego. – Zob. M.M. Grzybowski, *Nowowiejski Antoni Julian*, w: SPTK, t. 6, Warszawa 1983, s. 566–574; tenże, *Martyrologium duchowieństwa diecezji płockiej w latach II wojny światowej 1939–1945*, wyd. 2, Włocławek – Płock 2002, s. 20–24; W. Góralski, *Sługa Boży ks. abp Antoni Julian Nowowiejski (1858–1941)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939–1945*, Warszawa 1996, s. 147–153; tenże, *Będzicie moimi świadkami*, wyd. 2, Płock 1999, s. 7–15.

⁴ R. Bender, *Z życia diecezji płockiej w latach 1914–1939*, „Studia Płockie” (StPł), 3(1975), s. 359–366.

⁵ *Constitutiones et decreta Synodi Dioeclesanae Plocensis sub Illustrissimo [...] D. Andrea Stanislao Kostka Żałuski [...] Anno Domini MDCCXXXIII, die 4 Augusti celebratae*, Varsaviae 1735.

⁶ *Leges dioeclesanae Anno Domini 1906 latae*, Płock 1906.

⁷ *Constitutiones XL-mae Synodi Dioeclesanae Plocensis Anno MCMXXVII [...] ab Excellentissimo [...] Antonio Juliano Nowowiejski Episcopo Plocensi in basilica cathedrali celebratae*, Plociae 1927.

Stanowił nieocenioną pomoc dla duchowieństwa w pracy duszpasterskiej, normował bowiem całokształt spraw związanych z tą dziedziną⁸.

Dalszy bieg życia diecezjalnego, a przede wszystkim wymóg kan. 356 § 1 KPK dotyczący zwoływania przez biskupa rezydencjalnego synodu diecezjalnego przynajmniej co dziesięć lat sprawiły, że gorliwy pasterz diecezji zdecydował się na odbycie kolejnego zgromadzenia synodalnego; obyło się ono w czerwcu 1938 roku. Dla podjęcia tej decyzji nie bez znaczenia pozostawała również okoliczność odbytego w 1936 roku synodu plenarnego w Częstochowie, którego uchwały należało wprowadzić w życie⁹.

1. Zapowiedź i przygotowanie synodu

W okresie międzywojennym diecezja płocka z każdym rokiem przejawiała coraz to większą aktywność, odbudowując swoje struktury i zmierzając do uaktywnienia działalności duszpasterskiej w parafiach. Potrzeba było jednak nowego impulsu, który by – stosownie do norm KPK oraz wskazań synodu plenarnego – bliżej określił obszary, w których należało podejmować wciąż nowe zadania.

Troskliwy rządca diecezji, uhonorowany w 1930 roku przez papieża Piusa XI godnością arcybiskupa tytularnego, inicjował coraz to nowe przedsięwzięcia, m.in. w zakresie formacji duchowieństwa, kształtowania inteligencji katolickiej, rozwoju Akcji Katolickiej, popularyzowania katolickiej nauki społecznej, aktywizowania bractw i stowarzyszeń czy opieki nad migrantami.

Urzędowej zapowiedzi zwołania synodu diecezjalnego arcybiskup Nowowiejski dokonał dekretem z 9 lutego 1938 r.¹⁰ W dokumencie tym ordynariusz zwrócił uwagę na potrzebę dostosowania statutów synodalnych poprzedniego synodu (z 1927 roku) do uchwał synodu plenarnego. Zapowiadając nowy synod diecezjalny, rządca diecezji nie podał jeszcze terminu rozpoczęcia zgromadzenia synodalnego, wezwał natomiast do szybkiego podjęcia prac przygotowawczych. Poleciał więc, by podczas

⁸ W. Góralski, *Synody płockie arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego*, „Notatki Płockie”, 34(1990), nr 3, s. 15.

⁹ Zob. A. Dziega, *Walor historyczny Pierwszego Synodu Plenarnego w Polsce z 1936 roku*, w: *Dzieło II Synodu Plenarnego w Polsce*, red. S. Tymosz, Lublin 2001, s. 49–50; W. Góralski, „*Ecclesia semper reformanda*”. *W nurcie synodów polskich – wczoraj i dziś*, w: *Oddanie i wytrwałość. Recepcja II Polskiego Synodu Plenarnego*, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s. 59.

¹⁰ *Ogłoszenie synodu diecezjalnego*, „Miesięcznik Pasternski Płocki” (MPPI), 33(1938), nr 2–3, s. 93.

najbliższych konferencji dekanalnych¹¹ duchowieństwo zapoznało się z uchwałami synodu plenarnego celem porównania ich z statutami synodu plockiego z 1927 roku, a następnie – w terminie do 1 maja 1938 roku – przesłało do ordynariatu swoje uwagi, sugestie, wnioski i postulaty dotyczące koniecznej korekty tychże statutów synodalnych, a także wszystkiego, co dotyczy potrzeb duchowieństwa i wiernych diecezji. Jednocześnie arcybiskup zachęcił do modlitwy w intencji nowego synodu diecezjalnego, aby przyczynił się do wzrostu chwały Bożej, pożytku duchowego diecezjan oraz dobra samej diecezji¹².

Podczas konferencji dekanalnych, zwołanych zgodnie z poleceniem władzy diecezjalnej, analizowano statuty synodu z 1927 roku oraz wysuwano projekty dokonania w nich stosownych zmian, tak by były zgodne z postanowieniami synodu plenarnego; brano pod uwagę również odnośne dyspozycje prawne rządcy diecezji wydane przezeń w latach po zakończeniu wymienionego synodu¹³.

Wnioski i postulaty duchowieństwa (w przeważającej mierze dziekanów), które wpłynęły do ordynariatu, zostały przestudiowane przez Komisję Główną synodu, ukonstytuowaną dekretem biskupa z 30 marca 1938 r.¹⁴ Ponadto zostały powołane komisje tematyczne¹⁵, których zadaniem było nie tylko redagowanie proponowanych statutów synodalnych, lecz także dokonanie rewizji wspomnianych wyżej 21 aneksów do tychże statutów. We wspomnianym dekrete określono również miejsce i termin obrad synodalnych: bazylikę katedralną, w której synod miał się odbyć 14 czerwca 1938 roku (wtorek); z uwagi na przypadającą 16 czerwca uroczystość Bożego Ciała obrady synodalne ograniczono do jednego dnia¹⁶.

Rezultatem prac Komisji Głównej, w której znacząca rolę pełnił ks. dr Wacław Jezusek, wybitny kanonista-praktyk (po studiach odbytych w Rzymie), ówczesny wykładowca prawa kanonicznego w plockim

¹¹ W tym okresie diecezja liczyła 17 dekanatów (ciechanowski, dobrzyński, gąbiński, gostyński, makowski, mławski, nasielski, plocki, płoński, przasnyski, pułtuski, raciański, rypiński, sierpecki, wyszkowski, wyszogrodzki, żuromiński), obejmujących łącznie 228 parafii. – Zob. W. Góralski, *Organizacja sieci dekanalnej w diecezji plockiej*, StPł, 42(2014), s. 156–158.

¹² Góralski, *Synody plockie arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego*, s. 15.

¹³ Zob. *Nowy synod diecezjalny*, MPPł, 33(1938), nr 5–6, s. 266.

¹⁴ *Wezwanie na synod diecezjalny do duchowieństwa diecezji plockiej*, MPPł, 33(1938), nr 4, s. 140; W skład Komisji Głównej weszli: biskup pomocniczy Leon Wetmański, ks. dr Stanisław Figielski i ks. dr Wacław Jezusek.

¹⁵ Skład tych Komisji trudno jest ustalić.

¹⁶ Zob. *Nowy synod diecezjalny*, s. 266.

Wyższym Seminarium Duchownym¹⁷, był projekt nowej redakcji statutów poprzedniego synodu, sformułowanych stosownie do odnośnych postanowień synodu plenarnego. Projekt ten został powielony i udostępniony wszystkim uczestnikom synodu.

2. Uczestnicy synodu

Gdy chodzi o uczestnictwo w synodzie diecezjalnym, to kwestię tę regulował kan. 358 § 1 KPK. Stosownie więc do tej normy prawnej, w skład gremium synodalnego weszli (i *de facto* na synod przybyli): biskup Leon Wetmański (wikariusz generalny), kanonicy kapituły katedralnej (poza bp. Wetmańskim księża: Piotr Dmochowski, Adolf Modzelewski, Franciszek Klimkiewicz, Kazimierz Targowski, Józef Michalak, Ludwik Wilkowski, Feliks Słonicki, Stanisław Figielski, Władysław Mąkowski, Aleksander Dmochowski, Piotr Kontecki), dziekani (księża: Wincenty Chabowski, Leonard Lipka, Władysław Turowski, Apolinary Kaczyński, Jan Zaremba, Władysław Maron, Stanisław Pujdo, Zygmunt Mosielski, Tomasz Skowroński, Józef Michnikowski, Józef Jakubowski, Stanisław Gogolewski, Marian Okólski, Leon Goszczycki, Michał Serafin, Ignacy Staniaszko; na obrady nie mógł przybyć dziekan przasnyski, ks. Józef Piekut), delegat kapituły kolegiackiej pułtuskiej (ks. Franciszek Kuligowski), proboszczowie miasta Płocka (księża: Stefan Pływaczyk i Franciszek Giergielewicz; proboszcz parafii św. Bartłomieja, Zygmunt Mosielski, uczestniczył jako dziekan), delegaci proboszczów wybrani w poszczególnych dekanatach (księża: Paweł Chodkowski, Józef Jerominek, Henryk Łebkowski, Jan Karwowski, Henryk Lipka, Ludomir Lissowski, Jan Zawidzki, Józef Jaśkiewicz, Andrzej Krysiak, Antoni Zabielski, Witold Grotowski, Stanisław Dulczewski, Józef Zagroba, Aleksander Godlewski, Jakub Rutkowski, Waław Maliński; na obrady nie mógł przybyć przedstawiciel dekanatu gąbińskiego, ks. Ludwik Mocarski)¹⁸. Nie otrzymali natomiast wezwania na synod przedstawiciele przełożonych zakonów kłeryckich¹⁹.

Ponadto, korzystając z przepisu kan. 358 § 2 KPK, arcybiskup wezwał do udziału w synodzie diecezjalnym ks. dr. Czesława Kaczmarka, dyrektora Instytutu Akcji Katolickiej (nie wziął *de facto* udziału w synodzie,

¹⁷ O pracach Komisji Głównej ks. dr. Waław Jezusek wielokrotnie wspominał podczas swoich wykładów (autor artykułu był ich słuchaczem).

¹⁸ *Nowy synod diecezjalny*, s. 266–267.

¹⁹ Por. kan. 358 § 1, n. 8 KPK 1917.

mianowany w tym czasie biskupem kieleckim; zastąpił go ks. Ignacy Krajewski), ks. mgr. Stanisława Tenderendę, dyrektora stowarzyszeń religijnych, ks. mgr. Jana Krystosika, wizytatora diecezjalnego nauki religii, a także przedstawiciele księży wikariuszy parafialnych (Romana Fronczaka i Tadeusza Trzcńskiego) oraz przedstawiciele księży prefektów (Kazimierza Bruzdewicza i Józefa Malinowskiego)²⁰.

Urzędnikami synodu zostali mianowani: biskup Leon Wetmański (wikariusz generalny) – promotorem, ks. dr Stanisław Figielski (oficjał Sądu Biskupiego) – sekretarzem, ks. dr Wacław Jezusek (wicekanclerz Kurii Diecezjalnej) – notariuszem, ks. dr Józef Michalak (wykładowca liturgiki w Wyższym Seminarium Duchownym) – mistrzem ceremonii, ks. Henryk Kamiński (prokurator w Wyższym Seminarium Duchownym) – prefektem hospicjum²¹.

3. Przebieg synodu

Stosownie do wcześniejszej zapowiedzi arcybiskupa Nowowiejskiego, synod odbył się 14 czerwca 1938 roku. Część liturgiczna, rozpoczęta o godzinie 9, na którą złożyła się uroczysta msza wotywna o Duchu Świętym (sprawowana przez biskupa Leona Wetmańskiego) oraz odśpiewanie Litanii do Wszystkich Świętych²², odbyła się w bazylice katedralnej.

Również tutaj, po odczytaniu dekretów synodalnych o otwarciu synodu, o obowiązku pozostania wszystkich jego uczestników do końca obrad oraz po wspólnym złożeniu przez nich wyznania wiary i przysięgi antymodernistycznej, rozpoczęto dalsze procedowanie²³.

Na wstępie powzięto uchwały administracyjne: uczestnicy zgromadzenia synodalnego zaakceptowali desygnowanych przez ordynariusza (stosownie do kan. 385 i 1574 KPK) egzaminatorów synodalnych (księży: Piotra Dmochowskiego, Franciszka Klimkiewicza, Józefa Michalaka, Jakuba Wójcickiego, Feliksa Słonickiego, Władysława Mąkowskiego, Wacława Jezuska, Piotra Konteckiego, Alojzego Poszwę), proboszczów konsultorów (księży: Józefa Piekuta, Stanisława Godlewskiego, Józefa Michnikowskiego, Andrzeja Krysiaka, Ludomira Ossowskiego, Henryka Łebkowskiego) oraz sędziów synodalnych (księży: Piotra Dmochowskiego,

²⁰ *Nowy synod diecezjalny*, s. 267.

²¹ Tamże, s. 222–223.

²² W. Góralski, *Czterdziesty pierwszy synod płocki – 1938 r.*, MPPI, 83(1988), nr 7–9, s. 223.

²³ *Nowy synod diecezjalny*, s. 267.

Adolfa Modzelewskiego, Franciszka Klimkiewicza, Józefa Michalaka, Kazimierza Targowskiego, Feliksa Słonickiego, Jakuba Wójcickiego, Piotra Konteckiego, Waława Jezuska, Tadeusza Dublewskiego)²⁴. Zaakceptowani egzaminatorzy synodalni, proboszczowie konsultorzy i sędziowie synodalni złożyli następnie wymaganą przysięgę *de munere rite implendo*²⁵.

Właściwe obrady synodalne odbyły się (po krótkiej przerwie) w sali Akcji Katolickiej (ul. Mostowa 1) i rozpoczęły się o godz. 11. W związku z niedyspozycją 80-letniego rządcy diecezji, przewodniczył im upoważniony przez niego (na mocy kan. 357 KPK) bp Leon Wetmański, wikariusz generalny. Otwierając debatę, przewodniczący przypomniał cele i motywy synodu, zwracając uwagę na potrzebę dostosowania postanowień synodu z 1927 roku do dyspozycji synodu plenarnego oraz na polecenie ustawodawcy powszechnego odbywania synodów diecezjalnych przynajmniej co dziesięć lat²⁶.

Znaczącym punktem porządku dziennego było czytanie przez sekretarza synodu poszczególnych tytułów nowego ujęcia statutów synodalnych; kopią tego projektu dysponowali wszyscy uczestnicy obrad. Znacznym ułatwieniem debaty było otrzymanie przez te osoby również tekstu statutów synodu z 1927 roku, co pozwalało na dokonywanie konfrontacji nowej redakcji statutów z dawną. Znamienne było to, że w zdecydowanej większości nowa redakcja opierała się na dawnej. Zmiany merytoryczne wprowadzono jedynie w 29 statutach, zaledwie osiem statutów było zupełnie nowych; zostały one włączone w związku z dyspozycjami synodu plenarnego. Nowa redakcja objęła poza tym pięć innych, również nowych statutów, które przyjęto bez dyskusji²⁷.

Najwięcej uwagi poświęcono w debacie sformułowaniu statutów 43, 44 i 49 synodu z 1927 roku, które znalazły swoje miejsce odpowiednio w statutach 52, 53 i 58 projektu. Dotyczyły one wzajemnych relacji proboszcza i wikariusza – w aspekcie tak pracy, jak i uposażenia²⁸.

²⁴ Tamże, s. 263.

²⁵ Tamże, s. 268; Góralski, *Czterdziesty pierwszy synod plocki*, s. 223–224.

²⁶ *Nowy synod diecezjalny*, s. 268; Góralski, *Czterdziesty pierwszy synod plocki*, s. 224–225.

²⁷ *Nowy synod diecezjalny*, s. 268.

²⁸ Gdy chodzi o dawny statut 43 (w projekcie 52), to postulowano wprowadzenie wzmianki regulującej kolejność w głoszeniu kazań przez proboszcza i wikariusza. W stosunku do dawnego statutu 44 (w projekcie 53) zgłoszono propozycję dodania normy podnoszącej uposażenie wikariuszy pochodzące z *iura stolae* do jednej czwartej (tzw. kwarty) w parafiach, w których posługuje dwóch wikariuszy. Co się tyczy statutu 49 (w projekcie 58), wnioskowano o zamieszczenie dyspozycji przyznającej wikariuszom miesięczny urlop płatny. – Zob. Góralski, *Czterdziesty pierwszy synod plocki*, s. 225.

Z uwagi na przedłużającą się debatę nad tekstami dotyczącymi pracy duszpasterzy w parafiach, decyzją przewodniczącego, uzgodnioną z uczestnikami synodu, szczegółowe zapoznanie się ze zgłoszonymi wnioskami zlecono specjalnej komisji, w skład której weszli: ks. dr Stanisław Figielski (przewodniczący), ks. proboszcz Józef Michnikowski, ks. proboszcz Ludomir Lissowski, ks. wikariusz Roman Fronczak i ks. wikariusz Tadeusz Trzcński. Komisja ta opowiedziała się za przyjęciem w całości wszystkich trzech wniosków, które zostały uwzględnione w wymienionych wyżej statutach²⁹.

Przedmiotem dyskusji prowadzonej na forum synodalnym były następnie obszernie aneksy do statutów synodalnych, głównie dotyczące działalności bractw i stowarzyszeń.

Po przerwie obiadowej (godz. 14.30–15.30) o godzinie 15.30 wznowiono obrady w sali Akcji Katolickiej; kontynuowano debatę nad aneksami do statutów synodalnych. Wiele uwagi poświęcono regulaminowi dla organistów oraz tabeli ofiar *iura stolae*.

O godzinie 16.30 generalną sesję synodalną zakończono i wszyscy jej uczestnicy przeszli do katedry, gdzie odbyło się uroczyste zamknięcie 41. synodu diecezjalnego. Po odśpiewaniu hymnu do Ducha Świętego *Veni Creator* sekretarz synodu odczytał (w ciągu niespełna 40 minut) ostateczną redakcję nowych (w stosunku do statutów poprzedniego synodu) i zmodyfikowanych statutów synodalnych³⁰.

Z kolei sprawdzono listę obecności wezwanych na synod (siedmiu uczestników musiało wyjechać wcześniej), po czym przewodniczący odczytał dekret o zamknięciu synodu. Zgodnie z ceremoniałem synodalnym, odśpiewano następnie hymn *Te Deum* i odmówiono przepisane modlitwy³¹.

O godzinie 18, po wyjściu z katedry, wszyscy udali się do domu biskupiego na krótkie spotkanie z pasterzem diecezji, arcybiskupem Antonim Julianem Nowowiejskim. W wygłoszonym przemówieniu okolicznościowym rządcą diecezji powiedział m.in.: „W Kościele zawsze synody przyczyniały się do obudzenia i podniesienia życia religijnego i karności duchowieństwa. Niewątpliwie sprawi to również obecny synod w naszej diecezji, tym bardziej, żeście się dzisiaj podczas Mszy św. o to modlili

²⁹ *Nowy synod diecezjalny*, s. 270.

³⁰ Tamże; Góralski, *Synody płockie arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego*, s. 16.

³¹ *Nowy synod diecezjalny*, s. 270.

i modlić nadal będziecie”. Na zakończenie spotkania rządcą diecezji udzielił zgromadzonym błogosławieństwa³².

4. Uchwały synodu

Uchwały 41. synodu płockiego, obejmując zarówno statuty, jak i aneksy, w myśl kan. 362 KPK zostały zaaprobowane przez ordynariusza diecezji i przezeń promulgowane. Stosowny dokument (*Decretum approbationis*) został przez arcybiskupa podpisany 14 czerwca 1938 roku, a więc w dniu odbycia się zgromadzenia synodalnego³³. Jakkolwiek w dekrecie aprobacyjnym nie wskazano dnia wejścia w życie uchwał synodalnych, to należy przyjąć, iż nabrały one mocy prawnej z chwilą ich promulgowania.

Troska arcybiskupa Nowowiejskiego sprawiła, że bardzo szybko uchwały synodu zostały opublikowane drukiem³⁴. Na całość zbioru składa się 225 statutów ułożonych według systematyki KPK, jednak brak statutów z zakresu prawa procesowego (IV Księga KPK). Poza tym dwa statuty z prawa karnego pomieszczono (z wyodrębnieniem) w Księdze III. Księga II i Księga III statutów dzielą się na części, a te na tytuły.

Obok statutów, które stanowią „trzon” uchwał synodalnych, księga synodalna zawiera dekrety administracyjne (dotyczące mianowania egzaminatorów synodalnych, proboszczów konsultorów i sędziów synodalnych) oraz 22 aneksy. Zawierają one następujące dokumenty: 1) Instrukcja o przekazywaniu i odbiorze majątku kościelnego przy zmianie proboszcza; 2) Wzór protokołu tradycyjnego; 3) Instrukcja dla Rad Parafialnych w sprawie zarządu majątkiem kościelnym; 4) Statut cmentarny; 5) Wysokość opłat *iura stolae*; 6) Formularze dotyczące ksiąg metrykalnych; 7) Regulamin dla organistów; 8) Instrukcja o konferencjach dekanalnych; 9) Instrukcja o wizytacji dziekańskiej; 10) Instrukcja dla księży wizytatorów nauki religii w szkołach powszechnych; 11) Rozkład 40-godzinnego nabożeństwa; 12) Dekret *Quam singulari*; 13) Dekret z 20 XII 1905 roku *Quam primum* (w jęz. polskim); 14) Protokół egzaminu i aneksy badania przedślubnego; 15) Badanie wolnego stanu; 16) Wzór prośby o dyspensę dla małżeństw mieszanych; 17) Statut Stowarzyszenia Nauczania Chrześcijańskiego;

³² Tamże.

³³ Góralski, *Czterdziesty pierwszy synod płocki*, s. 226.

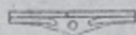
³⁴ *Statuta XLI Synodi Dioecesanæ Plocensis Anno MCMXXXVIII die nempe 14 Iunii in basilica cathedrali celebratae*, Plociae 1938.

STATUTA
XLI-MAE SYNODI DIOECESANAE
PLOCENSIS

ANNO MCMXXXVIII

DIE NEMPE 14 JUNII

IN BASILICA CATHEDRALI
CELEBRATAE



18) Statut Stowarzyszenia Przenajświętszego Sakramentu; 19) Statut Krucjaty Eucharystycznej; 20) Statut Bractwa Różańcowego; 21) Statut Unii Żywego Różańca; 22) Wzór własnoręcznego testamentu kapłana³⁵.

Zarówno w statutach, jak i w aneksach nietrudno dostrzec niezbędne poprawki i uzupełnienia do tekstu uchwał synodu z 1927 roku. Jak już wspomniano, zostały one podyktowane uchYLENIEM przez synod plenarny z 1936 roku wszystkich przepisów diecezjalnych sprzecznych z jego uchwałami³⁶. Tak statuty, jak i aneksy synodu płockiego z 1938 roku okazały się – w przeważającej mierze – powtórzeniem uchwał synodu płockiego sprzed jedenastu lat. Ten ostatni stanowi zatem wiodące i podstawowe źródło dla uchwał synodu z 1938 roku. Wspomniano już, że na treść obu synodów Nowowiejskiego znaczący wpływ miały postanowienia *Leges dioeceseanae* z 1906 roku biskupa płockiego Apolinarego Wnukowskiego.

Należy podkreślić, że redakcja łacińska poszczególnych statutów synodu z 1938 roku, powtórzonych (poza wyjątkami) za statutami synodu z 1927 roku, jest w pełni poprawna i budzi uznanie. Raz po raz ustawodawca diecezjalny odwołuje się do odnośnych norm KPK, upowszechniając tym samym obowiązujące od dziesięciu lat prawo powszechne.

* * *

Czterdziesty pierwszy synod płocki, który czynił zadość wymogowi kan. 356 § 1 KPK, jakkolwiek stanowił w znacznej mierze zwykłą formalność (ograniczając się przede wszystkim do powtórzenia nowatorskich postanowień synodu z 1927 roku), odegrał jednak ważną rolę w żmudnym procesie recepcji prawa powszechnego w Kościele partykularnym. Diecezja płocka, odbywając dwa zgromadzenia synodalne w okresie międzywojennym, znalazła się wśród trzech – obok krakowskiej i tarnowskiej – najbardziej aktywnych pod tym względem. Tylko te trzy jednostki diecezjalne zdążyły odbyć swoje synody po zakończeniu synodu plenarnego, a jeszcze przed wybuchem drugiej wojny światowej³⁷. Znaczenie tych zgromadzeń po-

³⁵ Tamże, s. 53–164.

³⁶ Zob. *Uchwały I Polskiego Synodu Plenarnego odbytego w Częstochowie w dniach 26–27 VIII 1936 oraz Orędzie Episkopatu Polski w sprawie uchwał Synodu*, Poznań 1938, s. 29; I. Antosiak, *Synody diecezjalne arcybiskupa A.J. Nowowiejskiego z 1927 i 1838 r. Studium historyczno-prawne*, Warszawa 1968 (mszps w Bibl. ATK), s. 69–72; W. Góralski, *Z przeszłości synodalnej diecezji płockiej*, StPł, 13(1985), s. 126–127.

³⁷ Zob. T. Pieronek, *Posoborowe synody diecezjalne w Polsce, w: Służyć Prawdzie i Miłości*, Częstochowa 1984, s. 390–391.

legało na utrwalaniu w Kościołach partykularnych prawa kodeksowego, stanowiącego zupełnie *novum* w tylu obszarach życia kościelnego.

Synod płocki z 1938 roku, dzieło gorliwego pasterza diecezji, arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego, stanowił przez długie lata stały punkt odniesienia zarówno dla biskupów rezydencjalnych w ich działalności ustawodawczej i administracyjnej, jak i dla Kurii Biskupiej, Sądu Biskupiego oraz ogółu duchowieństwa diecezjalnego. Następcy wymienionego rządcy diecezji: biskup Tadeusz Paweł Zakrzewski (1946–1961) i Bogdan Marian Sikorski (1964–1984)³⁸ w swoich aktach prawnych opierali się na postanowieniach czterdziestego pierwszego synodu diecezjalnego.

Autor niniejszej publikacji doskonale pamięta regularne odwoływanie się do statutów synodalnych z 1938 roku przez ks. dr. Wacława Jezuska, notariusza synodu, w prowadzonych przezeń wykładach prawa kanonicznego w płockim Wyższym Seminarium Duchownym. Można powiedzieć, że synod płocki wciąż „żył” – aż do czasów Soboru Watykańskiego II, „zadomawiając się” w życiu diecezji.

STRESZCZENIE

W okresie międzywojennym zasłużony biskup płocki Antoni Julian Nowowiejski (1858–1941) odbył dwa synody diecezjalne: w 1927 i 1938 roku. Synod z 1938 roku w znaczącym stopniu powtórzył statuty synodalne (z aneksami) z 1927 roku, uzupełniając je postanowieniami polskiego synodu plenarnego z 1936 roku.

Statuty oraz dołączone do nich aneksy synodu z 1938 roku, dzieło gorliwego pasterza diecezji, oparte na nowo opublikowanym w 1917 roku Kodeksie prawa kanonicznego, stanowiły przez długie lata stały punkt odniesienia zarówno dla biskupów diecezji w ich działalności ustawodawczej i administracyjnej, jak i dla Kurii Biskupiej, Sądu Biskupiego oraz ogółu duchowieństwa diecezjalnego. Jego normy znacząco przyczyniły się do recepcji kanonów Kodeksu w diecezji płockiej.

Słowa kluczowe: synod płocki z 1938 roku, arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski, statuty synodalne, aneksy.

SUMMARY

In the interwar period, the distinguished bishop of Płock, Antoni Julian Nowowiejski (1858–1941), held two diocesan synods: in 1927 and 1938. The synod from

³⁸ W okresie wakatu na stolicy biskupiej (1961–1964) zwierzchnikami diecezji byli: biskup Piotr Dudziec (1961–1962, jako wikariusz kapitulny), a następnie biskup Jan Wosiński (1962–1964, jako administrator apostolski).

1938, reiterated the synod statutes (with annexes) from 1927 to a significant extent, supplementing them with the provisions of the Polish plenary synod from 1936.

Statutes and annexes to the synod from 1938, the work of the zealous shepherd of the diocese, based on the Code of Canon Law, newly published in 1917, have for long years been a permanent reference point for the Płock bishops in their legislative and administrative activities, and for the functioning of the Bishop's Curia, Ecclesiastical court and the activity of all diocesan clergy. Its norms significantly contributed to the reception of canons of the Code of Canon Law in the diocese of Płock.

Key words: The synod of Płock from 1938, archbishop Antoni Julian Nowowiejski, statutes of synods, annexes.

BIBLIOGRAFIA

Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Typis Polyglottis Vaticanis 1956.

Constitutiones et decreta Synodi Dioecesanæ Plocensis sub Illustrissimo [...] D. Andrea Stanislawo Kostka Zahuski [...] Anno Domini MDCCXXXIII, die 4 Augusti celebratae, Varsaviae 1735.

Constitutiones XL-mae Synodi Dioecesanæ Plocensis Anno MCMXXXVII [...] ab Excellentissimo [...] Antonio Juliano Nowowiejski Episcopo Plocensi in basilica cathedrali celebratae, Plociae 1927.

Leges dioecesanæ Anno Domini 1906 latae, Płock 1906.

Ogłoszenie synodu diecezjalnego, „Miesięcznik Pastorski Płocki”, 33(1938), nr 2–3, s. 93.

Statuta XLI Synodi Dioecesanæ Plocensis Anno MCMXXXVIII die nempe 14 Iunii in basilica cathedrali celebratae, Plociae 1938.

Uchwały I Polskiego Synodu Plenarnego odbytego w Częstochowie w dniach 26–27 VIII 1936 oraz Orędzie Episkopatu Polski w sprawie uchwał Synodu, Poznań 1938.

Antosiak I., Synody diecezjalne arcybiskupa A.J. Nowowiejskiego z 1927 i 1938 r. Studium historyczno-prawne, Warszawa 1968 (mszps w Bibl. ATK).

Bender R., *Z życia diecezji płockiej w latach 1914–1939*, „Studia Płockie”, 3(1975), s. 359–375.

Dzięga A., *Waler historyczny Pierwszego Synodu Plenarnego w Polsce z 1936 roku*, w: *Dzieło II Synodu Plenarnego w Polsce*, red. S. Tymosz, Lublin 2001, s. 27–51.

Grzybowski M.M., *Martyrologium duchowieństwa diecezji płockiej w latach II wojny światowej 1939–1945*, wyd. 2, Włocławek – Płock 2002.

Grzybowski M.M., *Nowowiejski Antoni Julian*, w: SPTK, t. 6, Warszawa 1983, s. 566–574.

Góralski W., *Będziecie moimi świadkami*, wyd. 2, Płock 1999.

- Góralski W., *Czterdziesty pierwszy synod plocki – 1938 r.*, „Miesięcznik Pastorski Płocki”, 83(1988), nr 7–9, s. 218–229.
- Góralski W., „*Ecclesia semper reformanda*”. *W nurcie synodów polskich – wczoraj i dziś*, w: *Oddanie i wytrwałość. Recepcja II Polskiego Synodu Plenarnego*, red. W. Góralski, H. Seweryniak, Warszawa 2004, s. 41–70.
- Góralski W., *Organizacja sieci dekanalnej w diecezji plockiej*, „Studia Płockie”, 42(2014), s. 147–178.
- Góralski W., *Sługa Boży ks. abp Antoni Julian Nowowiejski (1858–1941)*, w: *Męczennicy za wiarę 1939–1945*, Warszawa 1996, s. 147–153.
- Góralski W., *Synody plockie arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego*, „Notatki Płockie”, 34(1990), nr 3, s. 14–17.
- Nowy synod diecezjalny*, „Miesięcznik Pastorski Płocki”, 33(1938), nr 5–6, s. 265–266.
- Pieronek T., *Posoborowe synody diecezjalne w Polsce*, w: *Służyć Prawdzie i Miłości*, Częstochowa 1984, s. 389–413.
- Wezwanie na synod diecezjalny do duchowieństwa diecezji plockiej*, „Miesięcznik Pastorski Płocki”, 33(1938), nr 4, s. 140–141.
- Żebrowski T., *Zarys dziejów diecezji plockiej*, Płock 1976.

KS. HENRYK STAWNIAK SDB

**CZY JEST CIĄGŁOŚĆ
W NAUCZANIU KOŚCIOŁA POSOBOROWEGO
O PROKREATYWNOŚCI I NIEROZERWALNOŚCI
MAŁŻEŃSTWA?**

Tytuł opracowania jest swego rodzaju prowokacją naukową co do ciągłości Magisterium Kościoła o istotnych elementach małżeństwa, jakimi są: naturalne ukierunkowanie małżeństwa na prokreację i wpisana w naturę małżeństwa jego nierozzerwalność. Punktem wyjścia będzie encyklika papieża Pawła VI *Humanae vitae*, a końcowym nauczanie papieża Franciszka na temat nierozzerwalności małżeństwa w kontekście tzw. związków „nieregularnych”. Tu i ówdzie pojawiają się współcześnie znaki zapytania i wątpliwości co do Magisterium w tak newralgicznych zagadnieniach dotyczących małżeństwa i rodziny. Nie ma wątpliwości, że kwestie związane z prokreatywnością małżeństwa i istotnym przymiotem, to jest nierozzerwalnością, bezpośrednio się łączą i dopełniają. Jednoznaczność przesłania nauczania o wymienionych zagadnieniach cechuje pontyfikat Jana Pawła II. Dokumenty tego okresu nie tylko wyrażały przejrzystość Magisterium Kościoła, ale także podejmowały kierunek profetycznej wizji małżeństwa w nauczaniu papieża Pawła VI. Głęboka teologia ciała ludzkiego wpisana w powołanie kobiety i mężczyzny według zamysłu Stwórcy stała się zwornikiem wszystkich dyskutowanych wówczas antropologicznych problemów. Jest prawdą, że szersze podejście antropologiczne Jana Pawła II do małżeństwa i prokreacji dało

KS. HENRYK STAWNIAK, SDB – prof. zw. dr hab., dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, kierownik Katedry Kanonicznego Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego na tymże Wydziale, zastępca redaktora naczelnego kwartalnika „Ius Matrimoniale”, członek Rady Naukowej Konferencji Episkopatu Polski, autor ponad 150 opracowań, głównie z prawa małżeńskiego.

odpowieź na wiele kwestii związanych z negatywną recepcją encykliki *Humanae vitae* z 1968 roku. Nie można także zapominać o „rewolucji seksualnej” tego okresu oraz o związku tej rewolucji z technologiczną. Wymienione problemy, wzajemnie powiązane, dotyczyły prokreatywności małżeństwa na różnych płaszczyznach. To wszystko wskazuje, że głosi się dzisiaj programową dekonstrukcję człowieka i małżeństwa oraz nasilają się problemy antropologiczne związane z prokreacją i nierozzerwalnością wspólnoty osób w małżeństwie. Kwestia dotycząca ciągłości Magisterium dotyczy kwestii dogmatycznych i hermeneutycznych, zwłaszcza w kontekście odczytywania posynodalnej adhortacji *Amoris laetitia*. Najbardziej znaczącą sugestią o braku ciągłości nauczania było wystąpienie czterech kardynałów (R. Burke, W. Brandmüller, J. Meisner, C. Caffarra) w 2016 r., którzy wybrali formułę wątpliwości (tzw. *dubia*), dopominając się o sprecyzowanie wątpliwości wynikających z prawnych niepewności, które w ich mniemaniu, spowodowały Franciszkowe rozważania. Czy jednak małżeństwo i rodzina XXI wieku przedstawione przez tego papieża nie powinny być na nowo odczytywane w świetle zamysłu Bożego w konkretnym kontekście historycznym, wsłuchując się w to, „co mówi Duch do Kościołów” (Ap 2, 7), czyli zgłębiając to, co na ten temat pisze Franciszek w adhortacji i także to, co mówią wierni żyjący w małżeństwie?

1. Prokreatywność małżeństwa

Gdy papież Paweł VI ogłaszał 25 lipca 1968 roku encyklikę *Humanae vitae*, w Paryżu i w świecie trwała „Rewolucja ‘68 roku”. Przedstawiała ona nowy projekt człowieka, który zdecydowanie i programowo odchodził od Boga oraz miał być wolny, czyli kreowano wizję, która była obca tradycyjnej antropologii głoszonej przez chrześcijaństwo. Papież w owych ruchach społecznych przewidywał deprawację seksualną oraz dyktaturę liberalną, które rozbiją rodzinę, legalizują oraz propagują antykoncepcję i aborcję. Wobec tych okoliczności Paweł VI zdobył się na ogromną odwagę, by – w takim kontekście myślenia świata, oporu medialnego i także sprzeciwu niektórych teologów – ogłosić encyklikę o życiu ludzkim. W swojej wizji profetycznej wyprzedził odkrycia naukowe dotyczące szkodliwości chemicznych środków antykoncepcyjnych dla zdrowia człowieka i jasno określił, że należy odrzucić antykoncepcję nie dlatego, że Kościół zabrania, ale dlatego, że na podstawie jego nauki wiadomo, iż antykoncepcja jest czynem wewnątrznie złym, czyli

niszczy prawdę o miłości i o małżeństwie¹. Ponadto papież podkreślał: „Należy również obawiać się i tego, że mężczyźni, przyzwyczajając się do stosowania praktyk antykoncepcyjnych, tracą szacunek dla kobiet i lekceważąc ich psychofizyczną równowagę, sprowadzają je do roli narzędzia, służącego zaspokojeniu swojej egoistycznej żądzy, a w konsekwencji przestaną uważać je za godne szacunku i miłości towarzyski życia”². Zdaniem papieża Pawła VI porządek biologiczny, cykl płodności, istnieje zawsze jako wyraz porządku natury oraz opatrnościowego planu Stwórcy, w którego wiernym wypełnianiu tkwi prawdziwe dobro osoby. Stąd Kościół wzywając do przestrzegania prawa naturalnego naucza, że konieczną jest rzeczą, aby każdy akt małżeński zachował swoje wewnętrzne przeznaczenie do przekazywania życia ludzkiego i oznaczał podwójną funkcję znaku: jedności i rodzicielstwa³. W oparciu o zasady ludzkiej i chrześcijańskiej nauki stanowczo oświadczył papież Montini, „że należy bezwarunkowo odrzucić – jako moralnie niedopuszczalny sposób ograniczania ilości potomstwa – bezpośrednie naruszenie rozpoczętego już procesu życia, a zwłaszcza bezpośrednie przerwanie ciąży, choćby dokonywane ze względów leczniczych. Podobnie [...] odrzucić należy bezpośrednio obojętne, czy to stałe, czy czasowe, zarówno mężczyzny, jak i kobiety. Odrzucić również należy wszelkie działanie, które – bądź to w przewidywaniu zbliżenia małżeńskiego, bądź podczas jego spełniania, czy w rozwoju jego naturalnych skutków – miałyby za cel uniemożliwienie poczęcia lub prowadziłyby do tego”⁴. Natomiast wierność łaadowi Stwórcy oznacza sprawowanie odpowiedzialnego rodzicielstwa, które wyraża się w rozumnym wykorzystaniu rytmu płodności. Oznacza współdziałanie między małżonkami, porozumienie, dokonywanie wspólnych i dobrowolnych wyborów, podejmowanych w sumieniu, oświeconych przez łaskę i wytrwałą modlitwę, opartych na głębokiej wspaniałomyślności, by decydować o dawaniu życia, albo o odsunięciu kolejnych narodzin na później z różnych powodów. Zakłada to wstrzemięźliwość i panowanie nad sobą. Jak zauważał papież Paweł VI, opanowanie swojej seksualności przynosi życiu rodzinnemu obfite owoce w postaci harmonii i pokoju oraz sprzyja

¹ Por. R. Sarah, „*Humanae vitae*” drogą do świętości, cz. 1, „Nasz Dziennik”, 2018, 1–2 XII, s. M6.

² Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae”*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa 1981, n. 17.

³ Por. tamże, n. 11 i 12.

⁴ Tamże, n. 14.

trosce o współmałżonka i budzi do niego szacunek, pomaga także wyzbyć się egoizmu i wzmacnia w nich poczucie odpowiedzialności⁵. Zdaniem uczonych encyklika *Humanae vitae*, odczytywana w świetle późniejszych wybitnych tekstów papieża Jana Pawła II, które są autentyczną jej interpretacją, nie jest dokumentem dyscyplinującym małżonków, nie jest też dokumentem potępiającym antykoncepcję. Jest ona zaproszeniem do małżeńskiej świętości, do przeżywania życia małżeńskiego i rodzicielskiej odpowiedzialności zgodnie z Bożym zamysłem. Kontestowana encyklika chciała przede wszystkim pokazać prawdę o człowieku obdarzonym płcią i o ludzkim małżeństwie, chciała odkryć na nowo zamysł Bożej mądrości wpisany w naturę mężczyzny i kobiety oraz pragnienie dobra nadprzyrodzonego, czyli świętości, do której Bóg powołuje małżonków⁶.

Pontyfikat Jana Pawła II wpisuje się wprost w linie nauczania papieża Pawła VI o prokreatywności małżeństwa. Najpierw należy wyakcentować nauczanie o tej kwestii w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku. Kodeks Jana Pawła II wyraźnie artykułuje⁷, że małżeństwo jest skierowane ze swej natury ku dobru małżonków oraz ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa, tj. *ordinatio ad fines*. Prawdziwe małżeństwo ani nie jest zwykłym kontraktem prokreacyjnym, który nie uwzględniałby dobra małżonków, ani też nie jest jakąś relacją wyłącznie między kobietą i mężczyzną, która nie uwzględniałaby naturalnego wymiaru ojcostwa i macierzyństwa. Dobro małżonków nadaje skierowaniu ku prokreacji i wychowaniu potomstwa wymiar małżeński. Skierowanie ku *bonum prolis* wnosi w dobro małżonków otwarcie na obiektywną płodność – dzieci – jako wspólne dzieło ludzkiej społeczności, zewnętrznej wobec intymności małżeńskiej⁸. W tym miejscu bardziej interesuje nas drugi problem, tj. prokreacja, ale wypada zauważyć, że prawa i obowiązki małżeńskie łączą się zwykle z jednym i drugim dobrem i nie ma takich, które wyłącznie służą bądź *bonum coniugum*, bądź *bonum prolis*. Dobro małżonków nadaje ludzkiej prokreacji personalny wymiar intymnej komunii małżonków. Skierowanie ku zrodzeniu potomstwa daje

⁵ Por. tamże, n. 21, 16; por. też Sarah, „*Humanae vitae*” droga do świętości, cz. 3, s. M 6–7.

⁶ Por. tamże.

⁷ Treści dotyczące współczesnych problemów prokreatywności opierają się głównie na publikacji wraz z zamieszczoną tam literaturą: H. Stawniak, *Wokół zagadnienia prokreacji*, w: *Lex Tua Veritas. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu profesorowi Janowi Maciejowi Dyduchowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, Kraków 2010, s. 593–599.

⁸ Por. P.J. Viladrich, *Konsens małżeński. Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, tłum. S. Świaczny, Warszawa 2002, s. 309.

owej komunii małżeńskiej otwarcie na realną i obiektywną płodność ludzką: dzieci. Z *ordinatio ad fines* jest zobowiązanie się małżonków do aktów ze sprawiedliwości, które dążą do realizacji tej podwójnej celowości.

Prawo-obowiązek do aktów małżeńskich jest ściśle związany z kan. 1055 §1 i kan. 1061 §1. Treścią tego prawa-obowiązku jest akt małżeński jako intymne połączenie płciowe ciał małżonków, realizowane na sposób ludzki i naturalnie otwarte na poczęcie potomstwa. Akt małżeński podejmowany świadomie i dobrowolnie jako akt ludzki zakłada zdolność do takich relacji i moralne uporządkowanie pożycia seksualnego. Niezdolność do relacji seksualnych może nie tylko wynikać z impotencji fizycznej w sensie ścisłym, lecz także z przyczyn natury psychicznej (kan. 1095 n. 3). Z kolei nieuporządkowane praktyki pożycia małżeńskiego mogą wynikać z przemocy fizycznej lub moralnej, masturbacji, onanizmu, sodomii itp. Może także zaistnieć sytuacja, że w momencie ustanawiania małżeństwa strona wykluczy akt małżeński albo jego realizację na sposób ludzki i naturalnie zdolny do prokreacji, jako prawo, które się przekazuje, a przez to należy się drugiemu ze sprawiedliwości, i jako obowiązek, który się przyjmuje od drugiej osoby, a przez to może się go od niej wymagać ze sprawiedliwości⁹. W rozumieniu tego prawa nie chodzi o potomstwo jako rzeczywistość, lecz o ojcostwo i macierzyństwo potencjalne, czyli o prokreacyjność (*proles in suis principiis*), a to oznacza intencję ukierunkowaną ku aktom zdolnym z siebie do zrodzenia potomstwa¹⁰. W dziedzinie intymnego pożycia, zgodnie z kan. 1135 KPK, małżonkowie mają wobec siebie równe prawa-obowiązki.

Relacje seksualne otwarte są na nowe życie, stąd rodzi się prawo-obowiązek nieczynienia niczego takiego, co samo z siebie może przeszkadzać rzeczywistemu zrodzeniu potomstwa (*ius-debitum non faciendi aliquid contra prolem*)¹¹. Działania zmierzające do przeszkadzania normalnemu procesowi rozrodczemu stanowią np. używanie środków antykoncepcyjnych, uciekanie się do sterylizacji lub praktyki aborcyjnej. Podobnie jest z osobą dotkniętą nieprzewycięzalną awersją do zrodzenia dziecka lub też inną dysfunkcją albo defektem w organicznej strukturze prokreacyjnej. Oddanie i przyjęcie potencjalnego ojcostwa i macierzyństwa w akcie zgody małżeńskiej implikuje odpowiedzialne i naturalne stosunki małżeńskie

⁹ Tamże, s. 310.

¹⁰ Por. STh, Supl., q. XLIX, a. 3,c; W. Góralski, *Wykluczenie dobra potomstwa w nowszym orzecznictwie rotalnym*, IusMatr, 9(5)2004, s. 118–119.

¹¹ Por. tenże, *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006, s. 202; Viladrich, *Konsens małżeński*, s. 311.

oraz nieprzeszkadzanie prokreacji¹². Stąd współistotna z prawem-obo-
wiązkciem *non faciendi aliquid contra prolem* jest droga skierowania ku
potomstwu poprzez naturalny akt małżeński. Sprzeciwia się takiemu
aktowi sztuczne zapłodnienie, ale o tej kwestii nieco później.

W kontekście wyżej wyartykułowanych praw-obowiązków można
postawić pytanie o prawo do posiadania dzieci (*ius ad prolem*). To pytanie
też rodzą współczesne trendy myślowe i zachowania małżonków, którzy
mają trudności z prokreacją i wszelkimi sposobami i metodami zabiegają
o potomstwo. W odpowiedzi na tę wątpliwość warto przypomnieć treści
związane z interpretacją personalistyczną małżeństwa, a przede wszyst-
kim z ujęciem przedmiotu zgody, który sprowadza się do przekazania
i przyjęcia siebie w naturalnym ukierunkowaniu wspólnoty życia na
bonum coniugum i *bonum prolis*. To ostatnie dobro można utożsamiać
ze wzajemnym oddaniem się i przekazaniem małżeńskim w wymiarze
ich własnej męskości i kobiecości, co implikuje potencjalne ojcostwo
i macierzyństwo. Zatem mówi się o przekazaniu prokreatywności¹³, a nie
o prawie do posiadania potomstwa. Ważność małżeństwa nie domaga się
rzeczywistej realizacji celu małżeństwa w postaci zrodzenia potomstwa,
ale domaga się przekazania i przyjęcia *ordinatio ad fines*¹⁴. Małżeństwo
osób, które nie mają dzieci z powodu niemożności fizycznej lub psychicz-
nej, ma sens w sobie samym z uwagi na dobro małżonków, wzajemne
doskonalenie się i świętość małżonków lub adopcję dzieci.

Można także rozumieć cierpienia małżonków dotkniętych proble-
mem bezpłodności i wczuwać się w ich pragnienie dziecka. Nie można
jednak tego pragnienia subiektywnego przedkładać nad godność każdego
ludzkiego życia. Nie można też mówić o prawie posiadania dziecka¹⁵, ale
jedynie o możliwości bycia rodzicem poprzez prawo do podejmowania

¹² Por. H. Franceschi, *La giurisprudenza di merito sull'esclusione della prole nel recente volume delle decisioni rotali dell'anno 1995*, „Quaderni dello Studio Rotale”, 11(2001), s. 112.

¹³ Por. H. Franceschi, *Il “bonum prolis” nello stato di vita matrimoniale e le conseguenze canoniche in caso di separazione o di nullità matrimoniale*, w: *Prole e matrimonio canonico*, Città del Vaticano 2003, s. 33; B. Nowakowski, *Wkład Biskupa Antoniego Stankiewicza w dorobek myśli kanonistycznej*, Warszawa 2007, s. 166–169.

¹⁴ Por. P. Moneta, *Il bonum prolis e la sua esclusione*, w: *Prole e matrimonio canonico*, s. 93–94.

¹⁵ A. Stankiewicz tak stwierdza: „locutio «ius ad prolem» quae in iurisprudencia interdum apparet, haud dubie vitanda est”. – Tenże, *De iurisprudencia rotali recentiore circa simulationem totalem et partialem (cc. 1101, §2 CIC, 824, §2 CCEO)*, „Monitor Ecclesiasticus”, 1997, s. 499; Nowakowski, *Wkład Biskupa Antoniego Stankiewicza*, s. 167.

aktów naturalnych. Pragnienie dziecka nie może usprawiedliwiać jego „produkcji”¹⁶. To właśnie współczesne zjawisko prokreacji *in vitro* dało asumpt niektórym kanonistom do badania związku, jaki zachodzi między sztucznym zapłodnieniem i wykluczeniem *bonum prolis* w oparciu o wyroki rotalne. Na wstępie rozważania tego problemu warto na nowo przypomnieć słowa instrukcji *Donum vitae* z 1987 roku: „Ludzkie rodzicielstwo wymaga odpowiedzialnej współpracy małżonków z płodną miłością Boga, dar ludzkiego życia powinien być podejmowany tylko w małżeństwie poprzez akty właściwe wyłącznie małżonkom, według praw wpisanych w ich osoby i w ich zjednoczenie”¹⁷. Kontynuacją i nowym naświetleniem tej nauki jest nowa doktrynalna instrukcja Kongregacji Nauki Wiary z dnia 8 IX 2008 r., a opublikowana w dniu 12 XII 2008 r., i nosząca tytuł *Dignitas personae*. W interesującej nas materii prokreacji najnowsza instrukcja stwierdza:

„Kościół uważa za etycznie nie do przyjęcia oddzielenie prokreacji od całkowicie osobistego kontekstu aktu małżeńskiego: przekazywanie ludzkiego życia jest aktem osobistym mężczyzny i kobiety jako pary, nie dopuszczającym żadnego rodzaju zastępczego działania. Akceptowanie bez zastrzeżeń faktu, że stosowanie technik zapłodnienia *in vitro* pociąga za sobą wysoki procent poronień, pokazuje wyraźnie, że zastąpienie aktu małżeńskiego procedurą techniczną – oprócz tego, że uchybia szacunkowi, jaki należy się prokreacji, której nie można sprowadzić jedynie do wymiaru reprodukcyjnego – przyczynia się do osłabienia świadomości szacunku należnego każdej istocie ludzkiej. Natomiast uznaniu tego szacunku sprzyja bliskość małżonków, ożywiana miłością małżeńską”¹⁸.

W podobnym tonie wypowiedzieli się biskupi polscy w obszernym dokumencie z roku 2009: „W wypadku zapłodnienia *in vitro* trzeba [...] pamiętać, że problemem w oczach wiary jest nie tylko samo zapłodnienie pozaustrojowe, przywłaszczające sobie wyłączne prawa Stwórcy. Równie

¹⁶ Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Dignitas personae dotycząca niektórych problemów biomedycznych* (DP), „KAI”, 2008, nr 51/52(21/28 XII), s. 21, n. 16; także Papieaska Rada ds. Rodziny, *Rodzina i rozrodczość człowieka* (6.06.2006), „KAI”, 2006, nr 27, s. 21–25; W. Góralski, *Funkcja prokreacyjna rodziny w prawie kanonicznym*, w: *Współdziałanie Kościoła i Państwa na rzecz małżeństwa i rodziny*, Łomża 2005, s. 58–61.

¹⁷ Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania, odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia* (1987), w: *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, Kraków 1999, s. 316; por. Pontificio Consilio per la Familia, *Familia e procreazione umana*, Città del Vaticano 2006, s. 25–36.

¹⁸ Por. DP, n. 16, s. 21.

poważnym problemem jest także to, że nie godzi się ludzkiego embrionu traktować jak zwykłego zbioru komórek i selekcjonować według praw laboratoryjnych. Jeżeli człowiek ma mieć godną siebie przyszłość na naszej Ziemi, moralność musi stać ponad techniką. Zatem jeśli nawet wyeliminujemy dotychczasowe praktyki niszczenia czy zamrażania «nadliczbowych embrionów», to nie wszystko, co technicznie możliwe, można będzie uznać za moralnie dopuszczalne. Czy naprawdę godne człowieka jest poczęcie w laboratorium? Czy człowiek może być «powoływany do życia» «na zamówienie»? Nie służy sprawie człowieka ucieczka przed tymi i im podobnymi pytaniami¹⁹.

W świetle kryteriów Magisterium Kościoła nie są etyczne zapłodnienie *in vitro*, a także jego odmiana *Intra Cytoplasmic Sperm Injection*²⁰. Podobnie niedopuszczalne jest klonowanie człowieka, „gdyż doprowadzając do skrajności zło sztucznego zapłodnienia, ma na celu wytworzenie nowych istot ludzkich w sposób nie mający żadnego związku z aktem wzajemnego obdarowania dwojga małżonków i jeszcze bardziej radykalnie, bez żadnego związku z płcią. Prowadzi to do nadużyć i manipulacji, stanowiących poważne pogwałcenie ludzkiej godności”²¹.

Magisterium Kościoła, jak wynika z przytoczonych dokumentów, jednoznacznie negatywnie ocenia praktyki zapłodnienia *in vitro* w kontekście ujęcia aktu małżeńskiego i szacunku do istoty ludzkiej. Jednak te i nowe sytuacje życiowe skłoniły sędziów rotalnych i kanonistów do pogłębienia studiów o związku zachodzącym między sztucznym zapłodnieniem i wykluczeniem dobra potomstwa. Hektor Franceschi²² przeanalizował dwa znaczące w tej materii wyroki: *coram* Stankiewicz z 22 II 1996 r. i *coram* De Lanversin z 25 VI 1994 r. Z tej analizy wynika, że sędziowie odnosząc się do problematyki sztucznego zapłodnienia nie koncentrowali

¹⁹ Konferencja Episkopatu Polski, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie* (2009), http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=200991_0, nr 25 [4.09.2009].

²⁰ ICSI odróżnia się od *in vitro* tym, że zapłodnienie nie następuje samoistnie w probówce, lecz przez wstrzyknięcie do cytoplazmy owocytu jednego plemnika, uprzednio wyselekcjonowanego, albo niekiedy przez wstrzyknięcie niedojrzałych elementów męskich gamet. – Por. DP, n. 17 oraz przyp. 32.

²¹ Tamże, n. 28, s. 23; por. W. Witczak, *Eksperymenty medyczne a ochrona prawa do życia*, w: *Ochrona funkcji prokreacyjnej rodziny*, Sandomierz 2006, s. 163–169.

²² Komentarze do wyroku c. Stankiewicz i c. Lanversin znajdują się w artykułach: H. Franceschi, *Il contenuto del „bonum prolis” e del „bonum fidei” alla luce del fenomeno della procreazione artificiale*, „Ius Ecclesiae”, 1998, s. 241–252; tenże, *La giurisprudenza di merito sull’esclusione della prole*, s. 81–112; tenże, *Il „bonum prolis” nello studio di vita matrimoniale*, s. 29–64.

się na kwestii czy kontrahent miał wolę przeciwną zrodzenia potomstwa (w jakikolwiek sposób), lecz na kwestii otwarcia się na potomstwo, a więc prawie-obowiązku aktów małżeńskich w ich wymiarze tak jednoczącym, jak i prokreacyjnym. Franceschi zauważa słuszność takiego myślenia z uwagi na wykazanie rozdziwisku między wolą osoby a prawdziwą wolą małżeńską. Można było zaakcentować prawdę o niestosowności sztucznego zapłodnienia homologicznego i heterologicznego na płaszczyźnie etyki katolickiej i stosowna byłaby konkluzja, że strony, które rezerwują sobie decyzję posiadania dzieci za pośrednictwem metod niemoralnych albo niebezpiecznych dla życia, albo nadzwyczajnych, nie wyrażają prawdziwej zgody małżeńskiej. Autor ten nie uważa jednak takiej argumentacji za optymalną. Jego zdaniem adekwatnym działaniem sędziego powinna być droga wykazania istnienia lub nieistnienia autentycznego daru osób w zakresie *bonum prolis*, czyli oddania i przyjęcia małżeńskiego wymiaru seksualności przez mężczyznę i kobietę, co wypełnia i konkretyzuje ich obopólna wola otwarcia się w aktach małżeńskich na dar nowego życia. Tym samym Franceschi zmienia akcent z wykluczenia prawa-obowiązku do aktów małżeńskich w ich komplementarności, na wyraziste artykułowanie wykluczenia daru prokreatywności, w myśl kan. 1101 §2²³. W tej perspektywie autor rozwija oryginalną diagnozę prawnych skutków sztucznego zapłodnienia, którą wyraża w formule: płodność bez małżeńskości. Sztuczne zapłodnienie jest zatem przeciwne samej naturze małżeństwa, godzi bowiem w wymiar ojcostwa i macierzyństwa. Potomstwo zrodzone wskutek sztucznego zapłodnienia nie jest, w sensie ścisłym, owocem małżeństwa. Także w przypadku zapłodnienia homologicznego, ponieważ w rzeczywistości nie jest to dziecko małżeńskie zrodzone według natury jako dar prokreatywności. Właśnie to stanowi ostateczną rację nieważności małżeństwa, w którym wyklucza się wymiar ojcostwa i macierzyństwa naturalnego, choćby było ono otwarte na zrodzenie potomstwa innymi, tj. niemalżeńskimi, środkami. W przypadku zapłodnienia heterologicznego, zagadnienie to, według uczonego, powinno być kwalifikowane jako

²³ „Fino ad oggi sembrava chiaro e indiscusso il contenuto del «bonum prolis», mettendosi l'accento sull'appertura alla procreazione degli atti coniugali. Le possibilità che sono derivate dalla fecondazione artificiale, esigono l'approfondimento sulla «verità» del matrimonio nei confronti del bene dei figli che [...] vanno intesi come un dono, anziché come un diritto”. – Franceschi, *Il contenuto del „bonum prolis”*, s. 246; por. A. Pastwa, *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Katowice 2007, s. 295; Góralski, *Wykluczenie dobra potomstwa*, s. 130–131.

wykluczenie wierności lub jedności małżeńskiej²⁴. Jeżeli zaś małżonkowie, zawierając związek, przekazali i przyjęli wzajemne prawo-obowiązek do aktu małżeńskiego, czyli przekazali sobie dar prokreatywności, a później w małżeństwie uciekano się do praktyk moralnie niegodziwych, nawet do zapłodnienia sztucznego, w sytuacji niemożliwości poczęcia poprzez naturalny akt małżeński, to ta sytuacja nie jest przypadkiem wykluczenia daru prokreatywności, lecz nadużyciem w jego wykonaniu²⁵.

Wydaje się, że w tym kontekście, jako przestroga i jednocześnie wyzwanie, brzmią słowa papieża Benedykta XVI w encyklice *Caritas in veritate* z 2009 roku: „Jeśli nie szanuje się prawa do życia i do naturalnej śmierci, jeśli sztucznym czyni się poczęcie, ciążę i narodziny człowieka, jeśli poświęca się embriony na badania, powszechna świadomość w końcu gubi pojęcie ekologii ludzkiej, a wraz z nim pojęcie ekologii środowiska. Jest czymś sprzecznym wzywanie nowych pokoleń do poszanowania środowiska naturalnego, podczas gdy wychowanie i ustawodawstwo nie pomagają im szanować samych siebie. Księga natury jest jedna i niepodzielna w tym, co dotyczy środowiska, jak i w dziedzinie życia, płciowości, małżeństwa, rodziny, relacji społecznych, jednym słowem w sferze integralnego rozwoju ludzkiego” (CiV, n. 51).

Z powyższych treści można wnioskować, że jest ciągłość Magisterium w kwestiach prokreatywności małżeństwa. Granice tego, co jest dopuszczalne moralnie, są wyraźnie zaznaczone. Encyklika Pawła VI *Humane vitae* została wcielona i uzupełniona przez późniejsze nauczanie papieży, zwłaszcza Jana Pawła II.

2. Nerozerwalność małżeństwa

W Kościele katolickim mówi się nie tylko o nerozerwalności małżeństwa²⁶, ale też o różnych jej stopniach. Bezwzględny charakter ma nerozerwalność w przypadku małżeństwa dopełnionego, niższy stopień nerozerwalności ma małżeństwo zawarte przez osoby ochrzczone oraz osobę ochrzczonej i nieochrzczonej, jeśli nie jest dopełnione. Zaś najniższy

²⁴ Por. Franceschi, *La giurisprudenza di merito sull'esclusione della prole*, s. 107–109; tenże, *Il contenuto del „bonum prolis”*, s. 245–252; Pastwa, *Istotne elementy małżeństwa*, s. 298–300; Góralski, *Wykluczenie dobra potomstwa*, s. 131–132.

²⁵ Por. Viladrich, *Konsens małżeński*, s. 312.

²⁶ Zasadnicze treści z opracowania: H. Stawniak, *Małżeństwo w nauczaniu papieża Franciszka – aspekt kanoniczny*, w: *Młodzież i jej świat: praca, ekologia, wychowanie, małżeństwo i rodzina*, red. J. Niewęglowski, t. 3, Warszawa 2017, s. 131–134.

stopień nierozzerwalności ma małżeństwo zawarte przez osoby nieochrzczone, bo chociażby zostało dopełnione, może być rozwiązane na mocy przywileju wiary²⁷.

Nierozzerwalność małżeństwa, w nauczaniu Soboru Watykańskiego II i konsekwentnie w przepowiadaniu kolejnych papieży, jawi się jako wymóg antropologiczny wpisany w istotę małżeństwa. Papież Jan Paweł II dobitnie podkreślał myśl, że nierozzerwalność jest „wpisana” w istotę małżeństwa i odnosi się do wszystkich zawierających małżeństwo w każdym miejscu i czasie. Kanon 1056 wyraźnie dopowiada, że nierozzerwalność jest istotnym przymiotem małżeństwa. Fałszywy jest zatem pogląd, jakoby nierozzerwalne małżeństwo miało odnosić się do wierzących, jako pewien ideał życia chrześcijańskiego. Tak samo niewłaściwa jest opinia, że nierozzerwalność jest ograniczeniem wolności partnerów, a zarazem ciężarem, który czasem może okazać się nie do zniesienia. W takim ujęciu nierozzerwalność traktowana jest jako prawo zewnętrzne w stosunku do małżeństwa, jako norma narzucona wbrew oczekiwaniom realizacji siebie jako osoby. Stąd ważne jest obiektywne przedstawienie tej cechy małżeństwa i istnieje potrzeba – jak zauważa papież Jan Paweł II w słynnym przemówieniu do Roty Rzymskiej z roku 2002 – pozytywnego ujęcia nierozzerwalności, nie jako ciężaru, ale jako dobra dla małżonków, dla dzieci, dla Kościoła i dla całej ludzkości²⁸.

Pozytywnym ujęciem nierozzerwalności, a zarazem argumentem na jej rzecz, jest samo pojęcie małżeństwa jako „głębokiej wspólnoty życia i miłości” i zgody stron jako całkowitego oddania się dwóch osób. Innym pozytywnym wymiarem nierozzerwalności jest już dobro małżonków (kan. 1055 §1 KPK), czyli wzajemne obdarowanie się sobą przez małżonków i z uwagi na kolejny cel, jakim jest zrodzenie i wychowanie potomstwa. Tego naturalnego celu rodzice nie zrealizują, jeśli nie założą się, że małżeństwo będzie trwałe. W pozytywnym ujęciu nierozzerwalności należy odnieść się do argumentów zawartych w Objawieniu. Jezus radykalnie

²⁷ Por. KPK kan. 1141–1143, 1148–1150; także T. Pawluk, *Prześlanki nierozzerwalności małżeństwa*, PrKan, 36(1983), nr 1–2, s. 221–222; S. Świaczny, *Wykonywanie władzy przez Kościół nad węzłem nieochrzczonych. Związki aktualnej normy w doktrynie na przestrzeni pierwszego tysiąclecia*, PrKan, 43(2000), nr 3–4, s. 253–272.

²⁸ Por. Jan Paweł II, *L'allocuzione alla Rota Romana del 2002*, AAS, 94(2002), s. 341; W. Góralski, *Małżeństwo i rodzina instytucjami prawa naturalnego w świetle przemówień papieża Jana Pawła II do Roty Rzymskiej*, w: *Matrimonium spes mundi. Małżeństwo i rodzina w prawie kanonicznym, polskim i międzynarodowym. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Ryszardowi Szychmilerowi*, red. T. Płoski, J. Krzywkowska, Olsztyn 2008, s. 102–104.

odrzucał ówczesne poglądy o przyczynach, które mogłyby upoważniać do rozwodu, twierdząc: „przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych pozwolił wam Mojżesz oddalać wasze żony, lecz od początku tak nie było” (Mt 19, 8). Według nauczania Jezusa, to Bóg złączył w węźle małżeńskim mężczyznę i kobietę. Innymi słowy, niezbędnym kluczem do rozumienia istotnych cech małżeństwa [jedności i nierozzerwalności] jest naturalny wymiar związku, a konkretniej natura człowieka ukształtowana przez Boga. W małżeństwie chrześcijańskim ich ostateczne umocnienie przez sakrament opiera się na fundamencie prawa naturalnego, bez którego byłoby niezrozumiałe samo dzieło zbawcze oraz dokonane raz na zawsze przez Chrystusa wyniesienie rzeczywistości małżeństwa²⁹. W tym kontekście słuszne jest stwierdzenie, że niezrozumienie nierozzerwalnego charakteru małżeństwa oznacza niezrozumienie jego istoty.

Człowiek jako istota wolna może odrzucić plan Stwórcy i zbuntować się przeciw planowi miłości i wówczas pojawia się owa „zatwardziałość serca”. Traktowanie nierozzerwalności nie jako prawnej normy naturalnej, ale jako zwykłego ideału zaprzecza nieodwołalnej woli Chrystusa, który absolutnie odrzucił rozwód, ponieważ „od początku tak nie było” (Mt. 19, 8). Powyższe wywody można sprowadzić do syntetycznego ujęcia, że w naturę małżeństwa jest wpisana jego nierozzerwalność, dlatego też normy kanoniczne i cywilne powinny ten fakt uwzględniać, jeśli chcą być wierne cycerońskiej regule stanowienia prawa: „Z wewnętrznej natury człowieka należy czerpać przepisy prawa”³⁰.

Papież Benedykt XVI jednoznacznie potwierdził Magisterium Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa. Można tu dla przykładu wspomnieć przemówienia tego papieża do Roty Rzymskiej z 2009 roku i encyklikę *Caritas in veritate*.

3. Prokreatywność i nierozzerwalność małżeństwa w nauczaniu papieża Franciszka

Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia* papieża Franciszka co do prokreatywności wpisuje się w ciągłość nauczania Kościoła papieży Pawła VI i Jana Pawła II. Poruszając ten problem we wspomnianym dokumencie odwołuje się on do encykliki *Humanae vitae*, instrukcji *Donum vitae* oraz Katechizmu Kościoła katolickiego. Podkreśla wówczas, że miłość

²⁹ Por. Jan Paweł II, *L'allocuzione alla Rota Romana del 2002*, s. 341.

³⁰ „Ex intima hominis natura haurienda est iuris disciplina” – M. T. Ciceron, *De legibus*, II.

małżeńska odrzuca wszelkie impulsy do zamykania się w sobie i otwiera się na płodność, która ją przedłuża, wykraczając poza swoją własną egzystencję. Zatem żaden akt płciowy małżonków nie może zaprzeczać temu znaczeniu, chociaż z różnych powodów nie może rzeczywiście prowadzić do zapoczątkowania nowego życia. Dziecko domaga się zrodzenia z tej miłości, a nie w jakiś inny sposób, ponieważ nie jest ono czymś należnym, ale darem, który jest owocem właściwego aktu miłości małżeńskiej swoich rodziców³¹. Zdaniem papieża Franciszka trzeba na nowo odkryć orędzie encykliki *Humanae vitae* Pawła VI, która podkreśla potrzebę poszanowania godności osoby przy moralnej ocenie sposobów regulacji urodzin³².

Encyklika *Amoris laetitia* mówi o seksualności jako wspianiałym darze Boga. Zawiera ona vademecum miłości między mężem i żoną. Daje rady dotyczące wychowania dzieci, odniesienia do starszych. Przekonuje, że rodzina jest dobrem, bez którego społeczeństwo nie może się obejść. *Amoris laetitia* mówi językiem doświadczenia, bez idealizacji i abstrahowania, dotyka rozlicznych sytuacji małżeństw takimi, jakie są.

Problem przymiotu nierozzerwalności małżeństwa w orbicie nauczania papieża Franciszka jest bardziej złożony niż prokreacja. Pośrednio interesujący nas problem jest podejmowany najpierw w dokumencie *Mitis Iudex Dominus Iesus* (MIDI). Sama nazwa, jak zauważa Jan Dyduch³³, rzutuje na program i treść dokumentu papieża Franciszka z dnia 15 VIII 2015 r., promulgowanego 8 IX 2015 r., a wchodzącego w życie 8 XII 2015 r. Znamienne jest to, że dokument ukazał się jeszcze przed zakończeniem Synodu Biskupów w październiku roku 2015. To znaczy, że papież chciał wprowadzić zmiany w prawie procesowym niezależnie od tego, jaki kształt przybiorą postulaty końcowe Synodu. Dokument ten na nowo reguluje proces kanoniczny o stwierdzenie nieważności małżeństwa, który powinien być włączony w duszpasterską działalność Kościoła. W MIDI w żaden sposób nie została naruszona bezwzględna nierozzerwalność ważnie zawartego i dopełnionego małżeństwa oraz zasada, że małżeństwo cieszy się przychylnością prawa (kan. 1060 KPK). W tym kontekście papież Franciszek stwierdził: „postanowiłem niniejszym listem opublikować przepisy, które nie mają na celu promowania nieważności małżeństwa,

³¹ Por. AL, n. 80 i 81.

³² Por. tamże, n. 82.

³³ Por. J. Dyduch, *Praembuła*, w: *Praktyczny komentarz do listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 30–39.

ale przyspieszenie procesów, jak również ich uproszczenie w taki sposób, aby wierni, którzy czekają na wyjaśnienie swojej sytuacji, nie byli zbyt długo dręczeni przez mroki wątpliwości z powodu opóźnień w wydaniu wyroku³⁴. Dalej papież zaznaczył, że postępowanie skrócone wobec biskupa nie może zagrażać zasadzie nierozzerwalności małżeństwa i skarga o nieważność małżeństwa powinna być poparta szczególnie oczywistymi argumentami. Sam prawodawca w art. 14 MIDI daje przykłady okoliczności dopuszczających rozpoznanie sprawy o nieważność małżeństwa w procesie skróconym przed biskupem. Są to: taki brak wiary, który może prowadzić do symulacji konsensu lub błędu determinującego wolę, krótki czas pożycia małżeńskiego, aborcję dokonaną dla uniknięcia zrodzenia potomstwa, pozostawanie w relacji pozamałżeńskiej w czasie zawierania małżeństwa lub wkrótce po ślubie, podstępne zatajenie bezpłodności, poważnej choroby zakaźnej, potomstwa z wcześniejszego związku lub pozbawienia wolności, zawarcie małżeństwa z przyczyny całkowicie obcej życiu małżeńskiemu lub wynikającej z nieoczekiwanej ciąży kobiety, użycie przemocy fizycznej w celu wymuszenia konsensu, brak używania rozumu potwierdzony dokumentacją medyczną itd. Należy zauważyć najpierw, że katalog okoliczności nie jest zamknięty, a następnie, że wymienione okoliczności nie stanowią tytułu nieważności, ale każda z nich musi być rozpatrywana w kontekście konkretnego tytułu nieważności małżeństwa.

Zagadnienie nierozzerwalności małżeństwa jest również tematem adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* papieża Franciszka³⁵. Została ona nazwana konstytucją dla rodzin, kartą rodzin, która będzie aktualna na najbliższe dziesięciolecie. Nie pomija ona trudności i wyzwań, ale wskazuje znaczący wkład miłości małżeńskiej. Sekretarz generalny Synodu Biskupów – kard. Lorenzo Baldisseri – stwierdził, że dobrym kluczem do lektury adhortacji apostolskiej papieża Franciszka jest „logika duszpasterskiego miłosierdzia”. Papież – jego zdaniem – „jasno potwierdza nauczanie o małżeństwie i rodzinie, proponowane jako nieodzowny ideał”. Aby uniknąć wszelkiej nadinterpretacji, tłumaczy, że „Kościół w żaden sposób nie może zrezygnować” z głoszenia ludziom młodym „pełnego ideału małżeństwa jako planu Bożego”. W obliczu rozpadu małżeństw – aby „uniknąć wszelkich błędnych interpretacji” – zaznacza, że „bardziej

³⁴ MIDI, preambuła.

³⁵ Treści zaczerpnięte z artykułu wraz z literaturą: Stawniak, *Małżeństwo w nauczaniu papieża Franciszka*, s. 136–138, s. 141–148.

istotny niż duszpasterstwo niepowodzeń jest wysiłek duszpasterski na rzecz umocnienia małżeństw i w ten sposób zapobieżenia rozpadom”. Jednocześnie przypomina, że „nie umniejszając wartości ewangelicznego ideału”, trzeba „z miłością i cierpliwością towarzyszyć możliwym etapom rozwoju osób formujących się dzień po dniu”, zostawiając przestrzeń dla „miłosierdzia Pana, zachęcającego nas do czynienia możliwego dobra”³⁶.

Mimo zapewnień papieża Franciszka o trwaniu w nauce poprzedników co do nierozzerwalności małżeństwa rysują się pewne wątpliwości w tym względzie, gdy małżeństwo jest przedstawiane jako „ideał”, a zwłaszcza w kontekście przedstawiania sytuacji nieregularnych małżeństw. Papież wprost używa pojęcia „nieregularne” sytuacje. Pod tym pojęciem, jak wynika z adhortacji *Amoris laetitia*³⁷ i Relacji Synodu 2014 (n. 25), należy rozumieć małżeństwa cywilne, rozwiedzionych żyjących w nowych związkach lub osoby, które jedynie mieszkają razem. Ojcowie synodalni osiągnęli konsens, który papież Franciszek popiera, że w stosunku do wymienionych sytuacji obowiązkiem Kościoła jest ukazanie im Bożej pedagogii łaski w ich życiu i dopomożenie im w osiągnięciu pełni planu Boga. W tym kontekście przestrzegają, aby się Kościołowi nie przytrafiło pomylenie dróg: „Dwie logiki spotykamy w całych dziejach Kościoła: usuwanie na margines i włączanie [...]. Drogą Kościoła, poczynszy od Soboru Jerozolimskiego, jest zawsze droga Jezusa: droga miłosierdzia i integracji. Prawdziwa miłość zawsze jest bowiem niezasłużona, bezwarunkowa i bezinteresowna!”³⁸. Koncepcja papieża Franciszka w stosunku do wymienionych osób, a właściwie do wszystkich ochrzczonych, polega na włączeniu ich w krwiociąg Kościoła, gdyż nikt nie może być potępiony na zawsze, bo to nie jest logika Ewangelii³⁹.

Znamienny i dobitny jest tekst n. 299 adhortacji *Amoris laetitia* oparty na Relacji końcowej 2015, n. 84: „Przyjmuję rozważania wielu Ojców synodalnych, którzy zechcieli stwierdzić, że «osoby ochrzczone, które się rozwiodły i zawarły ponowny związek cywilny, powinny być bardziej włączane we wspólnoty chrześcijańskie na różne możliwe sposoby, unikając wszelkich okazji do zgorzenia. Kluczem duszpasterskiego towarzyszenia im jest logika integracji, aby nie tylko wiedziały, że należą do Ciała Chrystusa, którym

³⁶ Por. L. Baldisseri, *Klucz do adhortacji „Amoris laetitia”*, www.wiara.pl [8.04.2015].

³⁷ Por. Franciszek, pap., *Rodziny zranione* [Audiencja generalna, 24 VI 2015], *OsRomPol*, 36(2015), nr 7–8, s. 51; AL, n. 297.

³⁸ Tenże, *Drogą Kościoła jest miłosierdzie i integracja*. Homilia podczas Mszy św. z nowymi kardynałami (15 II 2015), *OsRomPol*, 36(2015), nr 2, s. 35; AL, n. 296.

³⁹ Por. tamże, n. 297.

jest Kościół, lecz aby mogły mieć tego radosne i owocne doświadczenie. Są ochrzczeni, są braćmi i siostrami, Duch Święty rozlewa w nich dary i charyzmaty dla dobra wszystkich. Ich udział może wyrażać się w różnych posługach kościelnych: trzeba zatem rozeznaczyć, które z różnych form wykluczenia obecnie praktykowanych w dziedzinie liturgicznej, duszpasterskiej, edukacyjnej oraz instytucjonalnej można przezwyciężyć. Oni nie tylko nie muszą czuć się ekskomunikowani, ale mogą żyć i rozwijać się jako żywe członki Kościoła, odczuwając, że jest on matką, która ich zawsze przyjmuje, troszczy się o nich z miłością i wspiera ich na drodze życia i Ewangelii. Ta integracja jest też potrzebna ze względu na troskę o chrześcijańskie wychowanie ich dzieci, które muszą być uznane za najważniejsze»”.

Na pewno rzeczywiście tak bywa, że w niektórych wspólnotach są praktykowane różne formy wykluczenia z posług kościelnych osób będących w sytuacjach „nieregularnych”. Zatem obowiązkiem duszpasterzy staje się zadanie rozeznania, na ile te osoby mogą być włączone w różne formy zaangażowania i udziału w dziedzinie liturgicznej⁴⁰, duszpasterskiej⁴¹, edukacyjnej⁴² oraz instytucjonalnej⁴³. Oczywiście to włączenie musi być zgodne z przepisami prawa kanonicznego. Trzeba jednak zauważyć, że zgodnie z obecną praktyką i dyscypliną Kościoła, zapisaną w numerze 1650 KKK, rozwiedzeni, którzy żyją w nowych związkach, nie mogą pełnić pewnych funkcji w Kościele. Zatem można zauważyć trudność, nawet sprzeczność.

Podążając dalej za papieżem Franciszkiem należy akcentować właściwe i kompleksowe rozeznanie duszpasterskie. „To rozeznanie nigdy nie może nie brać pod uwagę wymagań ewangelicznej prawdy i miłości proponowanej przez Kościół. Aby tak się stało, trzeba zapewnić niezbędne warunki pokory, dyskrekcji, miłości do Kościoła i jego nauczania, w szczerym poszukiwaniu woli Bożej i chęci osiągnięcia na nią odpowiedzi doskonalszej. Postawy te mają fundamentalne znaczenie, aby uniknąć poważnego ryzyka przesłań

⁴⁰ Np. lektor, kantor, ministrant, sprawowanie posługi słowa, przewodniczenie modlitwom liturgicznym (kan. 230 KPK), udzielanie chrztu (kan. 861), rozdzielanie Komunii (kann. 230 i 943), nadzwyczajny świadek urzędowy przy zawieraniu małżeństwa (kan. 1112), chrzestny (kan. 874), świadek bierzmowania (kan. 893), szafarz sakramentaliów (kann. 1168, 1169, 1172), przewodniczenie obrzędom pogrzebowym (*Obrzędy pogrzebu dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2009, s. 17).

⁴¹ Np. członek diecezjalnej bądź parafialnej rady duszpasterskiej (kan. 512 i 536), członek diecezjalnej lub parafialnej rady ekonomicznej (kan. 492, 537).

⁴² Np. nauczyciela religii, katechisty (kan. 776 i 804), wykładowcy na uczelni lub wydziale katolickim (kan. 810).

⁴³ Np. pracownikiem sądowym (kan. 1421, 1428, 1435) lub kurialnym (kan. 483, 494).

błędnych, jak idea, że jakiś kapłan może szybko zgodzić się na «wyjątki», lub że są ludzie, którzy mogą uzyskać przywileje sakramentalne w zamian za przysługi. Kiedy mamy do czynienia z osobą odpowiedzialną i dyskretną, która nie domaga się stawiania swoich pragnień ponad dobro wspólne Kościoła, i duszpasterzem, który potrafi rozpoznać powagę kwestii, jaką rozważa, to unika się niebezpieczeństwa, że pewne określone rozeznanie doprowadzi do myślenia, iż Kościół popiera podwójną moralność” (AL, n. 300). Kościół nie chce przy tym minimalizować wymagań Ewangelii, ale ma solidną refleksję na temat uwarunkowań i okoliczności łagodzących⁴⁴. W związku z tym papież zaznacza i podkreśla: Dlatego nie można już powiedzieć, że wszyscy, którzy są w sytuacji tak zwanej „nieregularnej”, żyją w stanie grzechu śmiertelnego, pozbawieni łaski uświęcającej. Ograniczenia nie zależą tylko od ewentualnej nieznamomości normy. Podmiot, choć dobrze zna normę, może mieć duże trudności w zrozumieniu „wartości zawartych w normie moralnej”, lub może znaleźć się w określonych warunkach, które nie pozwalają mu działać inaczej i podjąć inne decyzje bez nowej winy. Jak to dobrze powiedzieli Ojcowie synodalni, „mogą istnieć czynniki, które ograniczają zdolność podejmowania decyzji”.

Bardzo doniosły i brzemienny w skutki wniosek można wyprowadzić z powyższego stwierdzenie pap. Franciszka. Wynika z niego, że niektóre osoby będące w sytuacji tak zwanej „nieregularnej”, które nie żyją w stanie grzechu śmiertelnego i nie są pozbawienie łaski uświęcającej, z uwagi na uwarunkowania i okoliczności łagodzące. Jan Paweł II także przyznawał, że mogą zaistnieć sytuacje bardzo złożone i niejasne pod względem psychologicznym, które wywierają wpływ na podmiotową poczytalność grzesznika⁴⁵. Kluczowym elementem duszpasterstwa jest rozeznawanie⁴⁶ sytuacji i dojrzałość sumienia tych osób. Sumienie może uznać nie tylko to, że dana sytuacja nie odpowiada obiektywnie ogólnym postanowieniom Ewangelii. Może także szczerze i uczciwie uznać to, co w danej chwili jest odpowiedzią wielkoduszną, jaką można dać Bogu i odkryć z jakąś pewnością moralną, że jest to dar, jakiego wymaga sam Bóg pośród konkretnej złożoności ograniczeń, chociaż nie jest to jeszcze

⁴⁴ KKK, n. 1735: „Poczytalność i odpowiedzialność za działanie mogą zostać zmniejszone, a nawet zniesione, na skutek niewiedzy, nieuwagi, przymusu, strachu, przyzwyczajień, nieopanowanych uczuć oraz innych czynników psychicznych lub społecznych”.

⁴⁵ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, n. 17.

⁴⁶ Jest ono dynamiczne i zawsze powinno być otwarte na nowe etapy rozwoju i nowe decyzje pozwalające na zrealizowanie ideału w pełniejszy sposób.

w pełni obiektywny ideał⁴⁷. Ze względu na uwarunkowania i czynniki łagodzące możliwe jest, że pośród pewnej obiektywnej sytuacji grzechu osoba, która nie jest subiektywnie winna albo nie jest w pełni winna, może żyć w łasce Bożej, może kochać, a także może wzrastać w życiu łaski i miłości, otrzymując w tym celu pomoc Kościoła. Ową pomocą Kościoła, zdaniem papieża Franciszka, mogłaby być również pomoc sakramentów. W tekście głównym adhortacji jest mowa o pomocy Kościoła, natomiast w przypisie 351 pisze papież wprost o pomocy sakramentalnej. Całość tego przypisu jest następująca: „W pewnych przypadkach mogłaby to być również pomoc sakramentów. Dlatego kapłanom przypominam, że konfesjonał nie powinien być salą tortur, ale miejscem miłosierdzia Pana (Adhort. Apost. *Evangelii gaudium* [24 listopada 2013], 44: AAS 105(2013), 1038). Zaznaczam również, że Eucharystia «nie jest nagrodą dla doskonałych, lecz szlachetnym lekarstwem i pokarmem dla słabych», tamże, 47:1039”. To bardzo odważne wskazania papieskie, uzasadniane wywodami zwłaszcza św. Tomasza. Co więcej, Papież nawet gorąco prosił, by w rozeznawaniu duszpasterskim kierować się nauką Akwinaty. W tym kontekście wyartykułował jego nauczanie: „Chociaż w ogólnych zasadach istnieje jakaś konieczność, to jednak im bardziej schodzi do szczegółów, tym łatwiej o uchybienia. [...] W dziedzinie postępowania, nie we wszystkich jest ta sama prawda lub poprawność działania, gdy chodzi o szczegóły, a tylko gdy chodzi o ogólne zasady. A i u tych, w których jest ta sama poprawność w poszczególnych sprawach, nie jest wszystkim znana w równym stopniu. [...] Im bardziej schodzi się w szczegóły, tym więcej mnoży się sposobów uchybienia”⁴⁸. Normy ogólne stanowią pewne dobro, ale w swoich sformułowaniach nie mogą obejmować absolutnie wszystkich szczególnych sytuacji. Jednocześnie to, co stanowi część rozeznania praktycznego, w obliczu konkretnej sytuacji nie może być podnoszone do rangi normy. To nie tylko doprowadziłoby do nieznośnej kazuistyki, ale zagroziłoby wartościom, które powinny być strzeżone ze szczególną starannością⁴⁹. W tym znaczeniu św. Tomasz odnosząc się do ogólnej znajomości normy oraz szczególnej znajomości rozeznania praktycznego stwierdzał, że „jeśli istnieje tylko jedno z dwóch poznań, to

⁴⁷ Por. AL, n. 303.

⁴⁸ STh, I-II, q. 94, ad 4.

⁴⁹ Franciszek, pap., *Przemówienie na zakończenie XIV Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów* (24 X 2015), OsRomPol, 36(2015), nr 11, s. 12.

lepiej byłoby, żeby było to poznanie rzeczywistości partykularnej, które jest bliższe działaniu”⁵⁰.

Kwestię przypisu 351 podjął również kard. Gerhard Müller podczas spotkania z seminarzystami w Oviedo w Hiszpanii 30 kwietnia 2015 r. Wyjaśnił, że przypis n. 351, w którym jest mowa o „pomocy sakramentów”, odnosi się ogólnie do obiektywnych sytuacji grzechu, a nie do tego konkretnego przypadku rozwiedzionych, którzy wstąpili w nowe związki. Podkreślił przy tym, że w *Amoris laetitia* papież nie stwierdza, że rozwiedzeni żyjący w nowym związku mogą przystępować do Komunii. – „Gdyby Franciszek chciał zmienić tak ważną i głęboko zakorzenioną dyscyplinę, powiedziałby to jasno i podałby tego powody” – podkreślił prefekt⁵¹. Wykład prefekta Kongregacji Nauki Wiary był szeroko komentowany w hiszpańskich mediach, które jednocześnie zamieściły krytykę ze strony arcybiskupa Madrytu Carlosa Osoro Sierry. To pokazuje, jak różnorodnie będzie komentowana adhortacja apostolska *Amoris laetitia* i zapewne będą też głosy, że rozeznanie sytuacji nieregularnych może również prowadzić do Komunii świętej.

Nie ma najmniejszej wątpliwości, że działaniom duszpasterskim, które proponuje papież Franciszek, towarzyszy logika miłosierdzia, włączenia i integracji z Kościołem. W związku z takimi propozycjami, próbuje się wczuć także w sytuacje kapłanów, którym przyjdzie rozeznawać razem z małżonkami ich możliwości włączenia. Papież dość nieoczekiwanie stwierdza, że rozumie tych, którzy wolą duszpasterstwo bardziej rygorystyczne, nie pozostawiające miejsca na żadne zamieszanie. Szczerze jednak wierzy, że Jezus Chrystus pragnie Kościoła zwracającego uwagę na dobro, jakie Duch Święty szerzy pośród słabości: Matki, która wyrażając jednocześnie jasno obiektywną naukę „nie rezygnuje z możliwego dobra, lecz podejmuje ryzyko pobrudzenia się ulicznym błotem” (EG, n. 45). Franciszek jest przekonany, że kapłani proponujący wiernym pełny ideał Ewangelii i nauczanie Kościoła, muszą im także pomagać w przyjęciu logiki współczucia dla słabych i unikania prześladowania lub osądów zbyt surowych czy niecierpliwych, bo wtedy życie zawsze się komplikuje. Jezus jednak oczekuje, by zrezygnowali z poszukiwania osobistych lub wspólnotowych środków ochronnych⁵². Logika włączenia

⁵⁰ Por. Tomasz z Akwinu, *Sententia libri Ethicorum*, VI, 6 (Leonina, t. XLVII, 354).

⁵¹ G. Müller, *O komunii św. dla rozwodników*, <http://www.pch24.pl/kard--mueller-o-komunii-dla-rozwodnikow--nie-mozna-zyc-w-stanie-laski--a-zarazem-w-stanie-grzechu-,43034,i.html#ixzz48HZPh0aD> [6.05.2015].

⁵² Por. AL, n. 308.

powinna bowiem dominować w Kościele, który jest ojcowskim domem, gdzie jest miejsce dla każdego z jego trudnym życiem⁵³.

Problematykę tego punktu można podsumować słowami adhortacji *Amoris laetitia* n. 300: „nie należy oczekiwać od Synodu ani też od tej adhortacji nowych norm ogólnych typu kanonicznego, które można by stosować do wszystkich przypadków. Możliwa jest tylko nowa zachęta do odpowiedzialnego rozeznania osobistego i duszpasterskiego indywidualnych przypadków, które powinno uznać, że ponieważ «stopień odpowiedzialności nie jest równy w każdym przypadku», to konsekwencje lub skutki danej normy niekoniecznie muszą być takie same. Zadaniem kapłanów jest «towarzyszenie» osobom zainteresowanym na drodze rozeznania [...]. W tym procesie przydatne będzie dokonanie rachunku sumienia, przez chwile refleksji i skruchy. Osoby rozwiedzione, które zawarły ponowny związek, powinny zadać sobie pytanie, w jaki sposób zachowywały się wobec swoich dzieci, gdy związek małżeński przeżywał kryzys; czy były próby pojednania; jak wygląda sytuacja opuszczonego małżonka; jakie konsekwencje ma nowa relacja dla pozostałej rodziny i wspólnoty wiernych; jaki przykład daje ona ludziom młodym, którzy przygotowują się do małżeństwa. Szczera refleksja może umocnić zaufanie w miłosierdzie Boże, które nikomu nie jest odmawiane”.

Konferencja Episkopatu Polski w wytycznych pastoralnych⁵⁴ uznając, że *Amoris laetitia* stanowi inspirującą aktualizację „Ewangelii rodziny” głoszonej przez Jana Pawła II i że przynosi nowe impulsy duszpasterskie w trosce o chrześcijański ideał małżeństwa i rodziny, nauczanie Franciszka postrzega jako cenną pomoc w pełniejszym rozumieniu zadań i wyzwań, jakie w dzisiejszej dobie stoją przed duszpasterzami. „Wytyczne pastoralne” KEP – w odróżnieniu od wielu analogicznych enuncjacji konferencji (krajowych i regionalnych) biskupów – nie dotyczą kwestii Komunii świętej dla małżonków związanych węzłem małżeństwa kanonicznego, rozwiedzionych i żyjących w nowym związku (cywilnym). Trochę to dziwne, ale można to zrozumieć w kontekście uprawnień konferencji co do interpretacji tekstu papieskiego i enuncjacji biskupów argentyńskich⁵⁵.

⁵³ Por. EG, n. 47.

⁵⁴ Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”*, <https://episkopat.pl/en/biskupi-potrzeba-sluzby-malzenstwu-i-rodzinie-oraz-osobom-w-zwiazkach-niesakramentalnych/> [22.12.2018], punkt 1.

⁵⁵ Por. W. Góralski, *Wytyczne pastoralne do adhortacji apostolskiej „Amoris laetitia” Konferencji Episkopatu Polski*, *IusMatr*, 29(2018), nr 1. [w druku].

Cenne jest jednak w rozważanym temacie następujące stwierdzenie KEP w dokumencie: „Przywołując myśl swego poprzednika Benedykta XVI, papież Franciszek podkreśla, że zmiany w Kościele należy przeprowadzać w duchu «hermeneutyki ciągłości». Pojęcie to nawiązuje do przekonania Jana XXIII, wyjaśniającego powody otwarcia Soboru Watykańskiego II kategorią «hermeneutyki reformy». Dzięki niej niezmienny depozyt wiary może być przekazywany w sposób pogłębiony, bardziej dojrzały i «odpowiadający potrzebom naszych czasów», to znaczy dostosowany do danej epoki (por. EG 41). Istotne jest to, że hermeneutyka reformy nie zrywa z przeszłością, lecz zachowuje ciągłość nauki wiary, dokonując równocześnie koniecznej aktualizacji tej wiary”. Nie ulega wątpliwości, że papież Franciszek w adhortacji *Amoris laetitia* w żaden sposób nie podważa nauczania swych poprzedników. Wyraźnie uznaje konieczność istnienia w Kościele jedności doktryny i działania, która jednak nie wyklucza istnienia „różnych sposobów interpretowania pewnych aspektów nauczania lub niektórych wynikających z niego konsekwencji” (AL, n. 3)⁵⁶. Te ostatnie zdania naprowadzają na podsumowanie i udzielenie odpowiedzi na postawiony w artykule główny problem.

* * *

Ciągłość nauki przekazywana jest przez odwoływanie się do wcześniejszych wypowiedzi Magisterium. Ciągłości Magisterium Kościoła, jak się wydaje, nie opiera się jedynie na raz na zawsze wyrażonym w konkretnym kontekście historycznym stwierdzeniu o prokreatywności i nierozzerwalności małżeństwa, ale dopuszcza też odczytywanie na nowo zamysłu Boga. Z powyższego przedstawienia wynika, że nie ma wątpliwości co do ciągłości nauczania w sprawie prokreatywności małżeństwa, chociaż pojawiają się nowe możliwości techniczne związane z rozrodczością. One jednak mogą wspomagać akt prokreacyjny, a nie go zastępować. Co do drugiego wątku rozważań, czyli istotnego przymiotu nierozzerwalności małżeństwa, który rysował się jako wątpliwy w nauczaniu papieża Franciszka, także można mówić o ciągłości Magisterium. Franciszkowe podejście do obrazu Miłosiernego Ojca w centrum Dobrej Nowiny wskazuje na możliwość rozwoju doktryny poprzez działalność duszpasterską Kościoła na wzór Ewangelii przenikającej posługę Kościoła. Dopełnia tę myśl poprzez stwierdzenie,

⁵⁶ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Wytoczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”*, punkt 1.

że „należy zawsze uznać za «nieadekwatną jakąkolwiek koncepcję teologiczną, która ostatecznie kwestionuje wszechmoc Boga, a w szczególności Jego miłosierdzie»” (AL, n. 311). Zasada nierozzerwalności małżeństwa w kontekście sytuacji „nieregularnych” jest więc zachowana. Papież jednak idzie dalej. Sięga do źródeł nauczania, czerpie ze słowa Bożego, które Bóg nieustannie kieruje do swojego Kościoła. *Amoris laetitia* jest niczym innym niż wezwaniem papieża do działania, w którym osoby świeckie wraz z duchownymi podejmują poważny dialog na temat tego, jak najlepiej służyć osobom i małżeństwom w sposób wierny, uczciwy i twórczy. Wszystko to wiąże się z całościowym myśleniem o małżeństwie na wielu poziomach⁵⁷.

STRESZCZENIE

Opracowanie jest swego rodzaju prowokacją naukową co do ciągłości Magisterium Kościoła o istotnych elementach małżeństwa, jakimi są naturalne ukierunkowanie małżeństwa na prokreację i wpisana w naturę małżeństwa jego nierozzerwalność. Punktem wyjścia jest encyklika papieża Pawła VI *Humanae vitae* dotycząca prokreatywności, a końcowym nauczanie papieża Franciszka na temat nierozzerwalności małżeństwa w kontekście tzw. związków „nieregularnych”. Współczesne wątpliwości i znaki zapytania co do Magisterium Kościoła w tak newralgicznych zagadnieniach znajdują odpowiedź w niniejszym artykule.

Słowa kluczowe: małżeństwo, prokreacja, *in vitro*, nierozzerwalność, związki nieregularne, ciągłość magisterium.

SUMMARY

The study is a kind of scientific provocation as to the continuity of the Church's Magisterium about the essential elements of marriage, which are the natural orientation of marriage to procreation and the indissolubility that is inscribed in the nature of marriage.

The starting point will be the encyclical of Pope Paul VI *Humanae Vitae* and its 50th anniversary of promulgation regarding procreativity and the final will be the teaching of Pope Francis on the indissolubility of marriage in the context of the so-called 'irregular' relationships.

The contemporary doubts and question marks about the magisterium of the Church in such critical issues find the answer in this article.

Key words: marriage, procreation, *in vitro*, indissolubility of marriage, “irregular” relationships, continuity of the magisterium.

⁵⁷ Por. T. Gałkowski, „*Amoris laetitia*” w perspektywie „*lectio divina*”, *IusMatr*, 29(2018), nr 1 [w druku].

BIBLIOGRAFIA

- Paweł VI, *Encyklika „Humanae vitae”*, w: Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II, *Encykliki*, Warszawa 1981.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et poenitentia”*, Kraków 1985.
- Jan Paweł II, *L'allocuzione alla Rota Romana del 2002*, AAS, 94(2002), s. 340–346.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, *O integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*, Kraków 2009.
- Franciszek, pap., *Encyklika „Evangelii gaudium”*, Kraków 2013.
- Franciszek, pap., *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia”, o miłości w rodzinie*, Kraków 2016.
- Franciszek, pap., *Przemówienie na zakończenie XIV Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów* (24 X 2015), OsRomPol, 36(2015), nr 11, s. 12–13.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Donum vitae. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania, odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia* (1987), w: *Posoborowe dokumenty Kościoła katolickiego o małżeństwie i rodzinie*, t. 1, Kraków 1999, s. 309–343.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Dignitas personae dotycząca niektórych problemów biomedycznych*, „Biuletyn KAI”, 2008, nr 51/52(21/28 XII).
- Papieska Rada ds. Rodziny, *Rodzina i rozrodczość człowieka* (6 VI 2006), „Biuletyn KAI”, 2006, nr 27, s. 21–25.
- Pontificio Consilio per la Familia, *Familia e procreazione umana*, Città del Vaticano 2006.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie* (2009), http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=200991_0, nr 25, [4.09.2009].
- Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”*, <https://episkopat.pl/en/biskupi-potrzeba-sluzby-malzenstwu-i-rodzinie-oraz-osobom-w-zwiazkach-niesakramentalnych/> [22.12.2018].
- Cicero M.T., *De legibus*, II.
- Dyduch J., *Praembula*, w: *Praktyczny komentarz do listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. P. Skonieczny, Tarnów 2015, s. 21–39.
- Franceschi H., *Il „bonum prolis” nello stato di vita matrimoniale e le conseguenze canoniche in caso di separazione e di nullità matrimoniale*, w: *Prole e matrimonio canonico*, Città del Vaticano 2003, s. 29–64.
- Franceschi H., *Il contenuto del „bonum prolis” e del „bonum fidei” alla luce del fenomeno della procreazione artificiale*, „Ius Ecclesiae”, 1998, s. 241–252.
- Franceschi H., *La giurisprudenza di merito sull'esclusione della prole nel recente volume delle decisioni rotali dell'anno 1995*, „Quaderni dello Studio Rotale”, 2001, s. 81–112.

- Gałkowski T., „*Amoris laetitia*” w perspektywie „*lectio divina*”, *IusMatr*, 29(2018), nr 1 [w druku].
- Góralski W., *Funkcja prokreacyjna rodziny w prawie kanonicznym*, w: *Współdziałanie Kościoła i Państwa na rzecz małżeństwa i rodziny*, Łomża 2005, s. 55–68.
- Góralski W., *Kościelne prawo małżeńskie*, Warszawa 2006.
- Góralski W., *Małżeństwo i rodzina instytucjami prawa naturalnego w świetle przemówień papieża Jana Pawła II do Roty Rzymskiej*, w: *Matrimonium spes mundi. Małżeństwo i rodzina w prawie kanonicznym, polskim i międzynarodowym. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Ryszardowi Sztuchmillerowi*, red. T. Płoski, J. Krzywkowska, Olsztyn 2008, s. 92–108.
- Góralski W., *Wykluczenie dobra potomstwa w nowszym orzecznictwie rotalnym*, *IusMatr*, 9(5)2004, s. 113–124.
- Góralski W., *Wytyczne pastoralne do Adhortacji apostolskiej „Amoris laetitia” Konferencji Episkopatu Polski*, *IusMatr*, 29(2018), nr 1 [w druku].
- Moneta P., *Il bonum prolis e la sua esclusione*, w: *Prole e matrimonio canonico*, Città del Vaticano 2003, s. 85–97.
- Müller G.L., *O komunii św. dla rozwodników*, <http://www.pch24.pl/kard--mueller-okomunii-dla-rozvodnikow--nie-mozna-zyc-w-stanie-laski--a-zarazem-w-stanie-grzechu-43034,i.html#ixzz48HZPh0aD> [6.05.2015].
- Nowakowski B., *Wkład Biskupa Antoniego Stankiewicza w dorobek myśli kanonicznej*, Warszawa 2007.
- Pastwa A., *Istotne elementy małżeństwa. W nurcie odnowy personalistycznej*, Katowice 2007.
- Pawluk T., *Przesłanki nierozzerwalności małżeństwa*, *PrKan*, 36(1983), nr 1–2, s. 221–243.
- Sarah R., „*Humanae vitae*” drogą do świętości, cz. 1, 3, „*Nasz Dziennik*”, 2018, 1–2 XII, s. M 6–7; 15–16 XII, s. M 6–7.
- Stawniak H., *Małżeństwo w nauczaniu papieża Franciszka – aspekt kanoniczny*, w: *Młodość i jej świat: praca, ekologia, wychowanie, małżeństwo i rodzina*, red. J. Niewęglowski, t. 3, Warszawa 2017, s. 131–149.
- Stawniak H., *Wokół zagadnienia prokreacji*, w: *Lex Tua Veritas. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu profesorowi Janowi Maciejowi Dyduchowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, Kraków 2010, s. 593–602.
- Stankiewicz A., *De iurisprudencia rotali recentiore circa simulationem totalem et partialem (cc. 1101, §2 CIC, 824, §2 CCEO)*, „*Monitor Ecclesiasticus*”, 1997, s. 499–511.
- Świaczny S., *Wykonywanie władzy przez Kościół nad węzłem nieochrzczonych. Związki aktualnej normy w doktrynie na przestrzeni pierwszego tysiąclecia*, *PrKan*, 43(2000), nr 3–4, s. 253–272.
- Viladrich P.J., *Konsens małżeński. Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, tłum. S. Świaczny, Warszawa 2002.
- Witczak W., *Eksperymenty medyczne a ochrona prawa do życia*, w: *Ochrona funkcji prokreacyjnej rodziny*, Sandomierz 2006, s.163–179.

KS. JANUSZ BORUCKI

TROSKA KOŚCIOŁA O MAŁŻEŃSTWO I RODZINĘ W ŚWIETLE NAJNOWSZYCH DOKUMENTÓW KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI

W posynodalnej adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*, z 19 marca 2016 r., stanowiącej efekt refleksji dwóch synodów biskupów¹, papież Franciszek stwierdził: „Proces synodalny pozwolił podjąć refleksję nad sytuacją rodziny w dzisiejszym świecie, poszerzyć nasze spojrzenie i ożywić naszą świadomość znaczenia małżeństwa i rodziny. Jednocześnie złożoność omawianych tematów ukazała nam potrzebę dalszego, otwartego pogłębienia niektórych zagadnień doktrynalnych, moralnych, duchowych i duszpasterskich”².

Adhortacja *Amoris laetitia* nie jest pierwszym dokumentem Kościoła podejmującym tematykę małżeństwa i rodziny. Ojcowie synodalni wnieśli pewne nowe spojrzenie na rzeczywistość rodziny na całym świecie, dlatego papież Franciszek uznał za słuszne zebranie ich wniosków duszpasterskich, dodając własne spojrzenie³. Adhortacja jest kontynuacją nauczania Magisterium Kościoła. Wśród wcześniejszych dokumentów programowych należy wymienić: *Humanae vitae* Pawła VI; *Familiaris consortio*, *Reconciliatio et poenitentia*, *Veritatis splendor* Jana Pawła II; a także *Deus caritas est* oraz *Sacramentum caritatis* Benedykta XVI. Papież Franciszek w adhortacji *Amoris laetitia* nie podważa nauczania swych poprzedników, ale nie wyklucza

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 III Nadzwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów z 2014 r. oraz XIV Zwyczajne Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów z 2015 r.

² AL, n. 2.

³ Por. tamże, n. 31.

istnienia „różnych sposobów interpretacji pewnych aspektów nauczania lub niektórych wynikających z niego konsekwencji” (AL, n. 3)⁴.

1. Recepcja prawa powszechnego w ustawodawstwie Konferencji Episkopatu Polski

Urzeczywistnianie się Kościoła powszechnego, zgodnie z duchem *Vaticanum II* i według wskazań posoborowego prawodawstwa powszechnego, dokonuje się w Kościołach partykularnych poprzez proces recepcji ustawodawstwa powszechnego do prawodawstwa, a tym samym życia poszczególnych Kościołów partykularnych (diecezji) lub Kościoła lokalnego.

W dziejach Kościoła zarysowały się co najmniej dwa rodzaje recepcji uchwał, w zależności od tego, czy jej przedmiotem były uchwały doktrynalne, czy dyscyplinarne. Recepcja uchwał doktrynalnych polega na ich wiernym rozumieniu i przyjęciu w duchu wiary jako autentycznej wykładni objawionej. Brak recepcji uchwał doktrynalnych poszczególnych soborów powszechnych prowadził do powstania herezji. Natomiast recepcja uchwał dyscyplinarnych polega na wprowadzeniu pewnych zmian w życiu Kościoła, przejawiających się w jego strukturach organizacyjnych i postępowaniu wiernych. W recepcji uchwał dyscyplinarnych należy wyróżnić dwie warstwy: formalną i materialną. Recepcji formalnej dokonują biskupi poszczególnych Kościołów partykularnych – działając indywidualnie lub kolegialnie. Przejawem tej recepcji są zarządzenia, dekryty poszczególnych biskupów diecezjalnych, uchwały synodów diecezjalnych lub partykularnych, uchwały konferencji biskupów itp. Recepcja materialna zaś polega na akceptacji uchwał i aktów wykonawczych oraz wprowadzaniu ich w życie. Akceptacja ta dokonuje się w świadomości Kościołów partykularnych, tzn. ich biskupów, kapłanów i wiernych świeckich, a przejawia się w ich postępowaniu. Należy jednak zaznaczyć, że dokładne wyznaczenie granic między tymi dwoma rodzajami recepcji jest niemożliwe, gdyż prawo kanoniczne jest oparte na przesłankach teologicznych. Pełna zatem recepcja obejmuje jednocześnie recepcję formalną i materialną⁵.

⁴ Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”* [Wytyczne], <http://episkopat.pl> [12.06.2018].

⁵ J. Krukowski, *Recepcja Soboru Watykańskiego II a struktury kościelne w Polsce*, w: *Kościół i prawo*, red. J. Krukowski, F. Lempa, t. 7, Lublin 1990, s. 169–170; tenże, *Recepcja doktryny Vaticanum II w prawie kanonicznym*, red. S. Tymosz, Lublin 2005, s. 42; J. Borucki, *Recepcja kościelnego prawa powszechnego w ustawodawstwie i działalności duszpasterskiej diecezji wrocławskiej po Soborze Watykańskim II*, Włocławek 2012, s. 17–18.

Konferencja Episkopatu Polski po zakończeniu Soboru Watykańskiego II wydała kilka dokumentów dotyczących przygotowania do zawarcia małżeństwa i duszpasterstwa rodzin: *Instrukcja (pierwsza) dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin* (12 II 1969)⁶; *Instrukcja (druga) Episkopatu Polski dotycząca przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego oraz wprowadzenia nowego obrzędu sakramentu małżeństwa* (11 III 1975)⁷; *Instrukcja (trzecia) o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* (5 IX 1986)⁸; *Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej* (14 III 1987)⁹; *Instrukcja dla duszpasterzy dotycząca zawarcia małżeństwa konkordatowego* (22 X 1998)¹⁰; *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* (1 V 2003)¹¹. Najnowszym dokumentem Konferencji Episkopatu Polski są przyjęte w 2018 r. *Wytyczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”*. W dokumencie tym biskupi podkreślają potrzebę służby – wedle proponowanych przez papieża Franciszka kryteriów duszpasterskich – narzeczoną, małżonkom i rodzinom oraz osobom żyjącym w związkach nieregularnych¹².

Do duszpasterstwa rodzin należy wszechstronna troska o zapewnienie odpowiednich warunków potrzebnych do realizacji tego celu, jakim jest przygotowanie do zawarcia małżeństwa, jak również konkretna pomoc udzielana rodzinie w wypełnianiu jej powołania. Realizacja tych celów uzależniona jest w dużej mierze od postawy i zaangażowania całej wspólnoty Kościoła, wiernych duchownych i świeckich. Kościół

⁶ *I instrukcja Episkopatu Polski dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin* (12 II 1969), w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1993)*, oprac. C. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 229–237.

⁷ *II instrukcja Episkopatu Polski dotycząca przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego oraz wprowadzenia nowego obrzędu sakramentu małżeństwa* (11 III 1975), w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1993)*, s. 239–245.

⁸ *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* (13 XII 1989) (IEP), w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1993)*, s. 151–209.

⁹ *Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej* (14 III 1987), w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1993)*, s. 247–262.

¹⁰ *Instrukcja Episkopatu Polski dla duszpasterzy dotycząca zawarcia małżeństwa konkordatowego* (22 X 1998), „Biuletyn KAI”, 1998, n. 3, s. 15–18.

¹¹ *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* (DDR), Warszawa 2003.

¹² *Wytyczne*.

świadomy swojego zadania wskazuje, że troska o małżeństwo i rodzinę należy do całej wspólnoty. Szczególną rolę do spełnienia mają tutaj sami małżonkowie i rodziny chrześcijańskie. To ich posłannictwo wypływa z łaski sakramentalnej i służyć ma przede wszystkim budowaniu królestwa Bożego¹³.

W artykule zostaną zaprezentowane i przybliżone zadania, które w dokumentach Konferencji Episkopu Polski wpisują się w służbę małżeństwu i rodzinie.

2. Struktura duszpasterstwa rodzin

Nawiązując do adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Familiaris consortio*¹⁴, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* w rozdziale I *Struktura duszpasterstwa rodzin* stwierdza, że działalność duszpasterstwa rodzin powinna być dynamicznym wyrazem rzeczywistości Kościoła w służbie małżeństwu i rodzinie. Kościół w wymiarze partykularnym wyraża się i aktualizuje we wspólnocie diecezjalnej, podzielonej na parafie. Pierwszą osobą odpowiedzialną za duszpasterstwo rodzin w diecezji jest biskup. Stąd pierwszy punkt poświęcony został obowiązkom i zadaniom biskupów diecezjalnych. Obowiązkiem biskupa diecezjalnego jest powołanie kurialnego wydziału duszpasterstwa rodzin, którym kieruje diecezjalny duszpasterz rodzin we współpracy z diecezjalnym doradcą życia rodzinnego¹⁵.

Dyrektorium wymienia obowiązki i zadania diecezjalnego duszpasterza rodzin. Na pierwszym miejscu wskazuje, że powinien być to kapłan odpowiednio przygotowany do tego zadania, po stosownych studiach, najlepiej z teologii rodziny, z możliwością poświęcenia sprawom rodziny wystarczająco dużo czasu¹⁶. Następnie wymienia jego poszczególne obowiązki: kierowanie wydziałem i organizowanie duszpasterstwa rodzin w diecezji; powoływanie rejonowych i dekanalnych duszpasterzy rodzin; dbanie o wystarczającą liczbę parafialnych poradni rodzinnych, domy samotnej matki, poradnie specjalistyczne i telefon zaufania; organizowanie szkoleń dla przyszłych pracowników duszpasterstwa, okresowych spotkań, dni skupienia i rekolekcji; podejmowanie współpracy z kurialnym wydziałem katechetycznym; czuwanie nad przygotowaniem do małżeń-

¹³ FC, n. 71.

¹⁴ Tamże, n. 69 i 70.

¹⁵ DDR, n. 2–3.

¹⁶ Tamże, n. 4.

stwa w diecezji; przygotowanie sprawozdania z rocznej działalności dla biskupa diecezjalnego¹⁷.

Na wniosek diecezjalnego duszpasterza rodzin biskup diecezjalny mianuje diecezjalnego doradcę życia rodzinnego, którego zadaniem jest przede wszystkim współpraca z duszpasterzem diecezjalnym w organizowaniu tego duszpasterstwa w diecezji. Do jego zadań należy również czuwanie nad parafialnymi poradniami rodzinnymi, dbanie o podnoszenie kwalifikacji doradców, rozpoznawanie działań antyrodzinych w diecezji¹⁸.

Ważną kwestią poruszaną przez *Dyrektorium* jest troska o formację przyszłych duszpasterzy. Dokument wzywa odpowiedzialnych za formację seminaryjną alumnów do tego, aby ci otrzymali gruntownie przygotowanie do duszpasterstwa rodzin. W myśl dyspozycji w nim zawartych każdy kapłan nie tylko ma znać naukę Kościoła dotyczącą małżeństwa i rodziny, ale także założenia i działania instytucji, które ją wspierają, oraz tych, które im zagrażają czy wręcz zwalczają. *Dyrektorium* zwraca również uwagę na potrzebę formacji osób świeckich, pomocnych w przygotowaniu do małżeństwa, w poradnictwie i w innych formach pomocy małżonkom, rodzinom i dzieciom (lekarzy, prawników, psychologów, pracowników społecznych, doradców itp.), zachęcając do zorganizowania dla nich odpowiedniego studium życia rodzinnego i wspierania ich systematyczną formacją religijną¹⁹.

Druga część rozdziału I zatytułowana *Rada do Spraw Rodziny Konferencji Episkopatu Polski* omawia jej struktury i szczegółowe zadania na szczeblu ogólnopolskim. Przedstawia uprawnienia i kompetencje Rady, jej skład i strukturę, zadania krajowego ośrodka duszpasterstwa rodzin, jak i jego dyrektora oraz obowiązki krajowego doradcy życia rodzinnego, a także organizację współpracy tych organów²⁰.

Konferencja Episkopatu Polski w *Wytycznych pastoralnych do adhortacji „Amoris laetitia”* stwierdziła: „Przygotowanie do sakramentu małżeństwa oraz towarzyszenie małżonkom i rodzinom na drodze do świętości są od dziesięcioleci ważnym polem działalności Kościoła w Polsce”. Jako wyraz tej troski biskupi wymienili różnego rodzaju instrukcje o przygotowaniu do małżeństwa i życia rodzinnego, wskazania II Synodu

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, n. 5.

¹⁹ Tamże, n. 8–9.

²⁰ Tamże, n. 10–17.

Plenarnego (1991–1999) zawarte w dokumencie pt. *W trosce o rodzinę* oraz *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* (1 V 2003), a także poradnie rodzinne. Ponadto tematyka narzeczeńsko-mażeńsko-rodzinna jest od wielu lat obecna w formacji znanych ruchów i stowarzyszeń kościelnych. Biskupi podkreślili, że wyliczone dokumenty i inicjatywy były najczęściej odpowiedzią Kościoła w Polsce na przemiany społeczno-moralne zachodzące w społeczeństwie, podejmując zazwyczaj nauczanie kolejnych papieży i Magisterium Kościoła²¹.

W *Wytocznych pastoralnych* biskupi polscy zaznaczyli, że odnoszą się one do adhortacji posynodalnej *Amoris laetitia*. Nawiązano w nich do kryteriów duszpasterskich papieża Franciszka, czyli czterech postaw, które powinny charakteryzować każdą działalność Kościoła: przyjąć, towarzyszyć, rozeznac i integrować. Kryteria te powinny być uwzględnione w duszpasterstwie rodzin²².

3. Przygotowanie do małżeństwa i życia w rodzinie

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r., wprowadzając w życie polecenie Soboru Watykańskiego II, kieruje uwagę na istotne elementy pastoralne przygotowania do małżeństwa, zostawiając dalszą inicjatywę w tej materii ordynariuszom miejsca i konferencjom episkopatów (por. kan. 1064 i 1067 KPK). W związku z tym, zgodnie z istniejącą w Polsce praktyka duszpasterską i wskazaniem adhortacji posynodalnej Jana Pawła II *Familiaris consortio*, w *Instrukcji o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* z 1986 r. oraz *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* z 2003 r. wyróżnia się trzy etapy przygotowania do małżeństwa: dalsze, bliższe i bezpośrednie²³.

Przygotowanie dalsze zaczyna się już w dzieciństwie w ramach wychowania religijnego w rodzinie, w szkole, przez katechezę dzieci i młodzieży oraz w grupach rówieśniczych. Przygotowanie to powinno obejmować dzieci w szkołach podstawowych, młodzież szkół średnich oraz młodzież pozaszkolną. Na każdym poziomie katechezy należy pracować nad wyrobieniem właściwej postawy dzieci i młodzieży wobec instytucji małżeństwa i rodziny. W starszych klasach szkoły podstawowej niektóre katechezy

²¹ *Wytoczne*, n. 2a.

²² Tamże, n. 2b.

²³ Por. J. Borucki, *Czynności prawno-duszpasterskie poprzedzające zawarcie małżeństwa sakramentalnego*, AtK, 148(2007), z. 1(587), s. 74–78.

o małżeństwie i rodzinie należy powierzyć doświadczonym i roztroprnym osobom świeckim posiadającym solidną formację teologiczną. Natomiast na poziomie szkół średnich i dla młodzieży pozaszkolnej należy poświęcić więcej czasu na ewentualne uzupełnienie wiedzy i formacji w tym zakresie, w oparciu o ducha modlitwy²⁴.

Przygotowanie bliższe jest jakby katechumenatem przedmałżeńskim. Polega ono na przekazaniu młodzieży najpotrzebniejszej wiedzy o małżeństwie i rodzinie. Jego zadaniem jest: pogłębić chrześcijańską naukę o małżeństwie i rodzinie na tle rozpowszechnianych fałszywych teorii i poglądów; przysposobić do międzyosobowego życia w małżeństwie na równych prawach do współodpowiedzialności i współpracy; wprowadzić w głębsze życie wspólnotowo-liturgiczne. *Instrukcja Episkopatu Polski* zaleca, aby przygotowaniem bliższym objąć młodzież po 17 roku życia i wyróżnia trzy poziomy przygotowania do małżeństwa: 1) na poziomie szkoły wyższej – roczne studium przedmałżeńskie prowadzą duszpasterze akademicy; 2) na poziomie szkoły średniej w klasie przedmaturalnej – katecheza przedmałżeńska, według programu ustalonego w diecezji; 3) dla młodzieży, która nie podjęła nauki w szkołach średnich – katecheza pozaszkolna, w której program powinno być włączone bliższe przygotowanie do małżeństwa. *Dyrektorium* stwierdza, że niezależnie od katechizacji w szkole należy w każdej parafii prowadzić dla tej młodzieży roczną katechizację przedmałżeńską, obejmującą co najmniej 25 spotkań, analogicznie do przygotowania przed I Komunią świętą czy bierzmowaniem. Dla bardziej owocnego przebiegu katechizacji przedmałżeńskiej należy powołać w parafii zespół pastoralny składający się z duszpasterza, doradcy życia rodzinnego, przedstawicieli ruchów małżeńskich i rodzinnych oraz Stowarzyszenia Rodzin Katolickich. Zadaniem tego zespołu jest dokonanie adaptacji programu katechizacji przedmałżeńskiej do miejscowych warunków i czuwanie nad jego wykonaniem. Program katechezy powinien zawierać oprócz zagadnień z teologii małżeństwa i rodziny także problematykę zagrożeń i obrony rodziny, sposoby organizowania się w stowarzyszenia i uczestniczenia w grupach o pogłębionej formacji oraz uczyć naturalnych metod rozpoznania płodności i odpowiedzialności za przyszłe losy Ojczyzny i Kościoła. Dla pogłębienia poznanych zagadnień należy organizować dla uczestników katechizacji odpowiednie rekolekcje, zwłaszcza wielkopostne i na zakończenie roku katechetycznego. Przygo-

²⁴ IEP, n. 8; DDR, n. 19–23.

towanie to ma na celu głębsze zintegrowanie młodzieży, a niebawem małżonków z parafią. W duszpasterstwie akademickim należy przeprowadzić roczne studium przedmażeńskie według programu wypracowanego przez duszpasterstwa i Radę Episkopatu ds. Rodziny. Takie studium zastępuje katechezę w parafii i powinno zakończyć się wydaniem zaświadczenia. Jeżeli z poważnych racji nie było możliwe odbycie powyższego przygotowania – ani w parafii, ani podczas studiów, wtedy należy podjąć skróconą katechezę przedmażeńską, w formie przynajmniej 10 spotkań, czy to w parafii, czy w ośrodkach dekanalnych lub rejonowych, według ustaleń biskupa diecezjalnego²⁵.

Przygotowanie bezpośrednie do małżeństwa to inaczej katechizacja przedślubna. Powinna się odbywać w miesiącach i tygodniach poprzedzających ślub. Kandydaci do małżeństwa powinni zgłosić się do kancelarii parafialnej trzy miesiące przed ślubem w celu podjęcia bezpośredniego przygotowania do ślubu, ewentualnego uzupełnienia katechezy przedmażeńskiej, spotkań w poradni rodzinnej, udziału w dniach skupienia i załatwienia formalności. W czasie pierwszego spotkania w kancelarii parafialnej z narzeczonymi duszpasterz nie powinien ograniczyć się tylko do pytań związanych z wypełnieniem protokołu przedślubnego, lecz powinien przeprowadzić rozmowę duszpasterską, by pokierować ich dalszym przygotowaniem do małżeństwa. W zakres przygotowania bezpośredniego wchodzi trzy katechezy przedślubne obejmujące następujące tematy: z teologii małżeństwa: sakrament chrztu i bierzmowania jako podstawa życia chrześcijańskiego oraz sakrament małżeństwa jako niezbywalny fundament małżeństwa i rodziny, rola sakramentu pokuty przed zawarciem małżeństwa, rola modlitwy małżeńskiej i rodzinnej, udział w grupach o pogłębionej formacji; z etyki życia małżeńskiego: odpowiedzialność za uświęcenie współmałżonka, powołanie do przekazania życia, naturalne metody rozpoznawania płodności, niedopuszczalność i szkodliwość antykoncepcji i środków wczesnoporonnych, niedopuszczalność sztucznych poczęć i zabijania poczętego dziecka, syndrom poaborcyjny; z liturgii sakramentu małżeństwa: przymierze małżeńskie a przymierze Chrystusa z Kościołem, sakrament małżeństwa i Eucharystii, znaczenie poszczególnych elementów przysięgi małżeńskiej, części ceremonii sakramentu małżeństwa. W przygotowaniu do zawarcia małżeństwa niezwykle ważne znaczenie odrywa sakrament pokuty i pojednania. Pierwsza

²⁵ IEP, n. 9, 11, 12, 15; DDR, n. 25, 26.

spowiedź powinna odbyć się na początku przygotowania do ślubu, druga natomiast ma na celu pełniejsze przeżycie sakramentu małżeństwa. Tym, którzy nie przyjęli jeszcze sakramentu bierzmowania, należy umożliwić przyjęcie tego sakramentu. Jeżeli któryś z narzeczonych lub obydwójce nie uczęszczali na katechezę przedmałżeńską w ramach przygotowania bliższego, to należy ich skierować na skrócony kurs katechezy. W uzasadnionych naglących przypadkach, gdy nie ma możliwości odbycia nawet skróconej katechezy, wtedy duszpasterz jest zobowiązany w sumieniu do przygotowania kandydata przez osobistą rozmowę i podaną lekturę. W przypadku, gdy małżeństwo zawiera katolik z osobą nieochrzczoneą; z ochrzczoneą poza Kościołem katolickim; z osobą która formalnym aktem odstąpiła od Kościoła katolickiego; z osobą która formalnie nie odstąpiła od Kościoła, ale deklaruje się jako niewierząca; z osobą niepraktykującą, niezależnie od uzyskania odpowiedniej dyspensy czy zgody biskupa diecezjalnego, strona katolicka zobowiązana jest do zachowania własnej wiary i jej praktykowania, uczynienia co w jej mocy, by całe potomstwo było ochrzczone i wychowane w wierze katolickiej; strona niekatolicka powinna być poinformowana o zobowiązaniach strony katolickiej i przyjąć je do wiadomości. Duszpasterz powinien zachęcić stronę niekatolicką czy niewierzącą do wzięcia udziału w katechezie przedmałżeńskiej, a szczególnie przedślubnej. Gdyby okazało się, że małżeństwo pragnie zawrzeć osoba nieochrzczonea, ale gotowa na przyjęcie chrztu lub osoba ochrzczonea ale nie wprowadzona w życie eucharystyczne, to należy ją skierować do diecezjalnego lub rejonowego ośrodka katechumenatu dla osób dorosłych, w celu przygotowania do chrztu i wprowadzenia w chrześcijańskie życie. Gdy takiego ośrodka nie ma, sam duszpasterz przygotowuje nupturienta do przejścia chrztu. Gdyby nupturienti odrzucali to, co Kościół chce dopełnić przy sprawowaniu obrzędu małżeństwa ochrzczoneych, duszpasterz nie może dopuścić ich do zawarcia małżeństwa sakramentalnego, uświadamiając jednocześnie zainteresowanym, że w tym stanie rzeczy nie Kościół, ale oni sami stanowią przeszkodę do zawarcia małżeństwa²⁶.

W *Wytycznych pastoralnych do adhortacji „Amoris laetitia”* Konferencja Episkopatu Polski stwierdziła, że „rysują się nowe impulsy w posłudze duszpasterskiej narzeczonych, małżonków oraz osób, które znalazły się w sytuacjach trudnych i nieregularnych”. W przygotowaniu do zawarcia małżeństwa i życia rodzinnego istotne są wskazania dotyczące duszpaster-

²⁶ IEP, n. 18–24, 27–28; DDR, n. 27, 30–32, 34–36.

stwa narzeczonych. Biskupi wskazali, że w duszpasterstwie narzeczonych trzeba pomóc młodym ludziom w odkryciu wartości i bogactwa małżeństwa. W przygotowaniu do małżeństwa trzeba przypomnieć młodym ludziom o znaczeniu cnót, zwłaszcza czystości, która jest warunkiem autentycznego rozwoju oblubieńczej miłości. Zarówno przygotowanie bliższe, jak i bezpośrednie powinny być tak prowadzone, aby narzeczeni nie postrzegali pobierania się jako końca drogi i aby podejmowali małżeństwo jako powołanie, które wymaga stanowczej i realistycznej decyzji, aby wspólnie przejść przez wszystkie próby i trudne chwile. Przygotowanie do małżeństwa – wraz z odnowionym przekazem kerygmy – powinno być przeprowadzone w sposób atrakcyjny i przyjazny, aby pomogło kandydatom do małżeństwa zaangażować się w ten proces trwający całe życie z wielkoduszością i wolnością²⁷.

4. Duszpasterstwo rodzin

Po bardzo ważnym okresie przygotowania do zawarcia małżeństwa zaczyna się okres duszpasterstwa rodzin. *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* poświęca duszpasterstwu rodzin rozdział trzeci *Poradnictwo rodzinne i pomoc rodzinie* oraz rozdział czwarty *Formacja rodzin do zadań duszpasterskich*. Wzywa ono duszpasterzy, aby organizowali pomoc rodzinom w odpowiednio szerokim zakresie. Jedną z takich form pomocy narzeczonym, małżonkom i rodzinom ma być kompletne poradnictwo rodzinne, łączące fachowość doradców z ich osobistym świadectwem życia Ewangelią. W tym celu *Dyrektorium* zobowiązuje proboszczów do prowadzenia parafialnych poradni rodzinnych, poradni specjalistycznych, telefonów zaufania oraz zachęca do wsparcia samotnych matek, rodzin bezdzietnych czy wreszcie do pomocy materialnej rodzinom znajdujących się w trudnej sytuacji, a zwłaszcza dzieciom²⁸.

Dyrektorium zaleca, aby w każdej parafii była poradnia rodzinna. Poradnię powołuje ksiądz proboszcz, w porozumieniu z kurialnym wydziałem duszpasterstwa rodzin. W przypadkach szczególnych, o czym decyduje biskup diecezjalny, poradnia może służyć kilku parafiom²⁹. Poradnia taka powinna dysponować własnym lokalem, zapewniającym spokój i intymność. Proboszcz powinien zaangażować do pracy w poradni odpowiednich

²⁷ *Wytyczne*, n. 3.

²⁸ *DDR*, n. 37.

²⁹ *Tamże*, n. 38.

doradców, zabezpieczyć materialne warunki pracy poradni oraz wynagrodzenie za pracę w poradni. Powinien również zadbać o kształcenia i formację doradców oraz wspierać ich radą³⁰.

Oprócz poradni parafialnych w każdej diecezji powinna istnieć diecezjalna specjalistyczna poradnia rodzinna oraz w miarę możliwości rejonowe, bądź dekanalne specjalistyczne poradnie rodzinne. Poradnie takie oprócz duszpasterza powinny zatrudniać różnych specjalistów: psychologa, pedagoga, prawnika, lekarza, nauczyciela naturalnego planowania rodziny. Osoby zatrudnione w poradni specjalistycznej mają odznaczać się odpowiednią wiedzą, pogłębioną formacją religijną i zapalem apostołskim. Dyrektora poradni specjalistycznej powołuje biskup diecezjalny, a jej pracami kieruje diecezjalny wydział duszpasterstwa rodzin. Niektóre osoby potrzebujące pomocy pragną pozostać nieznanymi, dlatego powinien dla nich funkcjonować duszpasterski telefon zaufania, zwłaszcza w większych miastach. W zmaganiach o życie dzieci nienarodzonych nie wystarczy głoszenie zasad, ale trzeba praktycznie przyjść z pomocą matkom, zwłaszcza samotnym. Należy dążyć do tego, by każda diecezja miała katolicki dom samotnej matki, a informacja o nim była powszechnie znana, jak również podjąć należy wysiłki, by w każdej diecezji był katolicki ośrodek adopcyjno-opiekuńczy³¹.

Dyrektorium zwraca uwagę duszpasterzom na materialną pomoc rodzinom i dzieciom, wspieranie rodzin zastępczych i rodzinnych domów dziecka oraz zakładanie parafialnych świetlic dla dzieci³².

W kwestii związanej z formacją rodzin chodzi o formację stałą. Rodzina usiłująca żyć wiarą powinna znać wysiłki, jakie czyni Kościół, diecezja i parafia dla jej dobra. Powinna następnie otworzyć się na te działania i usiłować z nich skorzystać. *Dyrektorium* przedstawia tę problematykę w dwóch aspektach: rodzina ewangelizowana i rodzina ewangelizująca.

Rola duszpasterzy w formacji rodzin do zadań apostołskich jest ważna i nie do zastąpienia. *Dyrektorium* wymienia w tym względzie różne obowiązki. Najpierw wzywa duszpasterzy, aby zatroszczyli się o słowo Boże w życiu rodziny. Mają zachęcać rodziny do nabywania i czytania Pisma Świętego, w niedzielnym przepowiadaniu poruszać problematykę małżeńską i rodzinną, w programie duszpasterskim umieszczać katechezy

³⁰ Tamże, n. 41.

³¹ Tamże, n. 43–46.

³² Tamże, n. 47–50.

przeznaczone dla małżonków i rodzin, jak też urządzać spotkania z rodzicami z okazji chrztu, Pierwszej Komunii świętej dzieci oraz bierzmowania młodzieży³³.

Ważną rolę w życiu rodziny odgrywa sakrament pokuty i pojednania. Duszpasterze powinni zachęcać małżonków, by z pokorą i wytrwałością uciekali się do miłosiernego Boga, zaś młodzież i narzeczonych zachęcać do regularnego korzystania z sakramentu pokuty. *Dyrektorium* zwraca też uwagę na rolę duszpasterzy jako spowiedników małżonków. Ich zadaniem jest właściwe kształtowanie sumienia penitentów, zgodnie z zasadami i wskazaniem Kościoła, a także w niektórych przypadkach zalecić wizytę w poradni rodzinnej³⁴.

Dyrektorium zachęca duszpasterzy, aby w kształtowaniu apostolskim małżeństw i rodzin, wykorzystywali niedziele i święta (w szczególności Boże Narodzenie, niedzielę Świętej Rodziny, Matki Bożej Gromnicznej, św. Józefa, wspomnienie św. Anny i św. Joachima), wizytę duszpasterską, rocznice ślubu, narodziny i chrzest dziecka, pogrzeb bliskich oraz rodzinne pielgrzymki³⁵.

Rodzina jest nie tylko przedmiotem troski duszpasterskiej, ale jest również podmiotem w tym duszpasterstwie. Dlatego w *Dyrektorium* zamieszczono zachęty i wytyczne dla rodzin do podjęcia zadań ewangelizujących w odniesieniu do swoich dzieci, osób starszych i chorych, do dzieci trudnych oraz innych rodzin, jak też do ich obecności w szkole³⁶.

W świetle kryteriów duszpasterskich papieża Franciszka zawartych w adhortacji *Amoris laetitia* zdaniem Konferencji Episkopatu Polski – odnośnie do małżeństwa i rodziny oraz uświęcenia na tej drodze życia – rysują się nowe impulsy w posłudze duszpasterskiej narzeczonych, małżonków oraz osób, które znalazły się w sytuacjach trudnych i nieregularnych. Nowe impulsy duszpasterskie dotyczące narzeczonych zostały przedstawione w poprzednim punkcie. Duszpasterstwo małżonków musi mieć natomiast przede wszystkim na uwadze, że małżeństwo nie stanowi rzeczywistości doskonałej i skończonej. Zadaniem duszpasterzy jest ukazywanie każdego małżeństwa jako „historii zbawienia”, która wchodzi do kruchej ludzkiej natury, a dzięki Bożemu darowi stopniowo przekształca się w związek

³³ Tamże, n. 52.

³⁴ Tamże, n. 53.

³⁵ Tamże, n. 55–58.

³⁶ Tamże, n. 60–65.

coraz bardziej solidny i piękny. Biskupi polscy podkreślili, że szczególnie w pierwszych latach budowania wspólnoty małżeńskiej bardzo pomocne są: towarzyszenie i obecność doświadczonych małżonków, członków ruchów, stowarzyszeń, a także przygotowanych doradców³⁷.

Towarzyszenie to jedno z kryteriów duszpasterskich papieża Franciszka. Dobrze je obrazuje zachowanie Jezusa w stosunku do uczniów na drodze do Emaus. Domaga się przybliżenia do drugiego i kroczenia razem. Takie posługiwanie wiernym prowadzi do rozwoju duszpasterskiej więzi. Wskutek tego wspólnota wiernych staje się gotowa, by towarzyszyć człowiekowi we wszystkich jego doświadczeniach, także tych dotkliwych, nierzadko długotrwałych³⁸.

5. Duszpasterstwo rodzin w sytuacjach szczególnych

Dyrektorium duszpasterstwa rodzin w swoich regulacjach i przesłaniu uwzględnia również rodziny w sytuacjach trudnych: bezdzietność, dzieci niepełnosprawne, osoby uzależnione, podeszły wiek, wdowieństwo i wypadki losowe, oraz rodziny w sytuacjach nieprawidłowych: małżeństwa rozbite, rozwiedzione i związki niesakramentalne. Kwestie te podejmuje rozdział piąty zatytułowany *Duszpasterstwo rodzin w sytuacjach szczególnych*³⁹.

Rozdział piąty *Dyrektorium* został podzielony na dwa punkty. Pierwszy zawiera wskazania dotyczące *Duszpasterstwa rodzin w sytuacjach trudnych*, do których zostały zaliczone: małżeństwa bezdzietne, rodziny z dziećmi niepełnosprawnymi, z osobami uzależnionymi, z osobami w podeszłym wieku oraz duszpasterstwo wdów, wdowców, osób samotnych, w wypadkach losowych⁴⁰.

W przypadku małżeństw bezdzietnych *Dyrektorium* zaleca duszpasterzom, aby pomagali takim małżeństwom zobaczyć dobrodziejstwo adopcji dziecka potrzebującego rodziców i wskazywali na istnienie katolickich ośrodków opiekuńczo-adopcyjnych oraz otoczyć je szczególną troską. Powinni również wyjaśnić, dlaczego Kościół stoi na stanowisku niedopuszczalności sztucznych zapłodnień⁴¹.

³⁷ *Wytyczne*, n. 3.

³⁸ Tamże, n. 2b.

³⁹ J. Gręźlikowski, *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin przejawem troski Kościoła o małżeństwo i rodzinę*, *IusMatr*, 11(17) 2006, s. 133–136.

⁴⁰ DDR, n. 67–72.

⁴¹ Tamże, n. 67.

Szczególnej pomocy wymagają rodziny z dziećmi niepełnosprawnymi. Duszpasterze powinni częściej z takimi rodzinami kontaktować się i podtrzymać je na duchu; pomagać im organizować się w stowarzyszenia i fundacje oraz wskazywać na możliwości uzyskania pomocy materialnej, medycznej czy psychologicznej⁴². W odniesieniu do osób uzależnionych powinni świadczyć pomoc przez cierpliwą posługę w sakramencie pojednania oraz przez wskazanie ośrodka leczącego z danego uzależnienia⁴³. Rodziny z osobami w podeszłym wieku mają także prawo do troski duszpasterskiej. Należy jednak rozróżnić: osoby w podeszłym wieku i rodziny z takimi osobami. *Dyrektorium* zachęca duszpasterzy do przypominania młodym, iż ludzie starsi mogą skutecznie włączyć się w modlitewną, materialną i doradczą pomoc wnukom i innym potrzebującym. Starszych zaś zachęcać do okazywania takiej pomocy⁴⁴.

W ramach duszpasterstwa rodzin mieści się duszpasterstwo wdów, wdowców i osób samotnych. Duszpasterska troska o takie osoby ma przejawiać się w umożliwieniu im zaangażowania się w pełniejsze życie parafii, co pomoże im ból samotności przemienić w dobro świadczone potrzebującym. Szczególną troską duszpasterską należy otoczyć te osoby, które mają jeszcze na utrzymaniu i wychowują dzieci, oraz osoby, którzy dotknięte zostały pożarem, kalectwem, przewlekłą chorobą, śmiercią w rodzinie czy innymi wypadkami. Troska duszpasterska o ludzi tak doświadczonych wymaga nie tylko doraźnego zainteresowania się nimi, ale czasem długotrwałego towarzyszenia poszczególnym osobom i całym rodzinom⁴⁵.

Punkt drugi rozdziału piątego *Dyrektorium* został poświęcony *Duszpasterstwu rodzin w sytuacjach nieprawidłowych*. Praca duszpasterska w tym względzie powinna najpierw zapobiegać powstaniu wszelkiej patologii, niedojrzałości psychicznej, osobowościowej, duchowej i religijnej osób zawierających małżeństwo. Trzeba pamiętać o katechezie młodzieży i jej obecności w życiu parafialnym. Duszpasterze powinni znać małżeństwa żyjące w formalnej czy faktycznej separacji oraz osoby porzucone. Należy dążyć, aby osoby takie wprowadzić do grup parafialnych (żywy różaniec, zespoły charytatywne itp.). Dzieci takich małżeństw wymagają szczególnej opieki duszpasterskiej, a czasem materialnej. W ramach

⁴² Tamże, n. 68.

⁴³ Tamże, n. 69.

⁴⁴ Tamże, n. 70.

⁴⁵ Tamże, n. 71–72.

duszpasterskiej troski należy zaproponować im udział w parafialnych grupach dziecięcych, oraz pamiętać o nich na przykład przy organizowaniu ferii i wakacji⁴⁶.

Co do osób żyjących w związkach niesakramentalnych, to *Dyrektorium* przypomina naukę i ustawodawstwo Kościoła, nawołujące by osoby z takich związków obejmować troską duszpasterską⁴⁷.

Dyrektorium wzywa najpierw duszpasterzy, aby cierpliwie i wnikliwie zbadali, czy poprzednie małżeństwo było ważne zawarte i czy nie należałoby sprawy przedstawić w sądzie biskupim. Tym, którzy nie mogą w sposób poprawny uregulować swego związku, należy przypominać, że mimo wszystko są dalej w Kościele, że mogą nadal słuchać słowa Bożego, uczęszczać na mszę, wytrwale się modlić, pielęgnować ducha i czyny pokutne, brać udział w życiu parafii i w dziełach miłosierdzia, a nade wszystko cierpliwie wychowywać dzieci w wierze chrześcijańskiej. Zaleca się urządzenie dla takich osób specjalistycznych rekolekcji oraz comiesięcznych spotkań modlitewnych, ze mszą, homilią i dyskusją⁴⁸.

W pewnych przypadkach osoby żyjące w związkach niesakramentalnych mogą być dopuszczone do sakramentów, a więc do pokuty i Eucharystii. Wymaga to jednak spełnienia następujących warunków: 1) niemożność rozejścia się na przykład z powodu wychowywania dzieci czy potrzeby pomocy w chorobie i w podeszłym wieku; 2) zdecydowana wola niewspółżycia ze sobą na sposób małżeństwa; najczęściej ta wola jest poparta dłuższą praktyką życia w ten sposób, potwierdzona przysięgą przed kapłanem; 3) uregulowanie ewentualnych krzywd i niesprawiedliwości, popełnionych w poprzednim związku; 4) uniknięcie zgorznienia. Z tej racji, zwłaszcza w mniejszych miejscowościach, zaleca się przystępowanie do Komunii świętej w innym środowisku⁴⁹.

W *Wytycznych pastoralnych do adhortacji „Amoris laetitia”* biskupi zwrócili uwagę, że w duszpasterstwie osób, które znalazły się w sytuacjach trudnych (np. śmierć współmałżonka) i nieregularnych, duszpasterze i ich współpracownicy powinni nade wszystko oferować wiernym „światło wiary oraz współczującą i delikatną obecność”. Duszpasterze powinni okazać wsparcie osobom, które zostały opuszczone lub opuściły współmałżonka,

⁴⁶ Tamże, n. 73.

⁴⁷ Por. FC, n. 84.

⁴⁸ DDR, n. 74.

⁴⁹ Tamże.

ale obecnie podejmują starania, aby do sakramentalnego współmałżonka powrócić, trwając w miłości, wierności i modlitwie. Zrozumienie należy też okazać wiernym, którzy po rozpadzie małżeństwa sakramentalnego zawarli nowy związek, ze względu na istniejącą przeszkodę poprzedniego węzła małżeńskiego jedynie cywilny, ale starają się prowadzić życie chrześcijańskie, w wierze wychowując swoje dzieci, a spragnieni pełnego uczestnictwa w sakramencie Eucharystii podejmują życie w relacji bratersko-siostrzanej. *Wytyczne pastoralne* nie podają nowych wskazań ponad istniejące w *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*. Dokument nie podejmuje również kwestii Komunii świętej dla osób żyjących w związkach niesakramentalnych⁵⁰.

6. Organizacje społeczne i władze polityczne w służbie rodzinie

Szósty (ostatni) rozdział *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* podejmuje kwestię organizacji społecznych i władz politycznych w służbie rodzinie⁵¹. Dokument przypomina, że za czasów komunistycznych zlikwidowano w Polsce wszelkie organizacje katolickie. Wobec czego rozwinęła się z czasem forma spotykania się w ruchach mających na celu pogłębienie religijne⁵².

Dyrektorium podkreśla ważną rolę różnych grup, stowarzyszeń, ruchów religijnych i organizacji społecznych w służbie małżeństwu i rodzinie (ruchy obrońców życia, krucjata modlitwy w obronie poczętych dzieci, duchowa adopcja, organizacje obrońców życia, stowarzyszenia rodzin katolickich, Akcja Katolicka). Dokument wzywa do ich rozwoju i potrzebnej działalności oraz zachęca władze kościelne i samych duszpasterzy do ich wspierania⁵³.

Za duszpasterstwo rodzin odpowiadają przede wszystkim duszpasterze. Dlatego *Dyrektorium* kładzie nacisk na potrzebę gruntownego przygotowania zarówno alumnów seminarium do duszpasterstwa rodzin, jak i samych kapłanów⁵⁴.

W zakończeniu *Wytycznych pastoralnych do adhortacji „Amoris laetitia”* umieszczono informację o potrzebie wypracowania w przyszłości nowego

⁵⁰ *Wytyczne*, n. 3.

⁵¹ DDR, n. 75–84.

⁵² Gręźlikowski, *Dyrektorium*, s. 136–137.

⁵³ DDR, n. 76–82.

⁵⁴ Tamże, n. 83.

dyrektorium duszpasterstwa rodzin dla Kościoła w Polsce. W oparciu o nie można będzie przygotować diecezjalne, względnie metropolitalne instrukcje wykonawcze oraz powołać do życia ośrodki służby małżeństwu i rodzinie. Równocześnie należy wypracować program i określić kształt przygotowania księży do podejmowania drogi towarzyszenia wiernym i rozeznania ich konkretnych sytuacji. Do tego typu formacji należy też zachęcić osoby konsekrowane i wiernych świeckich⁵⁵.

7. Wnioski historyczno-pastoralne

W miejsce zakończenia przedstawione zostaną wnioski odnośnie do dokumentów Konferencji Episkopatu Polski dotyczących małżeństwa i rodziny.

1. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* Soboru Watykańskiego II część druga została poświęcona pewnym szczególnie pilnym problemom współczesności. Spośród wielu spraw, które budzą troskę wszystkich, na pierwszym miejscu dokument soborowy wymienia troskę o godność małżeństwa i rodziny⁵⁶. Po zakończeniu Soboru Watykańskiego II kolejni papieże poświęcali wiele uwagi trosce o małżeństwo i rodzinę, zwołując synody biskupów oraz wydając dokumenty dotyczące powyższej tematyki.

2. Sobór Watykański II w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* znacznie poszerzył autonomię biskupów, przekazując im kompetencje w zakresie stanowienia norm prawnych w celu dostosowania postulatów soborowych do warunków życia w Kościołach partykularnych⁵⁷. Konferencja Episkopatu Polski, podobnie jak konferencje biskupów innych państw, wydała szereg norm prawnych dostosowujących przepisy prawa powszechnego do potrzeb Kościoła w Polsce.

3. Ważne miejsce w działalności prawodawczej Konferencji Episkopatu Polski zajmują przepisy dotyczące małżeństwa i rodziny. Biskupi po zakończeniu Soboru Watykańskiego II wydali kilka dokumentów dotyczących przygotowania do zawarcia małżeństwa i duszpasterstwa rodzin: *Instrukcja (pierwsza) dla duchowieństwa o przygotowaniu wiernych do*

⁵⁵ *Wytyczne* (zakończenie).

⁵⁶ Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje*, Poznań 2002, n. 47–52.

⁵⁷ Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje*, Poznań 2002, n. 11–21.

sakramentu małżeństwa i o duszpasterstwie rodzin (12 II 1969); *Instrukcja (druga) Episkopatu Polski dotycząca przygotowania do małżeństwa i życia rodzinnego oraz wprowadzenia nowego obrzędu sakramentu małżeństwa* (11 III 1975); *Instrukcja (trzecia) o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* (5 IX 1986); *Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej* (14 III 1987); *Instrukcja dla duszpasterzy dotycząca zawarcia małżeństwa konkordatowego* (22 X 1998); *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* (1 V 2003); *Wytyczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”* (8 VI 2018).

4. Analizując dokumenty Episkopatu Polski bez trudu można stwierdzić, że odwołują się do dokumentów Stolicy Apostolskiej, w swojej treści uwzględniają jednak realia życia Kościoła w Polsce. Wraz z upływem czasu dokumenty stają się coraz obszerniejsze, poruszając coraz większą liczbę zagadnień pastoralnych. Wydane w 2003 roku *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin* w sześciu rozdziałach przedstawia: strukturę duszpasterstwa rodzin, przygotowanie do małżeństwa i do życia w rodzinie, poradnictwo rodzinne i pomoc rodzinie, formację rodziny do zadań duszpasterskich, duszpasterstwo rodzin w sytuacjach szczególnych, organizacje społeczne i władze polityczne w służbie rodzinie.

5. Najnowszym dokumentem poświęconym duszpasterstwu rodzin są *Wytyczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”*. Idąc za wskazaniem papieża Franciszka biskupi polscy zwrócili uwagę na potrzebę wypracowania w przyszłości nowego dyrektorium duszpasterstwa rodzin dla Kościoła w Polsce. Równocześnie z pracami nad nowym dyrektorium należy wypracować nowy program dla księży do podejmowania drogi towarzyszenia wiernym i rozeznania ich konkretnych sytuacji. Do tego typu formacji należy też zachęcić osoby konsekrowane i wiernych świeckich.

STRESZCZENIE

Podpisana przez papieża Franciszka w 2016 r. adhortacja apostolska *Amoris laetitia* stanowi efekt refleksji dwóch synodów biskupów. Adhortacja jest kontynuacją nauczania Magisterium Kościoła w zakresie małżeństwa i rodziny. Papież Franciszek w adhortacji *Amoris laetitia* nie podważa nauczania swych poprzedników, natomiast wskazuje na konieczność istnienia w Kościele jedności doktryny i działania, która jednak nie wyklucza istnienia różnych sposobów interpretacji pewnych aspektów nauczania.

Urzeczywistnianie się Kościoła powszechnego zgodnie z duchem *Vaticanium II* i według wskazań posoborowego prawodawstwa powszechnego dokonuje

się w konkretnych Kościołach partykularnych, następuje w ten sposób proces recepcji ustawodawstwa powszechnego do prawodawstwa, a tym samym życia poszczególnych Kościołów partykularnych (diecezji) lub Kościoła lokalnego. Konferencja Episkopatu Polski, podobnie jak biskupi innych państw, wydała szereg norm prawnych dostosowując przepisy prawa powszechnego do potrzeb Kościoła w Polsce. Ważne miejsce w działalności prawodawczej Konferencji Episkopatu Polski zajmują przepisy dotyczące małżeństwa i rodziny. Biskupi po zakończeniu Soboru Watykańskiego II wydali kilka dokumentów dotyczących przygotowania do małżeństwa i duszpasterstwa rodzin. Analizując dokumenty Episkopatu Polski bez trudu można stwierdzić, że odwołują się do dokumentów Stolicy Apostolskiej w swojej treści, uwzględniając jednak realia życia Kościoła w Polsce. Wraz z upływem czasu dokumenty stają się coraz obszerniejsze, poruszając coraz większą liczbę zagadnień pastoralnych. Najnowszym dokumentem poświęconym duszpasterstwu rodzin są *Wytoczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”*. Idąc za wskazaniem papieża Franciszka biskupi polscy wskazują na potrzebę wypracowania w przyszłości nowego dyrektorium duszpasterstwa rodzin dla Kościoła w Polsce. W oparciu o nie można będzie przygotować diecezjalne, względnie metropolitalne instrukcje wykonawcze oraz powołać do życia ośrodki służby małżeństwu i rodzinie.

Słowa kluczowe: małżeństwo i rodzina, przygotowanie do małżeństwa, duszpasterstwo rodzin, adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, *Wytoczne pastoralne Konferencji Episkopatu Polski do adhortacji „Amoris laetitia”*.

SUMMARY

Signed by Pope Francis in the 2016 year, the apostolic exhortation *Amoris laetitia* is the fruit of the reflection of two synods of bishops. The exhortation is undoubtedly the continuation of teaching the Church's Magisterium in the field of marriage and the family. There is no doubt, therefore, that Pope Francis in the exhortation *Amoris laetitia* does not undermine the teaching of his predecessors, clearly however, it indicates the necessity of the Church's unity of doctrine and action which, however, excludes the existence of different ways of interpreting certain aspects of teaching.

The fulfillment of the universal Church in accordance with the spirit of *Vaticanum II* and according to indications of post-conciliar universal legislation takes place in particular particular Churches, thus the process of universal legislation reception and thus the life of individual particular Churches (dioceses) or local Church. The Conference of the Polish Episcopate, like the bishops of other countries, issued a number of legal norms, adapting the provisions of the general law to the needs of local churches. An important place in the legislative activity of the Polish Episcopate Conference is taken up by the provisions concerning marriage and the family. After the end of the Second Vatican Council, the bishops issued several documents regarding the preparation for marriage and pastoral care of

families. Analyzing the documents of the Polish Episcopate, one can easily see that they refer to the documents of the Holy See in their content, taking into account the realities of the Church's life in Poland. With the passage of time, documents are becoming more and more extensive, moving more and more pastoral issues. The youngest document devoted to the pastoral care of families is the Pastoral Guidelines for the Exhortation of *Amoris laetitia*. Following the instructions of Pope Francis, Polish bishops point to the need to develop a new Directory for the Pastoral Care of Families for the Church in Poland in the future. On the basis of them it will be possible to prepare diocesan or metropolitan executive instructions and to establish service centers for marriage and family.

Key words: marriage and family; preparation for marriage; pastoral care of families; Apostolic exhortation *Amoris laetitia*; Directory of the Pastoral Care of Families; Pastoral guidelines of the Polish Bishops' Conference to the exhortation *Amoris laetitia*.

BIBLIOGRAFIA

- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.
- Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekry, deklaracje*, Poznań 2002, s. 236–258.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, AAS, 74(1982), s. 81–191.
- Franciszek, Posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, Kraków 2016.
- Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966–1993)*, oprac. C. Krawczyk, L. Adamowicz, Lublin 1994.
- Instrukcja Episkopatu Polski dla duszpasterzy dotycząca zawarcia małżeństwa konkordatowego (22 X 1998)*, „Biuletyn KAI, 1998, nr 3.
- Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, Warszawa 2003.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”*, <http://episkopat.pl> [12.06.2018].
- Borucki J., *Czynności prawno-duszpasterskie poprzedzające zawarcie małżeństwa sakramentalnego*, AtK, 148(2007), z. 1(587), s. 73–89.
- Borucki J., *Recepcja kościelnego prawa powszechnego w ustawodawstwie i działalności duszpasterskiej diecezji włocławskiej po Soborze Watykańskim II*, Włocławek 2012.
- Gręźlikowski J., *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin przejawem troski Kościoła o małżeństwo i rodzinę*, IusMatr, 11(17) 2006, s. 119–138.
- Krukowski J., *Recepcja doktryny Vaticanum II w prawie kanonicznym*, red. S. Tymosz, Lublin 2005, s. 41–60.
- Krukowski J., *Recepcja Soboru Watykańskiego II a struktury kościelne w Polsce*, w: *Kościół i prawo*, red. J. Krukowski, F. Lempa, t. 7, Lublin 1990, s. 169–181.

KS. JANUSZ JEŻEWSKI

**REALIZACJA ZASADY PRAWA DO OBRONY
PRZEZ ADWOKATA W KONTEKŚCIE REFORMY
KANONICZNEGO PROCESU MAŁŻEŃSKIEGO
DOKONANEJ PRZEZ PAPIEŻA FRANCISZKA**

Posynodalna adhortacja papieża Franciszka *Amoris laetitia* wskazuje na trudną sytuację osób rozwiedzionych i ponownie związanych w nowych związkach¹. Zadaniem kapłanów jest towarzyszenie tym osobom na drodze rozeznania swej sytuacji, zgodnie z nauczaniem Kościoła. Wytoczne pastoralne Konferencji Episkopatu Polski do wspomnianego dokumentu zachęcają wiernych do rozeznania swojej sytuacji na drodze procesu kanonicznego². Rzeczywistość pokazuje jednak, że strony nie posiadają odpowiedniej wiedzy kanonicznej, aby stwierdzić, czy mają szansę udowodnić w procesie ważność lub nieważność swojego małżeństwa.

Strona powodowa nie musi jednak robić tego samodzielnie, ale może skorzystać z instytucji adwokata kościelnego. Można więc stwierdzić, że funkcja adwokata w procesach kanonicznych, zwłaszcza małżeńskich, przeżywa swój renesans. Wprawdzie w motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* nie wprowadzono nowych postanowień, ustaleń dotyczących

KS. JANUSZ JEŻEWSKI – mgr lic., doktorant na Wydziale Prawa Procesowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, obrońca węzła małżeńskiego i audytor w Sądzie Biskupim w Kaliszu; zainteresowania: prawo kanoniczne małżeńskie, procesowe.

¹ AL, n. 296–301.

² „Mając na uwadze złożoność sytuacji duszpasterskiej wiernych związanych węzłem małżeńskim i nie mogących z tego powodu – pomimo ogromnego pragnienia – zawrzeć małżeństwa sakramentalnego z osobą, z którą pozostają w związku pozasakramentalnym, należałoby rozważyć w poszczególnych przypadkach możliwość wnikliwego rozeznania ich sytuacji. To rozeznanie powinno najpierw prowadzić do udzielenia na drodze kościelnego procesu sądowego odpowiedzi na pytanie, czy można stwierdzić nieważność pierwszego związku małżeńskiego”. – Konferencja Episkopatu Polski, *Wytoczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”*, <https://kosciol.wiara.pl/doc/4800428.Wytoczne-Pastoralne-do-Adhortacji-Amoris-laetitia/5> [19.09.2018].

adwokatów kościelnych, to jednak w świetle postanowień tego dokumentu pojawiają się kolejne wytyczne mające sprawić, aby posługa adwokata stała się jeszcze ważniejsza. Wynika to choćby z tego, że już pierwszo-instancyjne wyroki *pro nullitate* mogą być prawomocne i obowiązujące, a także z tego, że mogą być prowadzone szybkie procesy przed biskupem – *processus matrimonialis brevior coram episcopo*³.

1. Potrzeba udziału adwokata w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa

Po przeprowadzeniu reformy kanonicznego procesu małżeńskiego najczęściej prowadzonymi procesami małżeńskimi są tzw. procesy zwykłe o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Procesy skrócone przed biskupem w Polsce jeszcze należą do rzadkości. Niezależnie od tego, z jakim procesem będziemy mieli do czynienia, należy pamiętać, że zadaniem tak sędziego, jak i stron procesowych oraz ich adwokatów podczas procesu jest odtwarzanie i przypominanie faktów, a nie ich tworzenie⁴.

O znaczeniu i potrzebie udziału adwokata w procesach kościelnych pisze jeden z oficjałów polskich: „Nie do przecenienia jest rola adwokata w postępowaniu dowodowym”⁵. Zgodnie z kan. 1678 § 1 KPK adwokat ma prawo być obecny podczas przesłuchania stron oraz świadków. Co więcej, adwokat ma prawo za pośrednictwem sędziego formułować konkretne pytania zarówno dla stron, jak i dla świadków, a więc w pewnym sensie ukierunkowywać przesłuchanie na zagadnienia i fakty mogące stanowić dowód w procesie, który się toczy. Adwokat nie tylko przedstawia środki dowodowe, ale także ocenia zarzuty i argumenty przeciwnika w trakcie procesu oraz redaguje pisma procesowe kierowane do trybunału. Ponadto adwokat informuje stronę o przysługujących jej prawach oraz o ewentualnej potrzebie zgłaszania nowych świadków czy innych dowodów⁶. W literaturze kanonistycznej podkreśla się, że udział adwokata w sprawie o orzeczenie nieważności małżeństwa ma stanowić równowagę

³ Por. T. Rozkrut, *Rola adwokata w zreformowanym procesie małżeńskim*, <http://forum.stowarzyszeniekanonistow.pl/index.php/artykuly/biuletyn-nr-31/150-tomasz-rozkrut-rola-adwokata-w-zreformowanym-procesie-malzenskim> [22.08.2018].

⁴ Por. F.X. Wernz, P. Vidal, *Ius canonicum ad Codicis normam exactum*, t. 6: *De processibus*, Romae 1946, s. 206.

⁵ Zob. R. Sztuchmiller, *Potrzeba udziału adwokata w procesie o nieważność małżeństwa*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich”, 6(1994), nr 1, s. 28–38.

⁶ G. Leszczyński, *Urząd adwokata stałego w świetle instrukcji „Dignitas connubii”*, „IusMatr”, 11(2006), z. 1, s. 150.

dla obrońcy wężła małżeńskiego⁷. Obrońca wężła i adwokat stają na odmiennych pozycjach wyjściowych: jeden *pro vinculo*, drugi *pro nullitate*, ale obydwaj *salva semper veritate*⁸. Nie może być sytuacji, że pomiędzy nimi jest współzawodnictwo zmierzające do osiągnięcia własnego celu, jakim jest wygranie sprawy⁹.

2. Zadania adwokata według wskazań motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*

Reforma procesu małżeńskiego nie wprowadza nowości w kanonach 1481–1490 Kodeksu prawa kanonicznego. Nowo wprowadzony kan. 1677 §1 stanowi, jakie prawa mają obrońcy stron procesowych. Kanon ten zawiera uregulowanie, że adwokaci mają prawo do: obecności podczas przesłuchania stron, przesłuchania świadków, podczas badania biegłych oraz wglądu w akta sprawy na każdym etapie procesowym¹⁰. *Sussidio applicativo del motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus* z 2016 r. podkreśla, że norma kan. 1677 jest niezmienna¹¹ i podkreśla, jak bardzo ważna jest aktywność procesowa adwokatów oraz innych osób wymienionych w tym przepisie. Aktywność obrońców stron ma się przejawiać w stałej obecności w kanonicznym procesie małżeńskim, zaangażowaniu w toczące się postępowanie, a także możliwości zaproponowania nowych środków dowodowych, szczególnie wtedy, kiedy już zebrane nie są wystarczające¹². Adwokaci kościelni muszą pamiętać, że kanoniczny proces małżeński może być prowadzony, jeśli jest pewność, że „małżeństwo rozpadło się w sposób nieodwracalny tak, iż nie ma możliwości wznowienia wspólnego życia małżeńskiego”¹³. Kardynał P. Erdö podaje

⁷ Por. C. Gullo, *Procuradores y abogados (cann. 1483–1490)*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 4/1, Pamplona 2002, s. 1065.

⁸ Por. W. Góralski, *Rola i zadania adwokata w procesach kanonicznych w alokucjach papieża do Roty Rzymskiej (1939–2007)*, *PrKan*, 50(2007), nr 3–4, s. 111.

⁹ Por. J. Torre, *Processus matrimonialis*, Neapoli 1956, s. 127–171.

¹⁰ Zob. Franciszek, pap., *List apostolski motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus reformujący kanony Kodeksu prawa kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa (MIDI)*, Tarnów 2015, s. 21 (kan. 1677).

¹¹ Por. *Le norme circa i diritti del difensore del vincolo, del promotore di giustizia e degli avvocati non hanno subito modifiche*, w: Tribunale Apostolico della Rota Romana, *Sussidio applicativo del motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, Città del Vaticano 2016.

¹² Por. P. Skonieczny, *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus” papieża Franciszka*, Tarnów 2015, s. 104.

¹³ Rozkrut, *Rola adwokata w zreformowanym procesie małżeńskim*, p. 2.

przykład z Węgier, gdzie sądy kościelne wymagają, aby do pozwu została dołączona kopia cywilnego wyroku rozwodowego, która jest postrzegana jako dowód z dokumentu urzędowego, że małżeństwo stron rozpadło się definitywnie¹⁴. Praktyka przyjmowania sentencji rozwodowej wraz z uzasadnieniem jest przyjęta także od kilku lat w sądach biskupich w Polsce, między innymi w Sądzie Biskupim w Kaliszu¹⁵.

Dokument reformujący sprawę o orzeczenie nieważności małżeństwa kładzie nacisk na tzw. zasady przedprocesowe, czyli duszpasterskie, które odbywają się jeszcze przed wszczęciem procesu. Papież Franciszek temu zagadnieniu poświęca cztery artykuły:

„Art. 2 podkreśla, że badanie przedprocesowe ma zmierzać do zapoznania z daną sytuacją petenta/ki oraz być ukierunkowane na zbieranie materiału dowodowego, który będzie można wykorzystać w procesie zwykłym lub skróconym”¹⁶.

„Art. 3 wskazuje, kto jest kompetentny i odpowiedzialny za poprawne przeprowadzenie badania przedprocesowego. Franciszek w tym artykule podaje, że tymi osobami mogą być: proboszcz własny lub osoba, która przygotowywała strony do małżeństwa, duchowni, osoby konsekrowane lub świeccy zatwierdzeni przez biskupa”¹⁷.

„Art. 4 odnosi się do zbierania materiału dowodowego, który ma być przedstawiony przed właściwym trybunałem kościelnym. Ustawodawca stwierdza, że tym zadaniem mogą się zająć sami petenci lub zlecić je adwokatowi”¹⁸.

„Art. 5 postanawia, że badanie przedprocesowe zostaje zakończone, kiedy zostaną zebrane wszystkie informacje na temat małżeństwa stron. Jeśli wątpliwości są zasadne, należy sporządzić skargę powodową i przekazać ją do rozpatrzenia kompetentnemu trybunałowi”¹⁹.

Dokument reformujący proces małżeński nie tylko ma za zadanie skrócić czas oczekiwania i usprawnić prowadzenie procesu, ale także sprawić, aby faza przedprocesowa została należycie przygotowana. Dlatego

¹⁴ Por. tamże.

¹⁵ Zob. Sąd Biskupi w Kaliszu, Instrukcja redakcji skargi powodowej o orzeczenie nieważności małżeństwa w Sądzie Biskupim w Kaliszu, http://www.diecezja.kalisz.pl/images/sad_biskupi/pliki/Instrukcja.VI.2011.pdf [2.10.2018].

¹⁶ MIDI, s. 35.

¹⁷ Tamże, s. 36–37.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

papież w pierwszej linii powierza kwestie przygotowania stron osobom duchownym, takim jak: proboszcz, wikariusz, osoby życia konsekrowanego, a następnie osobom świeckim, czyli adwokatom, którzy posiadają wiedzę z zakresu prawa kanonicznego i mogą reprezentować strony jako adwokaci zatwierdzeni do ogółu spraw lub do konkretnej sprawy – *ad causam*.

3. Troska Kościoła o odpowiednie wykształcenie adwokatów kościelnych w kontekście reformy procesowej papieża Franciszka

Kongregacja Wychowania Katolickiego w odpowiedzi na wymogi zawarte w motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* oraz *Mitis et misericors Iesus*, na temat reformy procesów kanonicznych dotyczących spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa przygotowała obszerną instrukcję w celu zachęcenia do studiów prawa kanonicznego oraz ich kierunków²⁰. Instrukcja wskazuje na osoby, które są zaangażowane w sprawy sądownictwa, począwszy do biskupa, audytora, asesora, notariusza, adwokatów doradców wymienionych w art. 2–5 w kwestii adwokatów oraz adwokatów stałych. Instrukcja przypomina normę prawną zawartą w KPK kan. 1483 oraz normę zawartą w instrukcji procesowej *Dignitas connubii* art. 105, która stanowi, że adwokat powinien być katolikiem cieszącym się dobrą opinią i posiadającym tytuł *doctor in iure canonico, vel alioquin vere peritus*. Dokument kongregacji podkreśla, że nie wyklucza się uregulowania, które określa wpis na listę adwokatów w określonym trybunale. Natomiast dopuszczenie do obrony w konkretnym trybunale będzie wymagało tytułu akademickiego doktora lub licencjata w prawie kanonicznym. Kan. 1483 KPK określa bowiem jedynie minimum wymagane do pełnienia zadań adwokata²¹. W przypadku braku odpowiedniego stopnia akademickiego oficjał trybunału powinien dokładnie zweryfikować, czy adwokat jest w posiadaniu prawdziwej biegłości sądowej, którą normalnie zapewnia jedynie stopień akademicki²².

Kongregacja Wychowania Katolickiego w swojej instrukcji odnosi się także do etapu przedprocesowego zawartego w *ratio procedendi* dotyczącego osób, które są zaangażowane w sprawy sądowe, nazywając ich „doradcami

²⁰ Por. Kongregacja Edukacji Katolickiej, *Instrukcja. Studia prawa kanonicznego w świetle reformy procesu małżeńskiego*, <https://www.vaticannews.va/pl/watykan/news/2018-05/instrukcja-prawo-kanoniczne-malzenstwo-watykan.html>.

²¹ Por. Kongregacja Edukacji Katolickiej, *Instrukcja. Studia prawa kanonicznego*, p. 2.

²² Por. tamże, p. 2.

pierwszego, drugiego i trzeciego poziomu²³. Dokument ten zwraca uwagę na wskazanie, jakie znajduje się w artykule 5, aby przynajmniej w fazie końcowej takiego badania uczestniczył rzeczywisty ekspert w kanonicznym prawie małżeńskim, który będzie w stanie określić, czy są lub nie powody dla orzeczenia nieważności małżeństwa²⁴. Ekspert, jakim jest adwokat kościelny, został zakwalifikowany do doradców trzeciego poziomu²⁵.

Kolejnym zadaniem, jakie stawia Instrukcja, jest kształcenie doradców trzeciego poziomu. W art. 27 Kongregacja zobowiązuje wydziały prawa kanonicznego oraz instytucje im przyrównane do przygotowania konsultorów trzeciego poziomu – adwokatów, którzy będą pomagać w ostatniej fazie konsultacji i wniesieniu sprawy kompetentnemu trybunałowi²⁶. Wydziały i instytucje z nimi zrównane mogą nadawać adwokatom, którzy ze względu na lokalne sytuacje nie mogą uzyskać stopnia akademickiego, dyplom, który ma poświadczyc, że są *vere periti* – dobrze zorientowani w prawie małżeńskim oraz w prawie procesowym. Kongregacja zwraca uwagę, że sam dyplom nie upoważnia, aby umieścić takiego adwokata na liście adwokatów przy danym sądzie kościelnym²⁷. Prawo to jest zarezerwowane dla adwokatów, którzy posiadają stopień akademicki doktora prawa kanonicznego²⁸.

Instrukcja określa, jaki powinien być program studiów dla kandydatów trzeciego poziomu. Powinien on zawierać kurs poświęcony studium prawa małżeńskiego oraz procesowego Kodeksu prawa kanonicznego lub Kodeksu kanonów Kościołów wschodnich, do którego należy dołączyć studium materii pokrewnych. Program studiów jako minimum powinien objąć znajomość księgi I, księgi IV, część I, tyt. VII, oraz księgę VII KPK lub tyt. XVI, rozdz. VII, tyt. XIX–XXI, tyt. XXIV–XXVI i tyt. XXIX oraz XXX KKKW; ponadto wszystkie inne dokumenty dotyczące małżeństwa oraz procesów²⁹.

Adwokaci, którzy już mają stopień akademicki w prawie cywilnym, ale nie posiadają wykształcenia filozoficzno-teologicznego, powinni je uzupełnić. Program studiów powinien przewidzieć przynajmniej kurs

²³ Tamże.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. tamże, p. 4, art. 27.

²⁷ Por. tamże, art. 28 § 1.

²⁸ Por. tamże, art. 28 § 2.

²⁹ Por. tamże, art. 28 § 3–4.

eklezjologii oraz teologii sakramentalnej i małżeńskiej³⁰. Wydział może wprowadzić do porządku studiów inne kursy z cyklu licencjackiego prawa kanonicznego w celu zdobycia jak najbardziej kompletnego wykształcenia³¹. Kongregacja w swojej instrukcji wprowadza najnowsze metody nauczania. Zezwala, aby przynajmniej część kursu mogła dokonać się poprzez formę nauczania na odległość, tzw. e-learningu, bez konieczności fizycznej obecności w sali wykładowej³². Aby uzyskać dyplom doradcy trzeciego poziomu, należy przejść kształcenie przynajmniej przez jeden rok akademicki w pełnym wymiarze godzinowym³³. Instrukcja daje także możliwości jeszcze mocniejszego pogłębienia znajomości prawa procesowego dla doradców trzeciego poziomu poprzez zapisanie się i kontynuację studiów w cyklu licencjackim z uznaniem poszczególnych kredytów studiów kanonicznych wcześniej uzyskanych³⁴.

Kolejnym dokumentem troszczącym się o odpowiednie wykształcenie doradców wszystkich poziomów jest konstytucja apostolska papieża Franciszka *Veritatis gaudium* o uniwersytetach i wydziałach kościelnych. Ustawodawca w tej konstytucji stwierdza, że wydziały kościelne są otwarte dla wszystkich, którzy, posiadając wydane zgodnie z prawem zaświadczenie dotyczące postawy moralnej oraz uzyskanego uprzednio wykształcenia, kwalifikują się do wpisania ich na listę studentów wydziału³⁵.

Postawa moralna adwokata kościelnego jest uregulowana w odpowiedzi Sygnatury Apostolskiej z 12 lipca 1993 r. W jej świetle do funkcji adwokata nie można dopuszczać osób, które żyją w tzw. nieuregulowanym związku – wolny związek, konkubinaty, związek obowiązujący tylko w prawie świeckim; ta sama przyczyna upoważnia też do skreślenia z listy adwokatów³⁶.

W pierwszym cyklu studiów wymaga się, aby przyszli adwokaci kościelni uczęszczali na podstawowe zajęcia, takie jak: elementy filozofii: antropologia filozoficzna, metafizyka, etyka³⁷; oraz elementy teologii:

³⁰ Por. tamże, art. 28 § 5.

³¹ Por. tamże, art. 28 § 6.

³² Por. tamże, art. 28 § 7.

³³ Por. tamże, art. 28 § 8.

³⁴ Por. tamże, art. 28 § 9.

³⁵ Zob. VG, art. 31.

³⁶ Por. *Komentarz do instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, red. T. Rozkrut, Sandomierz 2007, s. 167.

³⁷ Zob. VG, art. 61 § 1.

wprowadzenie do Pisma Świętego; teologia fundamentalna: Objawienie Boże, jego przekaz i wiarygodność; teologia trynitarna; chrystologia; traktat o łasce; w szczególności sposób eklezjologia, teologia sakramentalna ogólna i szczegółowa, teologia moralna fundamentalna i szczegółowa³⁸. Studenci muszą wykazać się znajomością ogólnych instytucji prawa kanonicznego i języka łacińskiego³⁹.

W kolejnym cyklu studiów Kongregacja zaleca, aby wydziały prawa kanonicznego zapoznały studentów ze wszystkimi częściami Kodeksu prawa kanonicznego lub Kodeksu kanonów Kościołów wschodnich oraz innymi obowiązującymi przepisami⁴⁰. Program nauczania ma obejmować także dyscypliny powiązane, takie jak: teologia prawa kanonicznego; filozofia prawa; instytucje prawa rzymskiego; elementy prawa cywilnego; historia instytucji kanonicznych; historia źródeł prawa kanonicznego; relacje między Kościołem a społecznością świecką; kanoniczna praktyka administracyjna i sądowa⁴¹. Dla studentów wydziału prawa kanonicznego łacińskiego zalecono, aby zapoznali się oni z wprowadzeniem do Kodeksu kanonów Kościołów wschodnich oraz językiem łacińskim⁴². Tok studiów musi zawierać wykłady fakultatywne, ćwiczenia i seminaria określone przez każdy wydział⁴³.

Trzeci cykl studiów musi obejmować obowiązkowe wykłady z łaciny kanonicznej oraz wykłady fakultatywne lub ćwiczenia określone przez każdy wydział⁴⁴. Wspomniany dokument zezwala, aby osoby, które już posiadają stopień naukowy z zakresu prawa świeckiego, mogły być zwolnione z niektórych przedmiotów drugiego cyklu, takich jak prawo rzymskie i prawo cywilne, ale nie mogą być zwolnione z trzyletniego cyklu licencjackiego⁴⁵.

Słuszne wydaje się wymaganie od adwokatów kościelnych doktoratu lub licencjatu, aby prezentowali wysoki poziom wiedzy kanonistycznej, ale należy słusznie zauważyć, że tego w niektórych okolicznościach nie można bezwzględnie wymagać. Tam, gdzie warunki na to nie pozwalają, wystarczy, że osoby nie posiadające tytułu naukowego będą rzeczywistymi

³⁸ Por. tamże.

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Por. tamże.

⁴² Por. tamże.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Por. tamże, art. 62 § 2.

znawcami prawa kanonicznego. Z drugiej strony należy jednak pamiętać, że doktorzy prawa kanonicznego powinni mieć pierwszeństwo w powoływaniu do funkcji adwokata⁴⁶.

4. Prawo do obrony w kontekście zadań adwokata w zreformowanym procesie małżeńskim

Z kan. 1620 § 7 KPK wynika, iż nikomu nie wolno odmówić wzięcia adwokata, gdyż odmowa którejkolwiek stronie prawa do obrony powoduje nieusuwalną nieważność wyroku. Przypomniał o tym także Jan Paweł II w przemówieniu do Roty Rzymskiej z 26 I 1989 r.⁴⁷ Strona ma prawo do obrony na każdym etapie procesu⁴⁸. Zreformowany proces małżeński stawia przed adwokatami kościelnymi konkretne zadania:

1. Przedprocesowe, w których to adwokat po zebraniu potrzebnych informacji i zapoznaniu się z materiałem dowodowym przedstawionym przez petentów sporządza poprawnie zredagowaną skargę powodową, uwzględniając potrzebę złożenia odpowiednich załączników, np.: akt chrztu, akt zawarcia małżeństwa, sentencję rozwodową stron, która stwierdza, że nastąpił trwały rozpad małżeństwa i nie ma możliwości pojednania się stron. Bardzo ważnym zadaniem adwokata jest wybranie na podstawie zebranego materiału dowodowego, jakiego rodzaju proces będzie przeprowadzony⁴⁹. Aby adwokat mógł w sposób profesjonalny wykonać swoje zadania procesowe, musi być odpowiednio wykształcony. Kongregacja Wychowania Katolickiego wymaga, aby adwokaci, którzy nie posiadają stopnia naukowego, otrzymali dyplom – *vere peritus* – dobrze zorientowanego w prawie kanonicznym, po odpowiednim rocznym przygotowaniu⁵⁰. Papież Franciszek w swojej adhortacji zaleca, aby adwokaci kościelni pogłębiali swoją wiedzę na studiach prawniczych, uzyskując licencjat z prawa kanonicznego⁵¹.

⁴⁶ Por. R. Sztymmler, *Odnowienie funkcji adwokata przy sądach kościelnych*, „Białostockie Studia Prawnicze”, 8(2011), s. 52, https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/5893/1/BSP_8_2010_R_Sztymmler_Odnowienie_funkcji_adwokata_przy_sadach_koscielnych.pdf [9.10.2018].

⁴⁷ Zob. Jan Paweł II, *Allocutio summi pontificis ad praelatos et auditores Tribunalis Apostolici Rotae Romanae* (26 I 1989), http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/january/documents/hf_jp-ii_spe_19890126_roman-rot.html [10.10.2018].

⁴⁸ Por. S. Gherro, *Il diritto alla difesa nei processi matrimoniali canonici*, w: *Li diritto alla difesa nell'ordinamento canonico. Atti del XIX Congresso Canonistico*, Gallipoli 1987, s. 1–16.

⁴⁹ Zob. MIDI, art. 5.

⁵⁰ Zob. Kongregacja Edukacji Katolickiej, *Instrukcja. Studia prawa kanonicznego*, art. 27.

⁵¹ Zob. VG, art. 31.

2. Procesowe – czynny udział adwokata w procesie zwykłym daje mu prawo do bycia obecnym podczas przesłuchań stron, świadków i biegłych. Stronom i świadkom może zadawać pytania za pośrednictwem sędziego. Podczas całego procesu może zapoznawać się z dowodami przedkładanymi przez strony oraz przeglądać akta sądowe, także przed ich publikacją⁵². W czasie publikacji ma prawo żądać i otrzymywać potrzebne odpisy z akt sprawy⁵³.

3. Złożenie apelacji lub ewentualnej skargi o nieważność wyroku. Apelacja ciągle pozostaje podstawową zasadą procesu małżeńskiego i jest przede wszystkim realizacją przysługującego stronom prawa do obrony⁵⁴. Nie ma zatem, w świetle założeń reformy procesowej papieża Franciszka, apelacji z urzędu, pozostaje natomiast apelacja na życzenie stron lub adwokata, który reprezentuje strony lub obrońcy węzła małżeńskiego, a także promotora sprawiedliwości, jeśli występuje on w procesie. Apelacja ta może dotyczyć zarówno wyroków *pro nullitate*, jak i wyroków *pro validate*⁵⁵.

4. Proces skrócony, zwany też procesem przed biskupem, może być prowadzony po spełnieniu w ocenie wikariusza sądowego dwóch podstawowych warunków: żądanie zostało zgłoszone przez oboje małżonków lub przez jednego z nich za zgodą drugiego; przytaczane są okoliczności dotyczące faktów lub osób poparte zeznaniami lub dokumentami, które nie wymagają przeprowadzenia dokładniejszego badania albo dochodzenia oraz w sposób oczywisty wskazują na nieważność⁵⁶. Proces skrócony może być prowadzony jedynie w sytuacjach oczywistych i o tym zawsze powinien pamiętać adwokat kościelny, zanim zaproponuje proces *coram episcopo*⁵⁷. W kompetencjach adwokata pozostaje ewentualny rekurs w przedmiocie zmiany formy procesu po decyzji wikariusza sądowego. Przedmiotem ewentualnego rekursu może być także zmiana zaproponowanej formuły wątpliwości przez oficjała⁵⁸. Niektórzy kanoniści, jak P. Mo-

⁵² Por. KPK, kan. 1559, 1678 § 1 n. 2; *Komentarz do instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, art. 159 § 1.

⁵³ Por. KPK, kan. 1598 § 1.

⁵⁴ Por. G. Leszczyński, *Reforma procesu małżeńskiego w świetle motu proprio Ojca świętego Franciszka „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 26(2017), nr 4, s. 143.

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Por. MIDI, art. 5, kan. 1683.

⁵⁷ Por. Leszczyński, *Reforma procesu małżeńskiego*, s. 143.

⁵⁸ Por. Rozkrut, *Rola adwokata w zreformowanym procesie małżeńskim*, p. 3.

neta, sugerują, aby biskup diecezjalny spotkał się także w ramach swojej konsultacji nie tylko z instruktorem i asesorem, ale także z adwokatem, który śledzi oraz merytorycznie kontroluje powierzoną mu sprawę już od jej początku⁵⁹. Do uprawnień adwokata należy poinformowanie strony, że nie później niż na trzy dni przed sesją dowodową można jeszcze dołączyć propozycje kwestii niezłączonych wcześniej do skargi powodowej, aby na tę okoliczność przesłuchać strony lub świadków⁶⁰. Artykuł 18 §1 zasad proceduralnych *Mitis Iudex Dominus Iesus* pozwala na obecność adwokata podczas przesłuchania drugiej strony oraz świadków⁶¹. Adwokat powinien też zatroszczyć się, aby zeznania stron i świadków były właściwie sformułowane i spisane przez notariusza⁶². Adwokat powinien też poinformować stronę, że notyfikacja wyroku powinna odbyć się w ciągu miesiąca od dnia wydania wyroku⁶³.

* * *

Wprowadzona przez papieża Franciszka reforma procesowa w swoich założeniach ma na względzie przede wszystkim zbawienie dusz. Ta fundamentalna i najważniejsza zasada kościelnego prawa znajduje realizację w konkretnych przepisach zreformowanego procesu, w którym wierny i jego dobro zdają się być wartościami nadrzędnymi. Reforma papieża Franciszka ma za zadanie uprościć procedury i ułatwić kontakt wiernych z trybunałami, a w konsekwencji rozwiać te wątpliwości sumienia, które utrudniają życie wielu wiernym⁶⁴. Rola adwokata i prawo do obrony strony przez adwokata w procesie małżeńskim zmienia się, ewoluuje tak, jak zmienia się sam proces kanoniczny, którego uczestnicy wymagają odpowiedniej formalnej, jak i merytorycznej pomocy lub wsparcia. Reforma procesowa papieża Franciszka stawia na wysoki poziom wykształcenia adwokatów, udokumentowany przez dyplom lub przez konkretny stopień naukowy. Nowy proces małżeński zawarty w *Mitis Iudex Dominus*

⁵⁹ Por. P. Moneta, *Il ruolo dell'avvocato nel nuovo ordinamento processuale*, w: *La riforma del processo matrimoniale ad un anno dal motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, red. L. Mosso, C. Fusco, Roma 2017, s. 153–171; Rozkrut, *Rola adwokata w zreformowanym procesie małżeńskim*.

⁶⁰ Por. MIDI, art. 17.

⁶¹ Por. tamże, art. 18 §1

⁶² Por. tamże, art. 18 §2

⁶³ Por. tamże, art. 20.

⁶⁴ Por. Leszczyński, *Reforma procesu małżeńskiego*, s. 146.

Iesus pozostawia w mocy uprawnienia adwokatów wynikające z KPK oraz *Dignitas connubii* w „procesie zwykłym”, natomiast w „procesie biskupim” wymaga wysokich kompetencji merytorycznych od wszystkich pracowników sądownictwa kościelnego, ale także nowej mentalności, jak również i nowego ogólnego spojrzenia, w tym także na rolę adwokata, a w szczególności na aktywność jego posługi.

STRESZCZENIE

Posynodalna adhortacja *Amoris laetitia* papieża Franciszka wskazuje na trudną sytuację osób rozwiedzionych i ponownie związanych w nowych związkach. Wytoczne pastoralne Konferencji Episkopatu Polski do wspomnianego dokumentu zachęcają osoby będące w takim stanie do rozeznania swojej sytuacji na drodze procesu kanonicznego. Rzeczywistość pokazuje, że strony nie posiadają odpowiedniej wiedzy kanonicznej, aby stwierdzić, czy mają szansę udowodnić ważność lub nieważność swojego małżeństwa. Jednak strona powodowa nie musi robić tego samodzielnie, ale może skorzystać z instytucji adwokata kościelnego, bowiem Kościół katolicki nie tylko pozwala na udział w procesie kanonicznym adwokatów, lecz nawet zachęca do tego, aby strony korzystały z ich pomocy.

Reforma procesowa papieża Franciszka stawia na wysoki poziom wykształcenia adwokatów kościelnych, udokumentowany dyplomem lub przez konkretny stopień naukowy. Nowy proces małżeński zawarty w *Mitis Iudex Dominus Iesus* pozostawia w mocy uprawnienia adwokatów wynikające z KPK oraz *Dignitas connubii* w „procesie zwykłym”, natomiast w „procesie biskupim” wymaga wysokich kompetencji merytorycznych od wszystkich pracowników sądownictwa kościelnego, ale także nowej mentalności, jak również i nowego ogólnego spojrzenia, w tym także na rolę adwokata, a w szczególności na aktywność jego posługi. Posługa adwokata kościelnego cały czas ewaluje, dynamizuje się, tak jak zmienia się sam proces małżeński, którego uczestnicy wymagają odpowiedniej tak formalnej, jak i merytorycznej pomocy lub wsparcia czy prawa do obrony.

Słowa kluczowe: adwokat kościelny, prawo kanoniczne, proces skrócony, proces małżeński, reforma procesowa.

SUMMARY

The Post-Synodal exhortation *Amoris laetitia* of Pope Francis indicates a difficult situation of divorced and those who live in a new relationship. The pastoral guidelines Polish Episcopate Conference, which concern the document mentioned above, encourage such couples to discern their situation through canonical process. Reality shows that parties in litigation do not have a proper canonical knowledge to verify their opportunities to establish validity of marriage or marriage annulment. The claimant do not have to do that alone but it is possible to benefit an ecclesias-

tical advocate. The Catholic Church not only allows to have recourse to lawyers, but it also encourages to benefit their help. The reform process of Pope Francis emphasizes the ecclesiastical advocates' high level of education documented with a diploma or a specific academic degree. The new matrimonial process, contained in *Mitis Iudex Dominus Iesus*, maintains the validity of advocates authorisations resulting from KPK and *Dignitas connubii* in 'ordinary process' whereas in 'bishops process' it requires high substantive competency of all ecclesiastical court staff, insisting on a particular role of ecclesiastical advocate and dynamism of his ministry. The ministry of ecclesiastical advocate is still evolving and dynamising like a matrimonial process itself which participants need adequate and substantive help, support or rights of defence.

Key words: ecclesiastical advocate, canonical process, briefer process, matrimonial process, reform process.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, *Allocutio summi pontificis ad praelatos et auditores Tribunalis Apostolici Rotae Romanae* (26 I 1989), http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1989/january/documents/hf_jp-ii_spe_19890126_roman-rot.html [10.10.2018].
- Franciszek, pap., *List apostolski motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus” reformujący kanony Kodeksu prawa kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa* (15 VIII 2015), Tarnów 2015.
- Franciszek, pap., *Posynodalna adhortacja apostolska „Amoris laetitia” [...] o miłości i rodzinie* (19 III 2016), Kraków 2016.
- Franciszek, pap., *Konstytucja apostolska „Veritatis gaudium”. O uniwersytetach i wydziałach kościelnych* (8 XII 2017), http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papafrancesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html [11.09.2018].
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1984.
- Kongregacja Edukacji Katolickiej, *Instrukcja. Studia prawa kanonicznego w świetle reformy procesu małżeńskiego* (29 IV 2018), <https://www.vaticannews.va/pl/watykan/news/2018-05/instrukcja-prawo-kanoniczne-malzenstwo-watykan.html> [11.09.2018].
- Tribunale Apostolico della Rota Romana, *Sussidio applicativo del motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, Città del Vaticano 2016.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne pastoralne do adhortacji „Amoris laetitia”* (8 VI 2018), <https://kosciol.wiara.pl/doc/4800428.Wytyczne-Pastoralne-do-Adhortacji-Amoris-laetitia/5> [19.09.2018].
- Sąd Biskupi w Kaliszu, *Instrukcja redakcji skargi powodowej o orzeczenie nieważności małżeństwa w Sądzie Biskupim w Kaliszu*, http://www.diecezja.kalisz.pl/images/sad_biskupi/pliki/Instrukcja.VI.2011.pdf [31.08.2018].

- Gherro S., *Il diritto alla difesa nei processi matrimoniali canonici*, w: *Li diritto alla difesa nell'ordinamento canonico. Atti del XIX Congresso Canonistico*, Vaticana 1988, s. 1–16.
- Góralski W., *Rola i zadania adwokata w procesach kanonicznych w alokucjach papieża do Roty Rzymskiej (1939–2007)*, PrKan, 50(2007), z. 3–4, s. 109–116.
- Gullo C., *Procuradores y abogados (cann. 1483–1490)*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 4/1, Pamplona 2002.
- Komentarz do instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, red. T. Rozkrut, Sandomierz 2007.
- Leszczyński G., *Reforma procesu małżeńskiego w świetle motu proprio Ojca świętego Franciszka „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 26(2017), nr 4, s. 137–145.
- Leszczyński G., *Urząd adwokata stałego w świetle instrukcji „Dignitas connubii”*, IusMatr, 11(2006), z. 1, s. 139–153.
- Moneta P., *Il ruolo dell'avvocato nel nuovo ordinamento processuale*, w: *La riforma del processo matrimoniale ad un anno dal Motu Proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus”*, red. L. Mosso, C. Fusco, Roma 2017, s. 153–171.
- Rozkrut T., *Rola adwokata w zreformowanym procesie małżeńskim*, <http://forum.stowarzyszeniekanonistow.pl/index.php/artykuly/biuletyn-nr-31/150-tomasz-rozkrut-rola-adwokata-w-zreformowanym-procesie-malzenskim> [22.08.2018].
- Skonieczny P., *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus” papieża Franciszka*, Tarnów 2015.
- Sztychmiller R., *Odnowienie funkcji adwokata przy sądach kościelnych*, „Białostockie Studia Prawnicze”, 8(2011), s. 44–58, https://repozytorium.uwb.edu.pl/jspui/bitstream/11320/5893/1/BSP_8_2010_R_Sztychmiller_Odnowienie_funkcji_adwokata_przy_sadach_koscielnych.pdf [9.10.2018].
- Sztychmiller R., *Potrzeba udziału adwokata w procesie o nieważność małżeństwa*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich”, 6(1994), nr 1, s. 28–38.
- Torre J., *Processus matrimonialis*, Neapoli 1956.
- Wernz F.X., Vidal P., *Ius canonicum ad Codicis normam exactum*, t. 6: *De processibus*, Romae 1946.

KS. RYSZARD SZTYCHMILER

POTRZEBA NORM KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI DOTYCZĄCYCH ADWOKATÓW KOŚCIELNYCH

W wielu krajach, np. we Włoszech, adwokaci kościelni działają w szerszym zakresie niż w Polsce, mają też zapewnione godziwe warunki pracy. W Polsce funkcja adwokata odradza się szczególnie po ogłoszeniu nowego KPK w 1983 r., jednak nie bez problemów. Po dziesięcioleciach nieufności do adwokatów, od 1983 roku coraz znacznie odbudowuje się zaufanie do nich. Szybciej następuje to na płaszczyźnie prawodawstwa niż na płaszczyźnie rzeczywistej współpracy sądów z adwokatami. Wydaje się, że większa jest gotowość takiej współpracy ze strony adwokatów niż ze strony oficjałów i sędziów. Świadczyć o tym może blokada ogłoszenia w Polsce ogólnokrajowych norm czy wytycznych dotyczących mianowania, zatwierdzania i warunków pracy adwokatów.

Aby pomóc w przezwyciężaniu tych trudności, aby wykazać potrzebę ogłoszenia norm Konferencji Episkopatu Polski dotyczących adwokatów kościelnych, warto choćby częściowo omówić i przeanalizować ważne kwestie związane z posługą adwokatów. Najpierw zaprezentować należy rodzaje adwokatów, ich powoływanie i zadania. Należy przy tym wyróż-

KS. JULIUSZ RYSZARD SZTYCHMILER – prof. dr hab., do IX 2018 profesor zwyczajny na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Nadal adwokat przy Sądzie Metropolitalnym Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, przewodniczący Korpusu Adwokatów Kościelnych w Polsce. Specjalista w zakresie kanonicznego prawa małżeńskiego oraz kanonicznego prawa procesowego. Promotor ponad 170 prac magisterskich, ponad 20 prac licencjackich i podyplomowych, promotor pięciu rozpraw doktorskich, recenzent 12 rozpraw doktorskich, recenzent w siedmiu przewodach habilitacyjnych i ośmiu profesorskich. Kierował czterema grantami badawczymi, w tym trzema KBN. Jest autorem pięciu monografii oraz ponad 300 artykułów naukowych opublikowanych w czasopiśmie krajowych i zagranicznych. Wygłaszał referaty na wielu krajowych i międzynarodowych sympozjach naukowych (m.in. w Monachium, Lugano, Paryżu, Rzymie, Zurichu, Berlinie).

nić obowiązki stale ciężące na adwokacie oraz zadania i uprawnienia adwokata na różnych etapach porad i procesu. Ważny jest także problem łączenia funkcji adwokata z innymi funkcjami i urzędami, kwestia dostępności adwokatów kościelnych w Polsce, a także problem wynagradzania adwokatów kościelnych. Po wyjaśnieniu tych przepisów łatwiej można będzie ocenić powstanie i działalność Korpusu Adwokatów Kościelnych w Polsce, a także starania o wydanie i ogłoszenie norm KEP dotyczących adwokatów kościelnych.

1. Kategorie adwokatów kościelnych

W pierwszej połowie XX wieku Ignacy Grabowski wyróżnił następujące rodzaje adwokatów: zwyczajni (znajdujący się na liście adwokatów i powagą władzy publicznej upoważnieni do pracy w sądach) i nadzwyczajni (nie umieszczeni na listach, ale świadczący stronom pomoc), a także adwokaci *voluntarii* (świadczący stronom pomoc na prośbę samych stron) i *necessarii* (świadczący pomoc z mocy ustawy lub na zlecenie sędziego). Wymieniał on ponadto adwokatów publicznych (świadczących pomoc w sprawach natury publicznej) oraz prywatnych (uczestniczących w procesach prywatnych osób)¹. W obowiązującym KPK wyróżnia się adwokatów stałych (sądowych) i zwyczajnych (prywatnych)². W dokumentach papieskich wyróżnia się ponadto adwokatów Roty Rzymskiej i adwokatów Kurii Rzymskiej³.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. wprowadza do kanonicznego prawa procesowego instytucję obrońcy stałego⁴. Urząd ten nie jest zupełną nowością, ponieważ już wcześniej przy niektórych trybunałach kościelnych istniał urząd adwokata publicznego⁵. Zaś instrukcja *Dignitas connubii* zachęca do mianowania adwokatów stałych opłacanych przez

¹ I. Grabowski, *Adwokatura w ustawodawstwie kościelnym*, AtK, 33(1934), s. 251–252; P.M. da Casola, *Compendio di Diritto Canonico*, Taurini 1967, s. 1026–1027.

² KPK, kan. 1481–1483 i 1490.

³ Jan Paweł II, *Motu proprio „Iusti Iudicis”*. «*De munere patronorum et advocatorum exercitio apud romanae curiae dicasteria*», 28.06.1988, AAS, 80(1988), s. 1258–1261.

⁴ KPK 1983, kan. 1490; Z. Grocholewski, *Zmiany w kanonicznym prawie procesowym*, „Kościół i Prawo”, 7(1990), s. 105; S. Olivares, *Avvocato (Advocatus)*, w: *Nuovo dizionario di diritto canonico*, a cura di C. Corral, V. De Paolis, G. Ghirlanda, Milano 1993, s. 78; M.F. Pompedda, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Milano 1995, s. 59; K. Lüdicke, *Prozeßrecht*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, red. K. Lüdicke, Essen 1988–2017, ad 1490/1–5.

⁵ Tak było np. w Wiedniu, Stanach Zjednoczonych Ameryki, Kanadzie, we Włoszech (Benevento, Genua, Padwa, Perugia, Piemont); zob. I. Gordon, *Nowy proces nieważności małżeństwa. Postępowanie, komentarze*, tłum. J. Walicki, Częstochowa 1984, s. 12.

trybunał⁶. Przepisy o adwokatach stałych (zwanych też urzędowymi czy kurialnymi) ucieleśniają pasterskie zainteresowanie Kościoła, by wszystkim szukającym sprawiedliwości, w sposób szczególnie najuboższym, zapewnić fachową pomoc w poszukiwaniu prawdy obiektywnej, by pomóc im zorientować się w swoich prawach, m.in. co do możliwości wniesienia sprawy o nieważność małżeństwa⁷. Wybór adwokata prywatnego może być niemożliwy z racji braku takiego adwokata na danym terenie lub trudną sytuację materialną strony procesowej. Dlatego tak prawodawca kodeksowy⁸, jak i przepis zawarty w instrukcji procesowej *Dignitas connubii*⁹, nakładają na biskupa powinność ustanowienia adwokatów stałych¹⁰, czy – jak nazywa ich Kodeks – obrońców stałych, którzy pełniliby zadania adwokata lub pełnomocnika¹¹. *Stabiles advocati* nie wykonują wolnego zawodu, ale będąc członkami trybunału kościelnego, otrzymują wynagrodzenie od trybunału¹².

⁶ Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, *Dignitas Connubii. Istruzione da osservarsi nei tribunali diocesani e interdiocesani nella trattazione delle cause di nullità del matrimonio* (DC), Città del Vaticano 2005, art. 113; polskie tłum. w: *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, Sandomierz 2007.

⁷ J. Llobell, *Il patrocinio forense e la “concezione istituzionale” del processo canonico*, w: *Il processo matrimoniale canonico*, red. P.A. Bonnet, C. Gullo, ed. 2, Città del Vaticano 1994, s. 451–463; Z. Grocholewski, *Iustitia ecclesiastica et veritas*, „Periodica”, 84(1995), s. 7–30; R. Sobański, *Udział adwokata w procesie o nieważność małżeństwa*, *IusMatr*, 2(8)(1997), s. 132. Także L.G. Wrenn, *Procurators for litigation and advocates*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, ed. J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green, New Jersey 2000, s. 1649; A.G. Miziński, *Adwokat gwarantem prawa do obrony w procesie kanonicznym*, w: *Urzędy sądowe – władza i służba. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Grodzku nad Dunajcem w dniach 11–12 października 2004 roku*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2005, s. 60.

⁸ KPK 1983, kan. 1490.

⁹ DC, art. 113.

¹⁰ M. Feldmann, *Ständige Parteibeistände im ordentlichen Ehenichtigkeitsverfahren*, „De Processibus Matrimonialibus”, 5(1998), s. 107–153; J. Gręźlikowski, *Czy w Kościele są rozwody? Informator dla wnoszących sprawę o nieważność małżeństwa*, Włocławek 2004, s. 162; tenże, *Co po rozwodzie? Duszpasterze i wierni świeccy wobec małżeństw niesakramentalnych i kanonicznego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Częstochowa 2005, s. 279–280; J.I. Arrieta, *Integrazioni e determinazioni apportate dall’istruzione “Dignitas Connubii” ai canoni del Codice di Diritto Canonico*, w: *L’istruzione Dignitas connubii nella dinamica delle cause matrimoniali*, red. J.I. Arrieta, Venezia 2006, s. 138–139.

¹¹ W. Góralski, *Rola adwokata w kościelnych procesach małżeńskich w świetle KPK z 1983 roku oraz Instrukcji „Dignitas connubii”*, w: tenże, *Studia nad małżeństwem i rodziną*, warszawa 2007, s. 539–554.

¹² Archiwum Korpusu Adwokatów Kościelnych w Polsce (ArKAK), Normy Konferencji Episkopatu Polski dotyczące aprobowania adwokatów kościelnych oraz ich współpracy ze stronami i sądami kościelnymi (projekt), 3 c. O tym piszą m.in.: T. Rozkrut, *Adwokat*

Ograniczenie prawa strony procesowej do korzystania tylko z pomocy sądowej obrońcy stałego, jako jedyne go adwokata przy trybunale, może doprowadzić do wypaczenia samego procesu kanonicznego, na co zwraca uwagę, w odniesieniu do sądownictwa kościelnego w Polsce, Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej¹³. Urząd adwokata stałego jak i prywatnego może pełnić jedynie katolik¹⁴, który pozostaje we wspólnocie Kościoła oraz spełnia inne warunki określone w Kodeksie Prawa Kanonicznego¹⁵.

Adwokaci prywatni, czyli z wolnego wyboru strony, zwani też kontraktowymi, to adwokaci pracujący na podstawie prywatnej umowy ze stroną procesu, ale spełniający te same wymagania, jakie stawiane są adwokatom stałym (kan. 1483), w tym także zatwierdzeni przez biskupa diecezjalnego przy danym trybunale. Elementem zasadniczo różnicującym wymienione dwie grupy adwokatów jest źródło ich wynagrodzenia za pracę. Adwokaci prywatni wynagrodzenie otrzymują od stron, a na jego wysokość wpływ ma biskup moderator sądu¹⁶. Są oni mniej zależni od sądu w tym, co odnosi się do czasu i organizacji ich pracy. W wielu krajach urząd kontraktowych adwokatów kościelnych ma ugruntowaną i godną pochwałą tradycję¹⁷.

Zgodnie ze starodawną tradycją specjalną grupę adwokatów tworzą adwokaci Kurii Rzymskiej oraz adwokaci Roty Rzymskiej¹⁸. Adwokatów rotalnych mianuje kardynał sekretarz stanu Stolicy Apostolskiej¹⁹ na okres pięciu lat, po wysłuchaniu opinii specjalnej komisji²⁰. Adwokaci

i pełnomocnik procesowy w procesie kościelnym, „Polonia Sacra”, 4(2000), nr 7/51, s. 279; Miziński, *Adwokat gwarantem prawa do obrony*, s. 60.

¹³ *Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal*, *Litterae*, 29.03.2004, Prot. N. 4614/2004 (w Archiwum Sądu Biskupiego Płockiego); Miziński, *Adwokat gwarantem prawa do obrony*, s. 61.

¹⁴ P. Moneta, *L'avvocato nel processo matrimoniale*, w: *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabbatani*, ed. Z. Grocholewski, V. Carcel Orti, Città del Vaticano 1984, s. 330; G. Leszczyński, *Urząd adwokata stałego w świetle Instrukcji Dignitas connubii*, *IusMatr*, 11(17)(2006), s. 143–145.

¹⁵ KPK, kan. 1483; Miziński, *Adwokat gwarantem prawa do obrony*, s. 48.

¹⁶ R. Sztuchmiller, *Adwokat w procesie o nieważność małżeństwa*, w: *Proces małżeński w świetle Dignitas connubii – pierwsze doświadczenia. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródzku nad Dunajcem w dniach 11–12 czerwca 2007 roku*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2008, s. 115.

¹⁷ Moneta, *L'avvocato nel processo matrimoniale*, s. 330; J.L. Acebal Lujan, *Abo-gados, procuradores y patronos ante los tribunales eclesiasticos españoles*, „Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro”, 10(1992), s. 570–576.

¹⁸ Jan Paweł II, *Motu proprio „Iusti Iudicis”*, s. 1258–1261.

¹⁹ Obecnie kard. Pietro Parolin, który urząd objął 18 XI 2013 r.

²⁰ Jan Paweł II, *Constitutio apostolica de Romana Curia “Pastor Bonus”* (PB) 28.06.1988, AAS, 80(1988), s. 841–912, art. 184; R. Coppola, *Gli Avvocati, artt. 183–185*, w: *Commento*

rotalni mogą działać w całym Kościele, chyba że biskup w poszczególnym przypadku i dla ważnej przyczyny zabroni im działalności²¹.

2. Zadania adwokatów

Zadaniem adwokata jest jego współpraca ze stroną procesową i z sądem w celu skompletowania godziwych argumentów za ważnością lub nieważnością danego małżeństwa, czyli ustalenia prawdy o danym małżeństwie. Wśród szczegółowych zadań adwokata²² wyróżnić można takie, które stale ciążyą na nim, oraz takie, które powinien on wypełniać doraźnie w różnych stadiach procesu.

2.1. Obowiązki stale ciążyące na adwokacie

W całym okresie udzielanej przez adwokata pomocy prawnej ciąży na nim obowiązki określone w prawie, a szczególnie:

1) Uczciwe udzielanie pomocy prawnej i działanie w interesie strony (kan. 1489 KPK). Adwokat powinien działać zgodnie z prawem i w interesie strony, którą reprezentuje, choć nie za wszelką cenę. Nie może działać przeciwko interesowi tej strony (art. 104 DC). Powinien być stale szermierzem prawdy i sprawiedliwości. Powinien podejmować wszelkie godziwe działania w celu prawnej obrony stanowiska reprezentowanej strony procesowej.

2) Dążenie do ukazania prawdy obiektywnej. Celem procesów o nieważność małżeństwa jest ustalenie prawdy obiektywnej, która musi być – jak podkreślał Jan Paweł II – „fundamentem, matką i prawem sprawiedliwości”²³. Strona, wnioskuje o ustalenie ważności małżeństwa, wnosi tym samym o ustalenie prawdy dotyczącej faktu eklezjal-

alla Pastor Bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2003, s. 259–263.

²¹ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, Olsztyn 1990, s. 227; P.V. Pinto, *I processi nel Codice di diritto canonico. Commento sistematico al Lib. VII*, Città del Vaticano 1993, s. 202; J. Borucki, *Pełnomocnicy procesowi i adwokaci w świetle kodeksów prawa kanonicznego i instrukcji „Dignitas connubii”*, StWł, 10(2007), s. 295.

²² Zadania adwokatów dokładniej opisane zostały w: J. Krzywkowska, R. Sztuchmiller, *Adwokat w sprawach o nieważność małżeństwa. Rozwiązania ustawodawcze i ich stosowanie w sądach kościelnych (1983–2018)*, Olsztyn 2018, s. 94–129.

²³ Jan Paweł II, *Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej*, 28.01.1994, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 5, Kraków 2007, s. 694–697. Na ten temat także: Z. Grocholewski, *Zmiany w kanonicznym prawie procesowym*, „Kościół i Prawo”, 7(1990), s. 91; T. Rozkrut, *Jan Paweł II do Roty Rzymskiej (1917–2003)*, Tarnów 2003, s. 75.

nego²⁴. Prawda obiektywna jest istotą stwierdzenia faktów prawnych. Jest to rozpoznanie faktycznego stanu rzeczy²⁵.

Do poszukiwania prawdy zobowiązany jest nie tylko sędzia²⁶, ale także każdy uczestnik procesu²⁷. Dlatego zadaniem wszystkich osób zaangażowanych w kanoniczny proces o nieważność małżeństwa jest działanie na rzecz *rei veritate*. Zawodowym obowiązkiem adwokatów jest poszukiwanie prawdy, nie zaś gra prawdą²⁸. Adwokat musi być świadomy swego obowiązku ochrony godności sakramentalnego małżeństwa²⁹. Prawo do obrony ma służyć wyświetleniu prawdy³⁰. Cały proces sądowy zmierza do ustalenia prawdy obiektywnej³¹, dlatego nie może być środkiem dowodowym to, co nie jest w stanie jej ukazać lub do niej przybliżyć³². Poszukiwanie prawdy obiektywnej domaga się zawsze respektowania norm kanonicznych³³. Wszystkie działania adwokata na różnych etapach procesu mają zmierzać do ułatwienia zbawienia tych osób, które zwracają się do trybunałów³⁴. Dlatego żąda się od nich odpowiedzialności i przestrzegania norm moralnych³⁵. Aby

²⁴ W. Góralski, *Natura procesów o nieważność małżeństwa oraz zadania trybunału w ich prowadzeniu. Papież Jan Paweł II do Roty Rzymskiej 22 I 1996 r.*, Ius Matr, 2(8)(1997), s. 88–91; tenże, *Rola adwokata w kościelnych procesach małżeńskich*, s. 552.

²⁵ A. Dzięga, *Zasada poszukiwania prawdy obiektywnej w procesie kanonicznym*, w: *Kościelne prawo procesowe. Prawo rodzinne. Materiały i studia*, t. 4, red. A. Dzięga, M. Greszata, P. Telusiewicz, Lublin 2007, s. 174.

²⁶ KPK 1983, kan. 1452, 1608; *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II (KKKW)*, Lublin 2002, kan. 1110, 1291; Jan Paweł II, *Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej*, 29.01.2004, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 5, s. 739–742.

²⁷ S. Pikus, *Niezawisłość sędziego kościelnego*, Lublin – Sandomierz 2009, s. 181.

²⁸ W. Góralski, *Rola i zadania adwokata w procesach kanonicznych w alokucjach papieża do Roty Rzymskiej (1939–2007)*, PrKan, 50(2007), nr 3–4, s. 113.

²⁹ C. Gullo, *L'assetto della professione forense canonica*, w: *Il diritto di difesa nel processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 2006, s. 118.

³⁰ R. Sobański, *Uwagi o tożsamości sędziego kościelnego*, PrKan, 45(2002), nr 3–4, s. 10; S. Gherro, *Il diritto alla difesa nei processi matrimoniali canonici*, „Monitor Ecclesiasticus”, 113(1988), s. 1–16.

³¹ H. Stawniak, *Prawo do obrony w procesie kanonicznym (Refleksje na kanwie przemówienia Jana Pawła II do Roty Rzymskiej w dniu 26.01.1989 roku)*, PrKan, 33(1990), nr 1–2, s. 149.

³² T. Pawluk, *Kanoniczny proces małżeński*, Warszawa 1973, s. 105.

³³ Jan Paweł II, *Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej*, 29.01.2005, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 5, s. 743–745.

³⁴ Góralski, *Rola i zadania adwokata*, s. 113.

³⁵ Miziński, *Adwokat gwarantem prawa do obrony*, s. 56.

mogli to skutecznie czynić, przede wszystkim sami powinni wyznawać zasady chrześcijańskie³⁶.

3) Świadczenie stronie pomocy bez żądania wygórowanej zapłaty (kan. 1488 § 1). Biorąc pod uwagę nakład pracy adwokata podczas całego procesu, trwającego około roku, słuszne wydaje się przyjęcie, że jednej sprawie poświęca się około miesiąca pracy³⁷. Wynagrodzenie powinno z jednej strony być godziwą zapłatą za pracę adwokata, a z drugiej strony możliwe do przyjęcia przez stronę procesową. Jeśli będzie za niskie, nie będzie chętnych adwokatów do podejmowania tej funkcji. Jeśli będzie za wysokie, strony nie będą korzystać z pomocy adwokatów, a konkurencja wymusi obniżenie wynagrodzenia. Wydaje się, że może to być wynagrodzenie pomiędzy minimalnym a przeciętnym wynagrodzeniem w danym kraju czy regionie³⁸; albo dla wszystkich jednakowe, albo uzależnione od zarobków strony. W tym ostatnim przypadku mogłaby to być równość miesięcznego wynagrodzenia, z możliwością rozłożenia na raty, a gdyby strona była uboga, mogłaby skorzystać z prawa ubogich, a wtedy miałyby bezpłatne prowadzenia procesu i bezpłatną pomoc adwokata³⁹.

Jeśli nie zapewni się legalnym adwokatom odpowiedniego wynagrodzenia, będą unikali prowadzenia spraw, a wtedy zainteresowani będą częściej korzystali z pomocy rzekomych adwokatów, którzy takimi się mienią, a nie mają zatwierdzenia biskupa, lub nawet studiów kano-nistycznych, a nie mając żadnego nadzoru kościelnego mogą doradzać uczciwie lub nieuczciwie.

4) Zachowanie odpowiedniej dyskrekcji. Niezależnie od tego, czy strona o to prosi czy nie. Na żądane sędziego adwokat powinien złożyć przysięgę, że zachowa wymaganą tajemnicę (kan. 1455 § 3 KPK).

5) Okazywanie szacunku i posłuszeństwa trybunałowi (kan. 1470 § 2). Adwokat nie może pogardliwie wyrażać się o trybunale ani o jego pracowników. Nie znaczy to, że nie może sprzeciwiać się, w sposób zgodny z prawem i kulturalny, decyzjom pracowników trybunału, gdy prawnie

³⁶ Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, n. 13, 16, 17; por. także *Nauka Soboru Watykańskiego II (w zarysie)*, Poznań 1975, s. 93.

³⁷ Składają się na to: rozmowy ze stroną, czytanie i analizowanie jej dokumentów, redagowanie pism procesowych, kilkakrotne czytanie akt w celu przygotowania odpowiednich pytań dla stron, świadków i biegłych, pisanie głosu obrończego.

³⁸ Zależne m.in. od stopnia naukowego i doświadczenia adwokata, a także trudności sprawy, liczby tytułów nieważności.

³⁹ Ta bezpłatna pomoc mogłaby być refundowana adwokatowi przez diecezję, w wysokości 50–100%, w zależności od możliwości diecezji.

uzasadni ich niezgodność z prawem lub niestosowność. Wszyscy uczestnicy procesu powinni okazywać szacunek trybunałowi i sobie nawzajem.

6) Dostępność dla trybunału i reprezentowanej strony. Adwokat ma być dostępny tak dla trybunału jak i dla strony. Dla trybunału znany powinien być jego adres i telefon. Przydatna jest także znajomość adresu internetowego. Ale nie musi mieszkać tam, gdzie jest trybunał, jak tego wymaga się od pełnomocnika⁴⁰.

2.2. Zadania i uprawnienia adwokata na różnych etapach porad i procesu

Podczas wstępnych porad i całego procesu adwokat ma wiele zadań. W zależności od sytuacji mogą one być różne, ale na ogół sprowadzają się do wymienionych niżej. Są to: próba pogodzenia stron procesowych, ustalenie celowości procesu, pomoc w sporządzeniu skargi powodowej lub pomoc w odpowiedzi na skargę, pomoc w ustaleniu przedmiotu sporu, pomoc w przygotowaniu pytań dla stron, świadków i biegłych, ewentualny udział w przesłuchaniach stron, świadków i biegłych, wgląd w akta procesowe i robienie wypisów z nich⁴¹, może także pomóc stronie owocnie wykorzystać publikację akt. Ponadto adwokat może (w razie potrzeby) zgłaszać nowe wnioski dowodowe. Powinien także brać udział w przedwyrokowej dyskusji nad sprawą. Może mieć także obowiązek odpowiedniego działania po ogłoszeniu wyroku: ewentualnego zgłoszenia i poparcia apelacji⁴². Nie ma tu miejsca na szczegółowe omawianie tych zadań, gdyż zostały one opracowane we wcześniejszych moich publikacjach⁴³.

⁴⁰ DC, art. 105 § 3; por. S. Biskupski, *Prawo małżeńskie Kościoła Rzymskokatolickiego*, Warszawa 1956, s. 151.

⁴¹ Podczas całego procesu, a więc także przed publikacją akt, adwokat może zapoznawać się z dowodami przedkładanymi przez strony oraz przeglądać akta sądowe (kan. 1559, kan. 1678 § 1 n. 2 KPK, art. 159 § 1 DC).

⁴² Apelacja możliwa jest także w procesie prowadzonym przed biskupem – kan 1686 i 1687 KPK; T. Rozkrut, *Proces biskupi oraz jego właściwe miejsce i poprawne zrozumienie w relacji do innych procesów małżeńskich*, w: *Prawo w służbie małżeństwu i rodzinie. Księga jubileuszowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Ryszardowi Szytchmillerowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. M. Różański, J. Krzywkowska, M. Rzewuska, Olsztyn 2018, s. 136–138.

⁴³ Szytchmiller, *Adwokat w procesie o nieważność małżeństwa*, s.103–128; tenże, *Udział adwokata w przesłuchaniach stron*, w: *Ars boni et aequi. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. J. Wroceński, H. Pietrzak, Warszawa 2010, s. 543–553; tenże, *Zadania adwokata związane z udziałem biegłych w procesie o nieważność małżeństwa*, w: *Zalety oraz wady kanonicznego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 13–14 czerwca 2011 roku (V Ogólnopolskie Forum Sądowe)*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2012, s. 143–155; tenże, *Udział*

Choć niektórzy nie doceniają tego uprawnienia, to warto podkreślić, że adwokat ma prawo być obecny i dużo może wnieść podczas przesłuchań stron, świadków i biegłych (kan. 1678 § 1 nr 1; 1559 KPK; art. 159 § 1 DC); korzysta on z tego prawa zależnie od ustalenia swoich obowiązków ze stroną procesową. Podczas przesłuchań stron, świadków i biegłych adwokat może zadawać im dodatkowe pytania⁴⁴. W czasie publikacji akt adwokat ma prawo żądać i otrzymać potrzebne odpisy z akt sprawy (kan. 1598 § 1 KPK). Zależnie od poziomu wzajemnej współpracy sędziów i adwokatów, odpisy te mogą być udostępniane także wcześniej⁴⁵.

3. Problem łączenia funkcji adwokata z innymi funkcjami

Prawo inaczej traktuje łączenie funkcji adwokata z funkcją pełnomocnika, a inaczej łączenie funkcji adwokata z jakimkolwiek urzędem sądowym.

3.1. Łączenie funkcji adwokata z funkcją pełnomocnika

Niekiedy zadanie adwokata utożsamiane jest z zadaniem pełnomocnika procesowego, podobnie jak to ma miejsce na płaszczyźnie prawa świeckiego. Nie jest to właściwe, ponieważ pełnomocnik działa w zastępstwie strony, zaś zadaniem adwokata jest prawna obrona strony⁴⁶. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. stwierdzał wprost, że ta sama osoba może w tej samej sprawie spełniać funkcję adwokata i pełnomocnika procesowego⁴⁷. Z kolei Kodeks Jana Pawła II z 1983 r. nie mówi wyraźnie na temat kumulacji obu funkcji procesowych, chociaż również tego nie zabrania⁴⁸.

adwokata w procesie o nieważność małżeństwa po reformie procesu z 2015 roku, w: *Procedury w sprawach małżeńskich i rodzinnych. Teoria i praktyka*, red. J. Krzywkowska, R. Sztymiler, Olsztyn 2016, s. 35–50.

⁴⁴ W zasadzie za pośrednictwem sędziego (kan. 1533, 1534, 1561 KPK, art. 166 DC).

⁴⁵ Skoro mogą być przekazywane przy publikacji akt, to nie widać przyczyny, dla której nie mogłyby być przekazane wcześniej. Adwokat przez cały proces zobowiązany jest do takiej samej dyskrecji i tajemnicy. Pod koniec procesu odpisy mogą być mu już niepotrzebne, skoro musiałby wcześniej ręcznie robić wypisy konieczne na przykład do przygotowania odpowiednich pytań dla świadków czy biegłych.

⁴⁶ U. Nowicka, *Przyczyny nieusuwalnej i usuwalnej nieważności wyroku w kanonicznym procesie małżeńskim*, PrKan, 51(2008), nr 3–4, s. 286.

⁴⁷ *Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, AAS, 9 II (1917), kan. 1656 § 4; J. Goti Ordeñana, *Tratado de Derecho Procesal Canónico*, Madrid 2001, s. 232; Lüdicke, *Prozeßrecht*, ad 1482/1; Sztymiler, *Adwokat w procesie o nieważność małżeństwa*, s. 106.

⁴⁸ Rozkrut, *Adwokat i pełnomocnik procesowy w procesie kościelnym*, s. 275.

Uznano bowiem taki przepis za zbytuczny⁴⁹. Nie ma wątpliwości co do tego, że funkcje adwokata i pełnomocnika mogą być połączone w tej samej osobie⁵⁰. W obecnej praktyce sądowej najczęściej adwokat występuje jednocześnie w charakterze pełnomocnika procesowego.

3.2. Łączenie funkcji adwokata z urzędami sądowymi

Prawodawca w kan. 1447 zabrania urzędnikom sądowym, a zwłaszcza sędziom, w pewnych sytuacjach występowania w sądzie. Chodzi o sytuacje, w których mogłoby wystąpić zagrożenie obiektywności sądenia lub wypowiedzi⁵¹. Z wypowiedzi Sygnatury Apostolskiej wynika zakaz łączenia niektórych stanowisk sądowych⁵². Obowiązek porady prawnej powinien spoczywać na osobie, która w żadnym stopniu nie jest związana z losem sprawy na etapie sądowego rozpatrywania i wyrokowania. Nie wolno łączyć funkcji sędziowskich z adwokackimi. Norma zawarta w art. 36 § 3 *Dignitas connubii*, a także zaistniałe sytuacje faktyczne wymagają, aby nie tylko nie łączyć urzędu sędziiego i adwokata, lecz także urzędu notariusza i adwokata. Choć bowiem formalnie notariusz o niczym nie decyduje, to jego praktyczne znaczenie w poszczególnych sądach może być różne, a nawet znaczące. Znane są skargi stron procesowych na sytuację, gdy jeden z urzędników sądowych (np. notariusz) pełnił także funkcję adwokata jednej ze stron w procesie prowadzonym w tym sądzie, a jako notariusz podejmował działania korzystne dla swojego klienta, a niekorzystne dla drugiej strony, lub udzielał tej drugiej stronie wskazówek do działań niekorzystnych dla niej samej,

⁴⁹ W. Kiwior, *Przedmiot restitutio in integrum w kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku oraz w orzecznictwie trybunałów apostolskich w latach 1984–1995*, Warszawa 2001, s. 93.

⁵⁰ Zob. DC, art. 103 § 1; W. Kiwior, *Zasady działania obowiązujące w sądach i strony procesowe*, w: *Proces małżeński według Instrukcji „Dignitas connubii”*. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 13–14 czerwca 2005 roku, red. T. Rozkrut, Tarnów 2006, s. 67; F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 3, Opole 1958, s. 61; K. Lüdicke, R.E. Jenkins, *Dignitas connubii: norms and commentary*, Alexandria 2006, s. 181, 184; M.J. Arroba Conde, *Diritto processuale canonico*, Roma 2006, s. 239.

⁵¹ Choć zakaz obejmuje różnych urzędników sądowych, to tylko odnośnie do sędziiego prawo określa konsekwencje jego udziału wbrew zakazowi. W kan. 1620, n. 2 i w kan. 1622, n. 1 KPK przewidział prawodawca sankcję nieważności wyroku, który byłby wydany z udziałem sędziiego, którego dotyczył zakaz określony w kan. 1447 lub 1448 § 1 KPK.

⁵² *Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal, Litterae*, 02.03.1998, Prot. N. 4600/98 SAT; tenże, *Litterae*, 07.07.2000, Prot. N. 4620/2000 SAT; zob. także: R. Sztuchmiller, *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, Olsztyn 2000, s. 93–94.

a korzystnych dla jego klienta⁵³. W sytuacjach takich i podobnych zachodzi bowiem niebezpieczeństwo pewnego rodzaju stronniczości, a przynajmniej braku obiektywizmu. Złamanie zakazu zamieszczonego w kan. 1477 KPK powoduje nieważność czynności procesowych i nieusuwalną nieważność wyroku⁵⁴.

Zgodnie z normami zawartymi w kan. 1477 KPK oraz w art. 36 § 2–3 *Dignitas connubii* nie wolno łączyć urzędów i funkcji w tym samym sądzie. Normy te w sposób bardzo wyraźny chronią zaufanie ludzi do sądu kościelnego, aby nie obawiali się oni jakiegokolwiek stronniczości ze strony urzędnika sądowego. Powstrzymanie się od czynności sądowych w określonych wyżej sytuacjach jest działaniem na rzecz ochrony praw wiernych. Wymieniony zakaz w obecnym Kodeksie nie jest nowością. Podobny przepis istniał w kanonach 1571 i 1613 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. Żadnym pracownikom trybunału (a więc także notariuszom) nie zezwala się (*non licet*), aby w tym samym trybunale, lub w innym związanym z nim przez możliwość apelacji, podejmowali się funkcji adwokata lub pełnomocnika; ani oficjalnie, ani za pośrednictwem innej (podstawionej) osoby⁵⁵. Wynika to nie tylko z wyżej przywołanych przepisów, ale też z racji pastoralnych i z faktu, że władza sądowicza w Kościele nie jest autonomiczna, a jej sprawowanie to wykonywanie *unius potestatis sacrae*⁵⁶.

4. Dostępność adwokatów kościelnych w Polsce

Sygnatura Apostolska ustosunkowując się do rocznych sprawozdań trybunałów wzywała je do ustanowienia w nich adwokatów stałych i/lub

⁵³ Tak zdarzało się w Gdańskim Trybunale Metropolitalnym.

⁵⁴ Kan. 1620, 1–2° KPK; zob. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, s. 209; M. Greszata, *Zaskarżenie wyroku, proces dokumentalny (art. 269–308)*, w: *Proces małżeński według Instrukcji „Dignitas connubii”*, s. 145–167.

⁵⁵ DC, art. 36 § 2–3; K. Lüdicke, *Einführung in die Instruktion Dignitas connubii*, w: *Matrimonium spes mundi. Małżeństwo i rodzina w prawie kanonicznym, polskim i międzynarodowym. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Ryszardowi Sztuchmillerowi*, red. T. Płóski, J. Krzywkowska, Olsztyn 2008, s. 218–221; J. Krukowski, *Dyscyplina obowiązująca w działalności trybunałów*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 5: *Księga VII. Procesy*, red. J. Krukowski, Poznań 2007, s. 73; R. Sztuchmiller, *Forum właściwe i organizacja trybunałów kościelnych w świetle Instrukcji Dignitas connubii*, w: *Proces małżeński według Instrukcji „Dignitas connubii”*, s. 44–45; tenże, *Trybunały*, w: *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, s. 76–77.

⁵⁶ R. Sobański, *Uwagi o funkcji sędziego w procesie o nieważność małżeństwa*, w: *Książka rektor Remigiusz Sobański: uczonego, nauczyciela, sędziego*, red. W. Góralski, Warszawa 2005, s. 230.

dopuszczenia do współpracy adwokatów z wyboru (prywatnych). Stan współpracy adwokatów z trybunałami kościelnymi w Polsce, jak dotąd, najdokładniej zbadał i przestawił bp A. Miziński na podstawie własnej ankiety, którą w 2009 r. wysłał do wszystkich trybunałów kościelnych w Polsce.

Aby wierni mieli możliwość skorzystania z uprawnień zagwarantowanych im w przepisach kan. 221 § 1, 1481 i 1490 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., przy każdym trybunale kościelnym powinni być dostępni adwokaci upoważnieni do występowania we wszystkich sprawach toczących się przed tymi trybunałami. Każdy wierny jest uprawniony do tego, aby w razie potrzeby mógł skorzystać z fachowej pomocy prawnej adwokata. Dlatego też w każdym trybunale kościelnym powinny być dwie listy: jedna to spis adwokatów sądowych, nazywanych stałymi, pracujących w danym trybunale z nominacji biskupa, któremu ten trybunał podlega, a druga to spis adwokatów zatwierdzonych przez biskupa przy danym trybunale i z nim współpracujących, ale nie mianowanych przez biskupa i nie otrzymujących wynagrodzenia od sądu. Istnienie choćby jednej takiej listy jest konieczne do realizacji uprawnienia zawartego zwłaszcza w kan. 1481 Kodeksu Prawa Kanonicznego. Także w polskich warunkach można wymagać przestrzegania wymogu dostępności adwokatów i ich danych teleadresowych. Potwierdzeniem takiego stanowiska są monity Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej przysyłane do polskich trybunałów lokalnych w odpowiedzi na coroczne sprawozdania z pracy tych trybunałów⁵⁷. Także w Instrukcji *Dignitas connubii* z 2005 r. polecono biskupowi moderatorowi publikowanie listy adwokatów dopuszczonych do obrony przy jego sądzie⁵⁸.

Zgodnie z przepisem zawartym w kan. 1490 Kodeksu Prawa Kanonicznego, każdy pasterz Kościoła, który posiada w swojej diecezji trybunał kościelny, powinien wyznaczyć jednego lub kilku obrońców stałych, których zadaniem będzie spełnianie zadań adwokata lub pełnomocnika procesowego dla stron. Jeśli tych obrońców będzie kilku, powinna być utworzona i ogłoszona lista obrońców. W relacji do procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa norma ta znalazła się w art. 113 § 3 Instrukcji *Dignitas connubii*.

Konferencja Episkopatu Polski nie zajmowała się tą sprawą i nie zostały wydane żadne decyzje na ten temat. Biskupi wydają dla swoich trybunałów indywidualne rozporządzenia. Nie ma w Polsce jednolitych

⁵⁷ A.G. Miziński, *Status prawny adwokata w Kościele łacińskim*, Lublin 2011, s. 261.

⁵⁸ DC, art. 112 § 1.

przepisów regulujących status obrońców sądowych. Zatem kwestie dotyczące sposobu przyjęcia ich do zespołu i wpisania na listę, zakres ich obowiązków, miejsce urzędowania i inne są określane przez poszczególnych biskupów i znacznie się różnią⁵⁹.

Włączenie do takiego zespołu adwokackiego i wciągnięcie na listę adwokatów stałych przy danym trybunale kościelnym powinno się dokonać po zweryfikowaniu wszystkich wymogów dotyczących kwalifikacji kandydata i na jego uprzednią prośbę złożoną biskupowi moderatorowi trybunału. Z takiej listy adwokaci mogą być, zgodnie z przepisem kan. 1490 KPK 1983 i art. 113 § 1 *Dignitas connubii*, wybierani przez strony do poszczególnych spraw, bądź wyznaczani *ex officio* przez sędziego w procesie. Strony zachowują jednak prawo ustanowienia adwokatów i pełnomocników spoza listy stałych adwokatów⁶⁰.

W trybunałach kościelnych od wieków pracują adwokaci wykonujący wolny zawód, współpracując z danym trybunałem. Obecnie przy trybunałach diecezjalnych, czy też regionalnych „powinna być oddzielna, czy też łącznie z adwokatami stałymi, lista adwokatów «prywatnych» – współpracujących z danym trybunałem, czyli niepracujących na zlecenie sądu, ale na podstawie prywatnej umowy ze stroną procesu”⁶¹. Oni także powinni spełniać wszystkie wymagania stawiane adwokatom przez prawo. Po uzyskaniu zatwierdzenia od biskupa są wpisywani na listę adwokatów współpracujących z danym trybunałem. Mają oni takie same uprawnienia i obowiązki co adwokaci sądowi, lecz są mniej zależni od trybunału, zwłaszcza w tym, co odnosi się do czasu ich pracy i do wynagrodzenia. Prowadzą oni prywatne kancelarie adwokackie, do których trafiać mogą potencjalne strony procesów kanonicznych. Zainteresowani na ogół informacje o adwokatach wpisanych na listę obrońców przy danym trybunale uzyskują od trybunału.

Powtórzenie nakazu opublikowania przez biskupa moderatora trybunału listy adwokatów i pełnomocników dopuszczonych przy jego trybunale zawarte zostało w art. 112 Instrukcji *Dignitas connubii*. Po przyznaniu komuś bezpłatnej pomocy prawnej⁶² adwokaci z opublikowanej listy są

⁵⁹ Miziński powołuje się na opracowanie ankiet zawarte w rozdz. VII swojej książki *Status prawny adwokata w Kościele łacińskim*.

⁶⁰ W. Góralski, *Rola adwokata w kościelnych procesach małżeńskich w świetle KPK z 1983 roku oraz instrukcji „Dignitas connubii”*, PrKan, 49(2006), nr 3–4, s. 41.

⁶¹ Miziński, *Status prawny adwokata*, s. 264.

⁶² DC, art. 306, n. 1

zobowiązani do przyjęcia i wykonania zlecenia wikariusza sądowego, który powierza im z urzędu sądową obronę tejże strony⁶³. Za tego rodzaju świadczoną pomoc adwokat powinien otrzymać wynagrodzenie od trybunału⁶⁴.

Liczba adwokatów zatwierdzonych przy sądach kościelnych w Polsce w 2009 r. wynosiła tylko 52 osoby⁶⁵. W porównaniu z Włochami jest to bardzo mało. Do 2015 r. ich liczba podwoiła się i obecnie jest ich około stu. Tylko jedna trzecia z nich należy do Korpusu Adwokatów Kościelnych w Polsce, tym samym zobowiązując się do stałego podnoszenia swojego poziomu fachowego i etycznego.

W świetle prowadzonych w ostatnich latach w środowiskach kanonistów dyskusji staje się coraz bardziej oczywiste, że jeśli biskupi nie zapewnią dobrych warunków pracy adwokatom kościelnym przez nich zatwierdzanych, to może być coraz mniej chętnych do tego zadania i pomoc prawna katolikom w Polsce będzie fikcją. Wtedy dla większości potrzebujących pomocy dostępni pozostaną nieaprobowani, a więc działający nieprawnie adwokaci, na których postawę, pracę i praktyki Kościół nie ma żadnego wpływu. Zjawisko aktywności tych działających bezprawnie „adwokatów” wtedy by się poszerzało.

Należy promować otwieranie kancelarii prawnych, przy czym udzielenie adwokatowi i jego kancelarii przez biskupa diecezjalnego aprobaty powinno nastąpić po zapoznaniu się z zasadami ich działania, kompetencją i rzetelnością funkcjonowania⁶⁶. Adwokaci prowadzący poradnie prawo-kanoniczne ponoszą odpowiedzialność za osoby pracujące w poradni (np. w sekretariacie), które powinny wobec adwokata złożyć przysięgę podobną, jaką składają adwokaci. Ponadto wszystkie formalności związane z otwarciem i funkcjonowaniem kanonicznej poradni prawnej muszą być

⁶³ Tamże, art. 307 § 1, 101 § 3.

⁶⁴ Tamże, art. 113 § 3. W. Kiwió r, *Strony procesowe*, w: *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, Sandomierz 2007, s. 176–177; t e n z e, *Zasady działania obowiązujące w sądach i strony procesowe*, s. 71–72.

⁶⁵ P. Mał e c h a, *Polski wymiar sprawiedliwości widziany przez pryzmat Sygnatury Apostolskiej*, w: *Orzecznictwo rotalne w praktyce sądowej Kościoła. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 15–16 czerwca 2009 roku. IV Ogólnopolskie Forum Sądowe*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2010, s. 16.

⁶⁶ Archiwum Sądu Biskupiego w Drohiczynie, Biskup Drohiczyński, Pismo z 31 XII 2005, L. dz. 860/0/05; M. B a r a n, *Czynności adwokata kościelnego w procesie o orzeczenie nieważności małżeństwa*, Sandomierz 2005, s. 16; S. Ś w i a c z n y, *Rozwiązanie małżeństwa i stwierdzenie nieważności małżeństwa w sądach kościelnych. Pisma procesowe*, Warszawa 2007, s. 73.

zgodne także z obowiązującymi przepisami prawa polskiego, zwłaszcza w zakresie prawa podatkowego i działalności gospodarczej.

5. Wynagradzanie adwokatów kościelnych

Wynagrodzenie należne adwokatom od wieków określano terminem honorarium, co oznacza pobieranie korzyści materialnych za świadczenie usług o charakterze intelektualnym, czyli za pracę naukową włożoną w obronę klienta⁶⁷.

Istotnym historycznym dokumentem w zakresie wynagradzania adwokatów kościelnych była Konstytucja papieża Bonifacego IX *Humilibus* z 1400 r. Papież odróżnia w niej sprawy natury prywatnej od spraw natury publicznej i na tej podstawie sformułował dwie zasady. Według pierwszej, strona, która broniąc własnego dobra poprosiła o pomoc obrońcę, sama była zobowiązana do przekazania mu odpowiedniego wynagrodzenia. Według drugiej zasady, gdy adwokat bronił dobra publicznego, do uregulowania mu wynagrodzenia zobowiązany był przedstawiciel prawny społeczności, której dobra bronił ten adwokat⁶⁸.

Zgodnie z ogólną zasadą sprawiedliwości każdy ma prawo do odpowiedniego wynagrodzenia, stosownie do godności urzędu, który pełni, i nakładu pracy⁶⁹. Tym samym i adwokat zasługuje na wynagrodzenie, gdy toczy walkę o prawdę i sprawiedliwość⁷⁰. Jako zasadę przyjmuje się, że adwokat świadczący obronę w procesie kanonicznym ma prawo do sprawiedliwego wynagrodzenia⁷¹.

Według kan. 1649 § 1, n. 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., biskup, do którego należy prawo kierowania trybunałem, powinien ustanowić przepisy ustalające wynagrodzenia adwokatów. W ustalaniu ich wysokości może on wzorować się na stawkach ustanowionych za podobne przypadki w prawie świeckim⁷². Inne szczegółowe wskazówki

⁶⁷ Miziński, *Status prawny adwokata*, s. 55.

⁶⁸ Tamże, s. 56.

⁶⁹ Zob. 1Kor 9, 7; Ioannes Paulus II, *Litterae encyclicae Laborem exercens*, 14.09.1981, AAS, 73(1981), s. 625–629; tenże, *Litterae encyclicae Sollicitudo rei socialis*, 30.12.1987, AAS, 80(1988), s. 528–530; tenże, *Litterae encyclicae Centesimus annus*, 1.05.1991, AAS, 83(1991), s. 811–813.

⁷⁰ M. Fąka, *Normy ogólne kanonicznego procesu sądowego*, t. 2, Warszawa 1978, s. 29.

⁷¹ *Secretaria Status, Ordinatio ad exequendas litteras Apostolicas motu proprio datas „Iusti Iudicis”*, 23.07.1990, art. 20 § 1, AAS, 82(1990), s. 1632.

⁷² Zob. KPK 1983, kan. 1290; por. I. Gross, *Anwaltsgebühren in Ehe- und Familiensachen*, München 1997, s. 20–145.

w tym zakresie podaje A. Miziński w swoim wartościowym opracowaniu na ten temat⁷³.

Jakaś formą wyznacznika w określeniu honorarium dla adwokata, za jego usługę w sprawach przy trybunałach kościelnych, może być list Jana Pawła II skierowany do kardynała sekretarza stanu, w dniu 20 listopada 1982 r., *De laboris significatione qui Apostolicae Sedi praebetur*, który traktuje o walorze i wynagrodzeniu za pracę wykonywaną w instytucjach Kurii Rzymskiej. Godny podkreślenia jest fakt, że papież przy określaniu honorarium dla tej grupy pracowników bierze pod uwagę zarówno zadania, które oni spełniają, jak też ich potrzeby osobiste i rodzinne⁷⁴. Przyjmuje się, że honorarium powinno być określane w granicach tego, co sprawiedliwe, godziwe i słuszne, z uwzględnieniem odpowiedzialności zawodu, wymaganych kwalifikacji i przygotowania, nakładu pracy, danin społecznych (podatki i ubezpieczenia)⁷⁵, godziwych aspiracji życia socjalnego, kulturalnego, materialnego dla adwokata i jego rodziny; a czasami, także ewentualnych negatywnych konsekwencji majątkowych, które w konkretnej sprawie mogą się zdarzyć⁷⁶.

Inaczej wynagradzany jest adwokat stały, czyli sądowy, a inaczej prywatny, czyli kontraktowy. Zgodnie z normą kan. 1490, adwokat stały jest wynagradzany przez sam trybunał, podobnie jak jego pozostali pracownicy⁷⁷. A zatem nie ma on prawa domagać się od klienta żadnych opłat z racji świadczonych usług. Jedynie kancelaria sądu może żądać od strony uiszczenia stosownej opłaty w kasie trybunału⁷⁸.

Adwokat rozpoczyna swoją pracę na ogół jeszcze przed formalnym rozpoczęciem procesu, dokonuje oceny konkretnego przypadku oraz

⁷³ Miziński, *Status prawny adwokata*, s. 270–279.

⁷⁴ Jan Paweł II, *De laboris significatione qui Apostolicae Sedi praebetur*, 20.11.1982, AAS, 80(1988), s. 918–930.

⁷⁵ R. Sztymiler, *Składki ubezpieczeniowe adwokatów kościelnych*, w: *Finansowanie Kościołów i innych związków wyznaniowych*, red. P. Sobczyk, K. Warchałowski, Warszawa 2013, s. 293–301.

⁷⁶ J. Llobell, *Lo «ius postulandi» e i patroni*, w: *Il processo matrimoniale canonico*, red. P.A. Bonnet, C. Gullo, Città del Vaticano 1988, s. 195; G. Mioli, *L'osservanza deontologica come problema di autodisciplina degli avvocati*, w: *Deontologia degli operatori dei tribunali ecclesiastici*, Vatican 2011, s. 200–212.

⁷⁷ W celu zaznajomienia się z propozycjami praktycznych rozstrzygnięć, zob. R. Sztymiler, *Potrzeba udziału adwokata w procesie o nieważność małżeństwa*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich”, 4(1994), nr 1(6), s. 36.

⁷⁸ Szerzej na ten temat: Sztymiler, *Adwokat w procesie o nieważność małżeństwa*, s. 115–116.

ocenia, czy istnieje słuszna podstawa i racja wszczęcia postępowania kanonicznego. Po dokładnej analizie danej sprawy proponuje on tytuł lub tytuły sprawy, potem przygotowuje skargę powodową oraz obronę polegającą na przedstawieniu zebranych dowodów z odwołaniem się do stosownych przepisów prawnych⁷⁹.

Gdy wikariusz sądowy przyzna stronie prawo do bezpłatnej obrony sądowej, może wyznaczyć jej jako adwokata jednego z obrońców stałych ustanowionych przy danym trybunale. W tej sytuacji strona na ogół nie wnosi opłaty za adwokata⁸⁰, ale może być wezwana do uiszczenia należnej opłaty za obronę w kasie trybunału czy kurii biskupiej⁸¹.

Adwokaci kontraktowi, czyli prywatni, pracują nie na zlecenie trybunału, lecz na podstawie prywatnej umowy ze stroną procesu. Zasadniczo to oni sami powinni regulować poziom wynagrodzenia odpowiednio do możliwości zainteresowanych, nakładu pracy oraz do swoich możliwości czasowych⁸². Pewne wytyczne, np. granice najwyższego i najniższego wynagrodzenia adwokata, powinien ustalić biskup moderator trybunału. Ponadto konferencja biskupów danego kraju lub regionu powinna troszczyć się o ujednoczenie tych minimalnych i maksymalnych stawek za obronę, dbając o to, aby były one realistyczne, aby były godziwą zapłatą za pracę, czyli nie za niskie ale i nie wygórowane. Przepisy takie wydała Konferencja Episkopatu Italii (CEI) dekretem z dnia 18 marca 1997 r.⁸³, który co kilka lat jest aktualizowany.

⁷⁹ Rozkrut, *Adwokat i pełnomocnik procesowy w procesie kościelnym*, s. 279; M. Pawlak, *Rola adwokata w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa – pomocnik Trybunału w osiągnięciu pewności moralnej czy pomocnik strony i reprezentant jej interesów?*, w: *Współpraca sądów ze stronami procesowymi i adwokatami*, red. R. Sztymiler, J. Krzywkowska, Olsztyn 2011, s. 210–211.

⁸⁰ A.G. Miziński, *Instytucja obrońcy stałego w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 14(2004), s. 177–178.

⁸¹ Tenże, *Status prawny adwokata*, s. 277; Sztymiler, *Adwokat w procesie o nieważność małżeństwa*, s. 115–116.

⁸² Tenże, *Adwokat w procesie o nieważność małżeństwa*, s. 115; G. Montini, *L'osservanza deontologica come problema disciplinare, ossia il procedimento disciplinare canonico per i ministeri del tribunale e per gli avvocati*, w: *Deontologia degli operatori dei tribunali ecclesiastici*, s. 96–97.

⁸³ Conferenza Episcopale Italiana, *Norme sui tribunali ecclesiastici*, art. 6, w: *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, t. 6, Bologna 2002, s. 316–317; Conferenza Episcopale Italiana, *Modifica delle Norme circa il regime amministrativo dei Tribunali ecclesiastici regionali italiani e l'attività di patrocinio svolta presso gli stessi. Decreto di "recognitio". Decreto di promulgazione, Testo delle Norme*, art. 6, „Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana”, 9(1998), s. 311–312. – Zob. Miziński, *Status prawny adwokata*, s. 352, 584–593.

6. Korpus Adwokatów Kościelnych w Polsce

Na podobieństwo do spotkań oficjałów sądów polskich i działającego od 2005 roku Konwentu Oficjałów Polskich⁸⁴ powstał także – podczas III ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem, w dniu 12 czerwca 2007 r., – Korpus Adwokatów Kościelnych w Polsce (KAK), jako forma dobrowolnego zrzeszenia wiernych, który w 2015 roku zrzeszał 31 adwokatów kościelnych⁸⁵. Reprezentuje on środowisko adwokatów kościelnych wobec Konferencji Episkopatu Polski, Konwentu Oficjałów Polskich, wydziałów prawa kanonicznego oraz innych ośrodków kościelnych i naukowych w Polsce, jak i za granicą. Podstawowym dokumentem regulującym funkcjonowanie Korpusu jest Regulamin Korpusu Adwokatów Kościelnych w Polsce⁸⁶.

KAK zrzesza adwokatów kościelnych stałych i zatwierdzonych przez biskupów diecezjalnych przy sądach kościelnych w Polsce⁸⁷, przyczynia się do nawiązywania współpracy między adwokatami, wypracowywania standardów udzielania pomocy prawnej, wymiany doświadczeń i publikacji, podnoszenia kwalifikacji zawodowych adwokatów poprzez szkolenia i sympozja⁸⁸. Istotne znaczenie ma także stała formacja adwokatów należących do KAK, aby jak najlepiej i zgodnie z prawem udzielać stronom procesowym fachowej pomocy⁸⁹.

7. Brak norm KEP dotyczących adwokatów kościelnych

Biskup A. Miziński na podstawie swoich badań stwierdził, że w Polsce średni udział adwokatów w sprawach w sądach kościelnych wynosi tylko

⁸⁴ Zorganizowanego przez ks. prof. R. Sztymilera (ówczesnego oficjała warmińskiego) i powołanego do życia przez większość oficjałów sądów biskupich w Polsce 13 VI 2005 r. w Gródku n. Dunajcem.

⁸⁵ ArKAK, Protokół z zebrania założycielskiego Korpusu Adwokatów Kościelnych, 12.06.2007; Protokół z zebrania Zarządu Korpusu Adwokatów Kościelnych w Lublinie, 21.10.2015.

⁸⁶ ArKAK, Regulamin Korpusu Adwokatów Kościelnych w Polsce, 8.09.2009. Stał się on obowiązujący 30 dni od zaaprobowania przez przewodniczącego Rady Prawnej KEP (por. ArKAK, Protokół z Walnego Zebrania Korpusu Adwokatów Kościelnych w Częstochowie, 8.09.2009).

⁸⁷ Tamże, pkt 3 a-c.

⁸⁸ Tamże, pkt 1 a-c, pkt 3 d. Szerzej na ten temat zob. Krzywkowska, Sztymiler, *Adwokat w sprawach o nieważność małżeństwa*, s. 59–62.

⁸⁹ Regulamin KAK, pkt 1 d oraz pkt. 8–9. Na ten temat pisze: Sztymiler, *Prawa stron procesowych*, s. 116.

około 5%⁹⁰. Wyniki badań przeprowadzonych przez niego w 2009 r. pozwoliły mu na „stwierdzenie, że wśród wiernych istnieje coraz większe zainteresowanie posługą adwokatów kościelnych, a zwykła tendencja dopuszczania ich do udziału w procesach przez trybunały, potwierdza zasadność i potrzebę takiej współpracy. Ta zaś domaga się jasnych i w miarę ujednoczonych przepisów partykularnych regulujących posługę adwokatów kościelnych na całym terytorium podlegającym Konferencji Episkopatu Polski. Należy sobie życzyć, aby takie uregulowanie prawne jak najszybciej zostało przygotowane i promulgowane”⁹¹.

Początek opracowywania ogólnopolskich norm dotyczących adwokatów kościelnych nastąpił w 2009 roku. Zgodnie z pismem abp. Andrzeja Dzięgi, przewodniczącego Rady Prawnej Konferencji Episkopatu Polski, z 6 VI 2009 r., pogłębienie współpracy między Korpusem Adwokatów Kościelnych i Konwentem Oficjałów powinno zaowocować przygotowaniem ogólnopolskich, ujednoczonych norm i zasad współpracy adwokatów z trybunałami kościelnymi w Polsce⁹². W piśmie tym abp A. Dzięga upoważnił ks. prof. Ryszarda Sztuchmilera do poprowadzenia eksperckiego zespołu redakcyjnego na rzecz Rady Prawnej KEP, do opracowania projektu dokumentu regulującego działalność adwokatów kościelnych w Polsce. Napisał on wtedy: „Nawiązując do naszej rozmowy, pragnę w imieniu Rady Prawnej Episkopatu Polski prosić Księdza Profesora [R. Sztuchmilera] o przygotowanie wstępnych założeń do ewentualnych Norm (Regulaminu? Zaleceń? Wytycznych?) Konferencji Episkopatu Polski, określających szczegółowe kryteria zatwierdzania kandydatów na adwokatów przy trybunałach kościelnych w Polsce oraz w sprawie zasad stałej formacji etyczno-prawniczej tychże adwokatów. Wydaje się, że wobec narastającej ilości propozycji pomocy prawnej w kanonicznych sprawach małżeńskich, oferowanej wiernym przez internet w sposób raczej nie uzgadniany z trybunałami kościelnymi, podjęcie takiej dyskusji wydaje się już bardzo potrzebne. Myślę też, że szersza dyskusja na ten temat będzie możliwa w czasie najbliższej Konferencji w Gródku. Ufam, że zainicjowany przez Księdza Profesora Korpus Adwokatów Kościelnych podejmie także tę sprawę. Licząc na Księdza wiedzę teoretyczną

⁹⁰ Miziński, *Status prawny adwokata*, s. 407. W poszczególnych sądach udział ten wynosi od 0 do 25%.

⁹¹ Tamże.

⁹² ArKAK, Pismo przewodniczącego Rady Prawnej Konferencji Episkopatu Polski [abp. A. Dzięgi] do ks. prof. R. Sztuchmilera, przewodniczącego KAK, z 6.06.2009.

oraz doświadczenie, proszę o poprowadzenie w tej mierze eksperckiego Zespołu Redakcyjnego na rzecz Rady Prawnej KEP⁹³. Już po kilku dniach od tego upoważnienia (15 czerwca 2009 r.) został powołany Zespół Ekspertki ds. adwokatów kościelnych⁹⁴. Przewodniczący Zespołu do 3 września 2009 r. przygotował pierwszy projekt Norm Konferencji Episkopatu Polski dotyczących aprobowania adwokatów kościelnych oraz ich współpracy ze stronami i sądami kościelnymi⁹⁵. Dnia 4 września 2009 r. Zespół przesłał abp. Andrzejowi Dziędze ów projekt norm, określających m.in. honoraria adwokatów kościelnych. Zawarte tam zostały dwa alternatywne wskazania: jedno uzależniające wysokość honorarium od minimalnego i średniego wynagrodzenia w kraju, a drugie uzależniające honorarium od zarobków strony⁹⁶.

Nie otrzymując odpowiedzi z RP KEP, a otrzymawszy uwagi niektórych oficjów wskazujące potrzebne dopracowania, Zespół we współpracy z Zarządem Korpusu Adwokatów Kościelnych, opracował kolejny projekt uregulowań prawnych i przekazał go Radzie Prawnej KEP 11 i 19 marca 2010 roku⁹⁷. Projekt ten został przedyskutowany na spotkaniu Rady Prawnej Konferencji Episkopatu Polski, w Warszawie 13 XII 2010 r., z udziałem przewodniczącego Korpusu Adwokatów Kościelnych w Polsce. Po uwzględnieniu uwag z dyskusji na tym spotkaniu i nadesłanych przez zarząd Korpusu Adwokatów Kościelnych w Polsce, przewodniczący Zespołu przygotował kolejną wersję, która 11 maja 2011 r. została przesłana przewodniczącemu Rady Prawnej KEP jako projekt „Zasad i wskazań Konferencji Episkopatu Polski dotyczących aprobowania i działalności adwokatów kościelnych w tym ich współpracy z sądami kościelnymi

⁹³ Tamże.

⁹⁴ W skład Zespołu Ekspertkiego weszli: R. Szychmiller – przewodniczący KAK i przewodniczący Zespołu, J. Krzywkowska – notariusz Metropolitalnego Sądu Archidiecezji Warmińskiej i sekretarz Zespołu, I. Borawski – oficjał Sądu Biskupiego w Łomży, W. Gałązka – oficjał Sądu Biskupiego w Sandomierzu, M. Greszata-Telusiewicz – profesor kanonicznego prawa procesowego w KUL, J. Fenrych – adwokat przy Sądzie Kościelnym w Tarnowie, T. Rozkrut – wiceoficjał Sądu Diecezjalnego w Tarnowie, W. Wenz – oficjał Metropolitalnego Sądu Kościelnego we Wrocławiu.

⁹⁵ Projekt ten został też udostępniony bp. A. Mizińskiemu, który zamieścił go w swojej monografii: *Status prawny adwokata*, jako załącznik nr 3.

⁹⁶ ArKAK, Normy Konferencji Episkopatu Polski dotyczące współpracy sądów kościelnych z adwokatami (projekt rozesłany 4.09.2009).

⁹⁷ ArKAK, Normy Konferencji Episkopatu Polski dotyczące aprobowania adwokatów kościelnych oraz ich współpracy ze stronami i sądami kościelnymi (projekt z 11.03.2010) i list ks. prof. R. Szychmiller do abp. A. Dzięgi z 19.03.2010.

i stronami”⁹⁸. Projekt ten był ogólnie dyskutowany na zebraniu Rady Prawnej KEP 23 lutego 2012 r.⁹⁹ Po tym zebraniu uwagi przysłał członek Rady Prawnej – bp Ryszard Kasyna. Odpowiedź na te uwagi przewodniczący Zespołu przesłał i bp. R. Kasynie, i abp. A. Dziędzie.

W toku dalszych konsultacji, na życzenie niektórych biskupów, wskazania dotyczące wynagradzania adwokatów stałych (urzędowych) i prywatnych (z wyboru) zostały ujęte tylko ogólnikowo. Zgodnie z sugestią przewodniczącego RP KEP zmieniono też nazwę dokumentu na „pro memoria”. Tak przepracowany projekt, datowany na 8 XII 2013 r., dnia 21 XII 2013 r. przewodniczący Zespołu przesłał przewodniczącemu Rady Prawnej KEP.

Po prawie dwu latach, dnia 7 IX 2015 r. ks. prof. R. Szytchmiler wysłał do abp. A. Dzięgi, przewodniczącego Rady Prawnej KEP, prośbę o przyspieszenie działań i jak najszybsze uchwalenie przez KEP dyskutowanych od 5 lat „norm” lub „pro memoria”. Po kilku tygodniach przewodniczący Zespołu otrzymał od abp. A. Dzięgi wiadomość, że na zebraniu plenarnym KEP (6–7 X 2015) podjęto uchwałę nr 23/370/2015, o przyjęciu Wytycznych KEP o aprobowaniu i działalności adwokatów kościelnych, z zobowiązaniem Rady Prawnej do dopracowania ich, a także zaprosił przewodniczącego Zespołu na zebranie Rady Prawnej 25 XI 2015 r. w Częstochowie. Było to długo oczekiwane przyjęcie dokumentu, na bazie przesłanych w 2011 i 2013 r. projektów. Na podstawie tej delegacji KEP dokument został dopracowany w szczegółach na zebraniu Rady Prawnej KEP w Częstochowie dnia 25 listopada 2015 r., także z udziałem ks. prof. R. Szytchmilera. Oficjalny tekst pt. „Wytyczne Konferencji Episkopatu Polski dotyczące aprobowania i działalności adwokatów kościelnych oraz ich współpracy z sądami kościelnymi”, dopracowany w Częstochowie 25 XI 2015, przewodniczący Zespołu otrzymał od abp. Dzięgi dopiero 10 maja 2016 r.¹⁰⁰

Jednak radość adwokatów nie trwała długo. Gdy przedłużało się oczekiwanie na oficjalne opublikowanie tego dokumentu, przewodniczący Zespołu Eksperckiego dnia 9 VIII 2017 r. otrzymał od nowego przewodniczącego Rady Prawnej KEP, bp. Ryszarda Kasyny (na prze-

⁹⁸ ArKAK, Zasady i wskazania Konferencji Episkopatu Polski dotyczące aprobowania i działalności adwokatów kościelnych, w tym ich współpracy z sądami kościelnymi i stronami (projekt wypracowany w okresie 13.12.2010 – 11.05.2011).

⁹⁹ ArKAK, List bp. R. Kasyny do ks. prof. R. Szytchmilera, przewodniczącego Zespołu, 24.02.2012.

¹⁰⁰ ArKAK, Wytyczne Konferencji Episkopatu Polski dotyczące aprobowania i działalności adwokatów kościelnych oraz ich współpracy z sądami kościelnymi, 25.11.2015.

słane zapytanie), całkiem inną informację, a mianowicie, że na Zebraniu Plenarnym KEP 6–7 X 2015 r. nie przyjęto omawianych przez kilka lat „Wytycznych” ani „Norm”, lecz tylko przyjęto do wiadomości informację o działalności KAK oraz zaaprobowano jego Regulamin. Powiadomieni o tym adwokaci kościelni wyrazili wielkie zdziwienie zmianą stanowiska Rady Prawnej. Na spotkaniu w Częstochowie dopracowywany był tekst norm (czy wytycznych) KEP, co wielokrotnie wyrażał abp A. Dzięga, i tak było mówione w obecności wszystkich na tamtym spotkaniu; że pozostaje tylko redakcyjne dopracowanie, bo wytyczne zostały już zaaprobowane.

Do grudnia 2018 roku sprawa nie posunęła się dalej. Stała się więc bardzo zagmatwana i jej wyprostowanie wymaga wysiłku i dobrej woli, zwłaszcza Rady Prawnej KEP. Zniecierpliwieni adwokaci kościelni nadal oczekują regulacji ogólnopolskiej.

8. Wnioski

Aby pomóc w przewyżnianiu trudności w pracy adwokatów kościelnych, w lepszym rozumieniu sensu i potrzeby ich pomocy prawnej dla osób zainteresowanych taką pomocą i aby wykazać pilną potrzebę ogłoszenia norm Konferencji Episkopatu Polski dotyczących tych adwokatów, w artykule omówiono i przeanalizowano niektóre ważne kwestie związane z posługą adwokatów. Najpierw zaprezentowano trzy rodzaje adwokatów i sposoby ich powoływania. Aktualnie w Polsce występują tak adwokaci mianowani przez biskupów i przez nich wynagradzani, zwani stałymi, jak i adwokaci wybierani swobodnie przez zainteresowanych z listy adwokatów zatwierdzonych przez biskupa i przez nich też wynagradzani.

Zadania adwokatów omówione zostały skrótowo, z odesłaniem do istniejącej literatury. Wyróżniono obowiązki stale ciążące na adwokatach oraz ich zadania i uprawnienia na różnych etapach porad i procesu. Do pierwszej kategorii należą obowiązki: uczciwe udzielanie pomocy prawnej i działanie w interesie strony, dążenie do ukazania prawdy obiektywnej, świadczenie stronie pomocy bez żądania wygórowanej zapłaty, zachowanie odpowiedniej dyskrekcji, okazywanie szacunku i posłuszeństwa trybunałowi, dostępność dla trybunału i reprezentowanej strony. Do drugiej kategorii zaliczono natępujące obowiązki: próba pogodzenia stron procesowych, ustalenie celowości procesu, pomoc w sporządzeniu skargi powodowej lub pomoc w odpowiedzi na skargę, pomoc w ustaleniu przedmiotu sporu, pomoc w przygotowaniu pytań dla stron, świadków i biegłych, ewentualny udział w przesłucha-

niach stron, świadków i biegłych, wgląd w akta procesowe i robienie wypisów z nich, ewentualna pomoc stronie w owocnym wykorzystaniu akt podczas publikacji, zgłaszanie w razie potrzeby nowych wniosków dowodowych, udział w przedwyrokowej dyskusji nad sprawą, a po ogłoszeniu wyroku ewentualne zgłoszenie i poparcie apelacji lub skargi o nieważność wyroku, jeśli są ku temu podstawy prawne i taka jest wola reprezentowanej strony.

W dalszej części przeanalizowano ważną kwestię łączenia funkcji adwokata z innymi funkcjami i urzędami sądowymi. Wykazano, że funkcje adwokata i pełnomocnika mogą być połączone w tej samej osobie. Wykazano też, iż żadnym pracownikom trybunału nie zezwala się, aby w tym samym trybunale, lub w innym związanym z nim przez możliwość apelacji, podejmowali się funkcji adwokata lub pełnomocnika; ani oficjalnie, ani za pośrednictwem innej osoby.

Aby przeciwdziałać aktywności „adwokatów” działających nieprawnie, omówiono kwestię dostępności adwokatów kościelnych w Polsce oraz delikatny problem ich wynagradzania.

Po zwięzłym przedstawieniu wymienionych zagadnień bardziej zrozumiałe powinno być znaczenie powstania i działalności Korpusu Adwokatów Kościelnych w Polsce, a także sens prawie 10-letnich starań o wydanie i ogłoszenie norm Konferencji Episkopatu Polski regulujących jednolicie w całej Polsce pracę adwokatów kościelnych.

W świetle przytoczonych faktów powstaje wrażenie, że istnieje jakaś blokada ogłoszenia w Polsce ogólnokrajowych norm czy wytycznych dotyczących mianowania, zatwierdzania i warunków pracy adwokatów kościelnych. Adwokatom trudno zrozumieć brak spójnych działań Rady Prawnej oraz KEP. Widoczna jest potrzeba większego wyczucia potrzeb wiernych, współtworzenia odpowiednich warunków pracy prawnie ustanowionych adwokatów i rozumienia znaczenia solidnej pomocy adwokackiej; tak dla dobra wiernych jak i dla dobra Kościoła. Niedokończenie tej ważnej sprawy może skutkować z jednej strony dalszym zniechęcaniem do pracy prawnie ustanowionych adwokatów kościelnych, działających z aprobatą biskupów, a z drugiej strony jeszcze większą ekspansją działań adwokatów działających bezprawnie, bez aprobaty biskupów i pozostających poza kontrolą Kościoła.

Jeśli zawarte w artykule rozważania i wnioski przyczynią się do rychłego unormowania wskazanych problemów, ku pożytkowi wiernych, dla ułatwienia pracy adwokatom i innym pracownikom kościelnego

wymiaru sprawiedliwości, zapewne powiększy się także poziom ochrony praw wiernych i dobro Kościoła.

STRESZCZENIE

Aby pomóc w przezwyciężaniu trudności w pracy adwokatów kościelnych, aby wykazać potrzebę ogłoszenia norm Konferencji Episkopatu Polski dotyczących tych adwokatów, omówiono i przeanalizowano ważne kwestie związane z ich posługą. Najpierw zaprezentowano rodzaje adwokatów i ich zadania, przy czym wyróżniono obowiązki stale ciążyące na nich oraz zadania i uprawnienia adwokata na różnych etapach porad i procesu. Ważne są rozważania na temat łączenia funkcji adwokata z innymi funkcjami i urzędami sądowymi, kwestia dostępności adwokatów kościelnych w Polsce, a także delikatny problem ich wynagradzania. Na tym tle przedstawiono powstanie i działalność Korpusu Adwokatów Kościelnych w Polsce oraz prawie 10-letnie starania o wydanie i ogłoszenie norm KEP dotyczących adwokatów kościelnych.

Słowa kluczowe: adwokat kościelny, dostępność adwokatów, konferencja episkopatu, proces kanoniczny, wynagradzanie adwokatów, zadania adwokatów.

SUMMARY

In order to help with overcoming the difficulties in church solicitors' work and demonstrate the need for an announcement of rules of the Polish Episcopal Conference concerning those solicitors, the significant issues connected with their service were discussed and analysed. Firstly, the kinds of attorneys and their tasks were presented; the permanent duties, tasks and solicitor's entitlements at different stages of advice and a trial were distinguished. The important issues are considerations about the joining the function of solicitor with other functions and judicial offices, availability of church attorneys in Poland and a delicate problem of their payments. Against this background, the foundation and activity of the Body of Church Lawyers in Poland and the almost ten-year trying to publish and announce of rules of the Polish Episcopal Conference concerning church attorneys were presented.

Key words: church attorney, availability of solicitors, Episcopal Conference, attorneys' tasks.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1967.
- Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, 1981, AAS, 73(1981), s. 577–647.
- Jan Paweł II, *De laboris significatione qui Apostolacae Sedi praebeatur*, 20.11.1982, AAS, 80(1988), s. 918–930.

- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1987, AAS, 80(1988), s. 513–586.
- Jan Paweł II, *Motu proprio „Iusti Iudicis”*. «*De munere patronorum et advocatorum exercitio apud romanae curiae dicasteria*», 28.06.1988, AAS, 80(1988), s. 1258–1261.
- Jan Paweł II, *Constitutio apostolica de Romana Curia „Pastor Bonus”*, 28.06.1988, AAS, 80(1988), s. 841–912.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 1991, AAS, 83(1991), s. 793–867.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej*, 28.01.1994, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 5, Kraków 2007, s. 694–697.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej*, 29.01.2004, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 5, s. 739–742.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Trybunału Roty Rzymskiej*, 29.01.2005, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 5, s. 743–745.
- Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, AAS, 9 II (1917), s. 3–521.
- Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984.
- Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II*, Lublin 2002.
- Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, *Dignitas Connubii. Istruzione da osservarsi nei tribunali diocesani e interdiocesani nella trattazione delle cause di nullità del matrimonio*, Città del Vaticano 2005. Polskie tłum. w: *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, Sandomierz 2007.
- Secretaria Status, *Ordinatio ad exequendas litteras Apostolicas motu proprio datas „Iusti Iudicis”*, 23.07.1990, AAS, 82(1990), s. 1630–1634.
- Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal, *Litterae*, 02.03.1998, Prot. N. 4600/98 SAT.
- Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal, *Litterae*, 07.07.2000, Prot. N. 4620/2000 SAT.
- Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal, *Litterae*, 29.03.2004, Prot. N. 4614/2004 (w Archiwum Sądu Biskupiego Płockiego).
- Conferenza Episcopale Italiana, *Norme sui tribunali ecclesiastici*, 18.03.1997, w: *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, t. 6, Bologna 2002, s. 309–317.
- Conferenza Episcopale Italiana, *Modifica delle Norme circa il regime amministrativo dei Tribunali ecclesiastici regionali italiani e l'attività di patrocinio svolta presso gli stessi. Decreto di “recognitio”. Decreto di promulgazione, Testo delle Norme*, „Notiziario della Conferenza Episcopale Italiana”, 9(1998), s. 303–312.
- Archiwum Sądu Biskupiego w Drohiczyńcu, Biskup Drohiczyński, Pismo z 31.12.2005, L. dz. 860/0/05.
- Archiwum Korpusu Adwokatów Kościelnych
List bp. R. Kasyny do ks. prof. R. Szytchmilera, przewodniczącego Zespołu, z 24.02.2012 r.

- Normy Konferencji Episkopatu Polski dotyczące aprobowania adwokatów kościelnych oraz ich współpracy ze stronami i sądami kościelnymi (projekt z 11.03.2010) i list ks. prof. R. Sztuchmilera do abp. A. Dzięgi z 19.03.2010.
- Normy Konferencji Episkopatu Polski dotyczące współpracy sądów kościelnych z adwokatami (projekt rozesłany 4 IX 2009).
- Protokół z zebrania założycielskiego Korpusu Adwokatów Kościelnych, 12.06.2007.
- Protokół z zebrania Zarządu Korpusu Adwokatów Kościelnych w Lublinie, 21.10.2015.
- Protokół z Walnego Zebrania Korpusu Adwokatów Kościelnych w Częstochowie, 8.09.2009.
- Przewodniczący Rady Prawnej Konferencji Episkopatu Polski [abp A. Dzięga], Pismo do ks. prof. R. Sztuchmilera, przewodniczącego KAK, z 6.06.2009.
- Regulamin Korpusu Adwokatów Kościelnych w Polsce, 8.09.2009.
- Wytoczne Konferencji Episkopatu Polski dotyczące aprobowania i działalności adwokatów kościelnych oraz ich współpracy z sądami kościelnymi (z 25.11.2015).
- Zasady i wskazania Konferencji Episkopatu Polski dotyczące aprobowania i działalności adwokatów kościelnych, w tym ich współpracy z sądami kościelnymi i stronami (projekt wypracowany w okresie 13.12.2010 – 11.05.2011 r.).
- Acebal Lujan J.L., *Abogados, procuradores y patronos ante los tribunales eclesiasticos españoles*, „Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro”, 10(1992), s. 555–609.
- Arrieta J.I., *Integrazioni e determinazioni apportate dall'istruzione "Dignitas Connubii" ai canoni del Codice di Diritto Canonico*, w: *L'istruzione Dignitas connubii nella dinamica delle cause matrimoniali*, red. J.I. Arrieta, Venezia 2006, s. 128–149.
- Arroba Conde M.J., *Diritto processuale canonico*, Roma 2006.
- Baran M., *Czynności adwokata kościelnego w procesie o orzeczenie nieważności małżeństwa*, Sandomierz 2005.
- Bączkiewicz F., Baron J., Stawinoga W., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 3, Opole 1958.
- Biskupski S., *Prawo małżeńskie Kościoła Rzymskokatolickiego*, Warszawa 1956.
- Borucki J., *Pelnomocnicy procesowi i adwokaci w świetle kodeksów prawa kanonicznego i instrukcji „Dignitas connubii”*, StWł, 10(2007), s. 290–302.
- Casola P.M. da, *Compendio di Diritto Canonico*, Taurini 1967.
- Copolla R., *Gli Avvocati, artt. 183–185*, w: *Commento alla Pastor Bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2003, s. 253–267.
- Dzięga A., *Zasada poszukiwania prawdy obiektywnej w procesie kanonicznym*, w: *Kościelne prawo procesowe. Prawo rodzinne. Materiały i studia*, t. 4, red. A. Dzięga, M. Greszata, P. Telusiewicz, Lublin 2007, s. 172–188.
- Fąka M., *Normy ogólne kanonicznego procesu sądowego*, t. 2, Warszawa 1978.
- Feldmann M., *Ständige Parteibeistände im ordentlichen Ehenichtigkeitsverfahren*, „De Processibus Matrimonialibus“, 5(1998), s. 107–153.

- Gherro S., *Il diritto alla difesa nei processi matrimoniali canonici*, „Monitor Ecclesiasticus”, 113(1988), s. 1–16.
- Gordon I., *Nowy proces nieważności małżeństwa. Postępowanie, komentarze*, tłum. J. Walicki, Częstochowa 1984.
- Goti Ordeñana J., *Tratado de Derecho Procesal Canónico*, Madrid 2001.
- Góralski W., *Natura procesów o nieważność małżeństwa oraz zadania trybunału w ich prowadzeniu. Papież Jan Paweł II do Roty Rzymskiej 22 I 1996 r.*, *IusMatr*, 2(8) (1997), s. 88–91.
- Góralski W., *Rola adwokata w kościelnych procesach małżeńskich w świetle KPK z 1983 roku oraz Instrukcji „Dignitas connubii”*, w: W. Góralski, *Studia nad małżeństwem i rodziną*, Warszawa 2007, s. 539–554.
- Góralski W., *Rola i zadania adwokata w procesach kanonicznych w alokucjach papieża do Roty Rzymskiej (1939–2007)*, *PrKan*, 50(2007), nr 3–4, s. 109–116.
- Grabowski I., *Adwokatura w ustawodawstwie kościelnym*, *AtK*, 33(1934), s. 249–262.
- Greszata M., *Zaskarżenie wyroku, proces dokumentalny (art. 269–308)*, w: *Proces małżeński według Instrukcji „Dignitas connubii”. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 13–14 czerwca 2005 roku*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2006, s. 145–167.
- Gręźlikowski J., *Co po rozwodzie? Duszpasterze i wierni świeccy wobec małżeństw niesakramentalnych i kanonicznego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, Częstochowa 2005.
- Gręźlikowski J., *Czy w Kościele są rozwody? Informator dla wnoszących sprawę o nieważność małżeństwa*, Włocławek 2004.
- Grocholewski Z., *Iustitia ecclesiastica et veritas*, „Periodica”, 84(1995), s. 7–30.
- Grocholewski Z., *Zmiany w kanonicznym prawie procesowym*, „Kościół i Prawo”, 7(1990), s. 91–105.
- Gross I., *Anwaltsgebühren in Ehe- und Familiensachen*, München 1997.
- Gullo C., *L’assetto della professione forense canonica*, w: *Il diritto di difesa nel processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 2006, s. 115–127.
- Kiwior W., *Przedmiot restitutio in integrum w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku oraz w orzecznictwie trybunałów apostolskich w latach 1984–1995*, Warszawa 2001.
- Kiwior W., *Strony procesowe*, w: *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, Sandomierz 2007, s. 153–177.
- Kiwior W., *Zasady działania obowiązujące w sądach i strony procesowe*, w: *Proces małżeński według Instrukcji „Dignitas connubii”. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 13–14 czerwca 2005 roku*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2006, s. 123–151.
- Krukowski J., *Dyscyplina obowiązująca w działalności trybunałów*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 5: *Księga VII. Procesy*, red. J. Krukowski, Poznań 2007, s. 71–97.

- Krzywkowska J., Szychmiller R., *Adwokat w sprawach o nieważność małżeństwa. Rozwiązania ustawodawcze i ich stosowanie w sądach kościelnych (1983–2018)*, Olsztyn 2018.
- Leszczyński G., *Urząd adwokata stałego w świetle Instrukcji Dignitas connubii*, *IusMatr*, 11(17)(2006), s. 139–152.
- Llobell J., *Il patrocinio forense e la “concezione istituzionale” del processo canonico, w: Il processo matrimoniale canonico*, red. P.A. Bonnet, C. Gullo, ed. 2, Città del Vaticano 1994, s. 439–478.
- Llobell J., *Lo “ius postulandi” e i patroni*, w: *Il processo matrimoniale canonico*, red. P.A. Bonnet, C. Gullo, Città del Vaticano 1988, s. 185–202.
- Lüdicke K., *Einführung in die Instruktion Dignitas connubii*, w: *Matrimonium spes mundi. Małżeństwo i rodzina w prawie kanonicznym, polskim i międzynarodowym. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Ryszardowi Szychmillerowi*, red. T. Ploski, J. Krzywkowska, Olsztyn 2008, s. 210–225.
- Lüdicke K., *Prozeßrecht: Parteien*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, red. K. Lüdicke, Essen 1988–2017, ad 1482/1.
- Lüdicke K., Jenkins R.E., *Dignitas connubii: norms and commentary*, Alexandria 2006.
- Malecha P., *Polski wymiar sprawiedliwości widziany przez pryzmat Sygnatury Apostolskiej*, w: *Orzecznictwo rotalne w praktyce sądowej Kościoła. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 15–16 czerwca 2009 roku. IV Ogólnopolskie Forum Sądowe*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2010, s. 11–50.
- Mioli G., *L'osservanza deontologica come problema di autodisciplina degli avvocati*, w: *Deontologia degli operatori dei tribunali ecclesiastici*, Vatican 2011 (*Studi Giuridici*, 92).
- Miziński A.G., *Adwokat gwarantem prawa do obrony w procesie kanonicznym*, w: *Urzędy sądowe – władza i służba. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 11–12 października 2004 roku*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2005, s. 35–64.
- Miziński A.G., *Instytucja obrońcy stałego w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, „*Roczniki Nauk Prawnych*”, 14(2004), s. 161–190.
- Miziński A.G., *Status prawny adwokata w Kościele łacińskim*, Lublin 2011.
- Moneta P., *L'avvocato nel processo matrimonial*, w: *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabbatani*, ed. Z. Grocholewski, V. Carcel Orti, Città del Vaticano 1984, s. 321–335.
- Montini G., *L'osservanza deontologica come problema disciplinare, ossia il procedimento disciplinare canonico per i ministeri del tribunale e per gli avvocati*, w: *Deontologia degli operatori dei tribunali ecclesiastici*, Vatican 2011, s. 79–112 (*Studi Giuridici*, 92).
- Nauka Soboru Watykańskiego II (w zarysie)*, Poznań 1975.
- Nowicka U., *Przyczyny nieusuwalnej i usuwalnej nieważności wyroku w kanonicznym procesie małżeńskim*, *PrKan*, 51(2008), nr 3–4, s. 275–297.

- Olivares S., *Avvocato (Advocatus)*, w: *Nuovo dizionario di diritto canonico*, a cura di C. Corral, V. De Paolis, G. Ghirlanda, Milano 1993, s. 77–78.
- Pawlak M., *Rola adwokata w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa – pomocnik Trybunału w osiągnięciu pewności moralnej czy pomocnik strony i reprezentant jej interesów?*, w: *Współpraca sądów ze stronami procesowymi i adwokatami*, red. R. Sztymmler, J. Krzywkowska, Olsztyn 2011, s. 207–214.
- Pawluk T., *Kanoniczny proces małżeński*, Warszawa 1973.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4: *Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, Olsztyn 1990.
- Pikus S., *Niezawisłość sędziego kościelnego*, Lublin – Sandomierz 2009.
- Pinto P.V., *I processi nel Codice di diritto canonico. Commento sistematico al Lib. VII*, Città del Vaticano 1993.
- Pompedda M.F., *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Milano 1995.
- Rozkrut T., *Adwokat i pełnomocnik procesowy w procesie kościelnym*, „Polonia Sacra”, 4(2000), nr 7/51, s. 275–288.
- Rozkrut T., *Jan Paweł II do Roty Rzymskiej (1917–2003)*, Tarnów 2003.
- Rozkrut T., *Proces biskupi oraz jego właściwe miejsce i poprawne zrozumienie w relacji do innych procesów małżeńskich*, w: *Prawo w służbie małżeństwu i rodzinie. Księga jubileuszowa dedykowana ks. prof. dr. hab. Ryszardowi Sztymmlerowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. M. Różański, J. Krzywkowska, M. Rzewuska, Olsztyn 2018, s. 129–140.
- Sobański R., *Udział adwokata w procesie o nieważność małżeństwa*, *IusMatr*, 2(1997) 8, s. 125–144.
- Sobański R., *Uwagi o funkcji sędziego w procesie o nieważność małżeństwa*, w: *Ksiądz rektor Remigiusz Sobański: uczony, nauczyciel, sędzia*, red. W. Góralski, Warszawa 2005, s. 227–243.
- Sobański R., *Uwagi o tożsamości sędziego kościelnego*, *PrKan*, 45(2002), nr 3–4, s. 3–22.
- Stawniak H., *Prawo do obrony w procesie kanonicznym (Refleksje na kanwie przemówienia Jana Pawła II do Roty Rzymskiej w dniu 26.01.1989 roku)*, *PrKan*, 33(1990), nr 1–2, s. 141–152.
- Sztymmler R., *Adwokat w procesie o nieważność małżeństwa*, w: *Proces małżeński w świetle Dignitas connubii – pierwsze doświadczenia. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 11–12 czerwca 2007 roku*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2008, s. 103–128.
- Sztymmler R., *Forum właściwe i organizacja trybunałów kościelnych w świetle instrukcji Dignitas connubii*, w: *Proces małżeński według Instrukcji „Dignitas connubii”. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 13–14 czerwca 2005 roku*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2006, s. 35–52.
- Sztymmler R., *Potrzeba udziału adwokata w procesie o nieważność małżeństwa*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich”, 4(1994), nr 1(6), s. 28–38.

- Sztychmiller R., *Prawa stron procesowych w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, w: *Zagadnienia kościelnego prawa majątkowego i procesowego*, red. E. Szczot, S. Białek, Lublin 2008, s. 101–116.
- Sztychmiller R., *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, Olsztyn 2000.
- Sztychmiller R., *Składki ubezpieczeniowe adwokatów kościelnych*, w: *Finansowanie Kościołów i innych związków wyznaniowych*, red. P. Sobczyk, K. Warchałowski, Warszawa 2013, s. 293–301.
- Sztychmiller R., *Trybunały*, w: *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, red. T. Rozkrut, Sandomierz 2007, s. 35–121.
- Sztychmiller R., *Udział adwokata w procesie o nieważność małżeństwa po reformie procesu z 2015 roku*, w: *Procedury w sprawach małżeńskich i rodzinnych. Teoria i praktyka*, pod red. J. Krzywkowskiej i R. Sztychmintera, Olsztyn 2016, s. 35–50.
- Sztychmiller R., *Udział adwokata w przesłuchaniach stron*, w: *Ars boni et aequi. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu z okazji osiemdziesiątej rocznicy urodzin*, pod red. J. Wroceńskiego i H. Pietrzak, Warszawa 2010, s. 543–553.
- Sztychmiller R., *Zadania adwokata związane z udziałem biegłych w procesie o nieważność małżeństwa*, w: *Zalety oraz wady kanonicznego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 13–14 czerwca 2011 roku (V Ogólnopolskie Forum Sądowe)*, red. T. Rozkrut, Tarnów 2012, s. 143–155.
- Świaczny S., *Rozwiązanie małżeństwa i stwierdzenie nieważności małżeństwa w sądach kościelnych. Pisma procesowe*, Warszawa 2007.
- Wrenn L.G., *Procurators for litigation and advocates*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, ed. J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green, New Jersey 2000, s. 1646–1649.

MAREK SAJ CSsR

ZGORSZENIE JAKO PRZYCZYNA ODMOWY POGRZEBU KOŚCIELNEGO W ŚWIETLE UCHWAŁ POLSKICH SYNODÓW DIECEZJALNYCH

W Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku, w księdze czwartej poświęconej uświęcającemu zadaniu Kościoła, w jej części drugiej, dotyczącej pozostałych aktów kultu Bożego, prawodawca unormował zagadnienie pogrzebu kościelnego. W dziesięciu kanonach poświęconych tym kwestiom wymieniono osoby, którym należy odmówić tej posługi. Wśród nich są „jawni grzesznicy, którym nie można przyznać pogrzebu bez publicznego zgorszenia wiernych”¹.

Należy jednak zapytać: jak ocenić, czy przyznanie pogrzebu kościelnego takim osobom wywoła zgorszenie? Z drugiej strony, czy są sytuacje, w których pomimo zakazu można udzielić tej posługi, czy też jest on bezwzględny? To ważne pytania, gdyż współcześnie zdarza się, że duszpasterze odmawiają pogrzebu jawnym grzesznikom. Badania takie wydają się więc zasadne. Będą one oparte w dużej mierze na polskim ustawodawstwie synodalnym, by zagadnienie to umieścić w kontekście Kościoła w Polsce, co uczyni je bardziej przydatnymi.

1. Prawo do pogrzebu kościelnego

Zgodnie z prawem kodeksowym, „pogrzeb kościelny, w którym Kościół wyprasza duchową pomoc zmarłym, okazuje szacunek ich ciału i równocześnie żywym niesie pociechę nadziei, należy odprawiać z zach-

MAREK SAJ CSsR – dr hab., prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego na Wydziale Prawa Kanonicznego w Warszawie.

¹ *Codex iuris canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984, kan. 1184 § 1.

waniem przepisów liturgicznych”². Jest to jeden z aktów kultu Bożego, którego celem jest wyproszenie duchowej pomocy osobie lub osobom zmarłym. Jednocześnie obrzęd ten ma na celu przyniesienie pociechy i nadziei żywym. Jan Gołąb przypomina, że: „Pogrzeb jest obrzędem liturgicznym Kościoła. Posługa Kościoła powinna jasno wyrażać rzeczywistą łączność ze zmarłym, a także ożywiać uczestnictwo zgromadzonej wspólnoty w obrzędach i głosić jej życie wieczne”³.

Prawo do pogrzebu kościelnego jest jednym z praw członków Kościoła katolickiego⁴. Należy podkreślić, że przysługuje ono także katechumenom⁵. Choć ustawodawca nie mówi wprost o „prawie” do pogrzebu, to jednak z norm kodeksowych można wyczytać, że jest to właśnie prawo⁶. Nie jest ono jednak bezwzględne, gdyż prawodawca kodeksowy wymienia osoby, których pogrzebu kościelnego należy pozbawiać. „Jeśli przed śmiercią nie dali żadnych oznak pokuty, pogrzebu kościelnego powinni być pozbawieni: 1) notoryczni apostości, heretycy i schizmatycy; 2) osoby, które wybrały spalenie swojego ciała z motywów przeciw wierze chrześcijańskiej; 3) inni jawni grzesznicy, którym nie można przyznać pogrzebu bez publicznego zgorszenia wiernych”⁷.

W interesującym nas temacie należy zwrócić uwagę jedynie na sytuację odmowy pochówku jawnym grzesznikom, których pogrzeb mógłby wywołać publiczne zgorszenie wiernych. Kogo prawodawca ma na myśli, określając w ten sposób niektórych wiernych? Trudno sobie wyobrazić możliwość stworzenia zamkniętego katalogu osób, które powinny być

² KPK, kan. 1176 § 2.

³ J. Gołąb, *Prawo do pogrzebu kościelnego i jego wykonanie w świetle postanowień polskich synodów diecezjalnych (1983–2004)*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 8(2005), s. 347.

⁴ Por. KPK, kan. 1176 § 1.

⁵ Tamże, kan. 1183 § 1: „Co do pogrzebu, katechumeni są zrównani z wiernymi”. Kodeks z 1917 roku wprost stwierdzał natomiast, że nieochrzczeni nie mogą otrzymać pogrzebu kościelnego. *Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1943, can. 1239 § 1: „Ad sepulturam ecclesiasticam non sunt admittendi qui sine baptismo decesserint”. KKK, n. 1259: „Jeśli chodzi o katechumenów, którzy umierają przed chrztem, ich wyraźne pragnienie przyjęcia tego sakramentu, połączone z żalem za grzechy i z miłością, zapewnia im zbawienie, którego nie mogli otrzymać przez sakrament”.

⁶ Precyzyjniej wyraził się na ten temat Kodeks kanonów Kościołów wschodnich, który zawiera sformułowanie: „Pogrzeb kościelny [...] przysługuje wszystkim zmarłym chrześcijanom i katechumenom”. *Codex canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks kanonów Kościołów wschodnich*, Lublin 2002, kan. 875.

⁷ KPK, kan. 1184 § 1.

zaliczane do tej grupy. Stąd niemożliwe jest również wypracowanie jakiejś reguły, którą należałoby stosować w odniesieniu do nich. Pewne istotne wskazówki dotyczące możliwości pozbawienia pogrzebu z uwagi na ryzyko zgorzenia zawiera instrukcja liturgiczno-duszpasterska Episkopatu Polski o pogrzebie i modlitwach za zmarłych⁸. Wymienia ona wprost dwie grupy takich osób, wskazując jednocześnie warunki, które powinny być spełnione, by można w takich przypadkach dopuścić do pogrzebu kościelnego. Są to samobójcy i osoby, które do śmierci żyły w związku niesakramentalnym⁹.

2. Pogrzeb kościelny samobójców

Pierwszą z wymienionych przez polskich biskupów grup, którym należy odmówić pogrzebu kościelnego, są samobójcy. We wspomnianej instrukcji czytamy: „Według powszechnego zdania psychiatrów samobójcy nie są w pełni odpowiedzialni za swój czyn, dlatego nie można im odmawiać katolickiego pogrzebu, jeśli za życia okazywali przywiązanie do wiary i Kościoła”¹⁰. To ważna uwaga, gdyż w Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 roku pochówku kościelnego byli pozbawieni ci, którzy zabili się po rozważnym przemyśleniu¹¹. Wynika stąd, że aby samobójstwo stało się powodem odmowy pogrzebu, musiało być popełnione z pełną przytomnością umysłu i całkowitą swobodą działania. Nie można go zatem było odmówić osobie, która działała w stanie zakłócenia czynności psychicznych, czy chorej umysłowo, a fakt poczytalności musiał być pewnie stwierdzony. Podobnie nie można było odmówić kościelnego pochówku komuś, kto tylko usiłował popełnić samobójstwo¹². Współcześnie samobójcy są uznawani za osoby z zaburzeniami psychicznymi i nie do końca odpowiadające za swój czyn.

⁸ Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja liturgiczno-duszpasterska o pogrzebie i modlitwach za zmarłych*, 5 V 1978, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966–1993*, oprac. C. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 351–357.

⁹ Por. tamże, n. 13 i 15. Tutaj należy wyraźnie zaznaczyć, że owa instrukcja używa pojęcia „małżeństwo niesakramentalne”, które wydaje się nieprawidłowe, gdyż każde małżeństwo ważne zawarte przez chrześcijan jest sakramentalne (zob. KPK, kan. 1055 § 2). Dzisiaj w takim przypadku najczęściej używa się wyrażenia „związek niesakramentalny”.

¹⁰ Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja liturgiczno-duszpasterska Episkopatu o pogrzebie*, n. 13.

¹¹ CIC, can. 1240 § 1, n. 3: „Ecclesiastica sepultura privantur, nisi ante mortem aliqua dederint poenitentiae signa: Qui se ipsi occiderunt deliberato consilio”.

¹² Por. F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 2, Opole 1958, s. 410–411.

W związku z powyższym, jeśli za życia okazywali przywiązanie do wiary i Kościoła katolickiego, nie można odmówić im pogrzebu¹³. Po takiej linii idą wskazania polskich synodów diecezjalnych.

Synod diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej tak wyraził się o rozważanej tutaj materii: „Samobójcom można udzielić pogrzebu, o ile istnieje uzasadnione przypuszczenie, że uczynili to pod wpływem zaburzeń psychicznych”¹⁴.

Z kolei w uchwałach synodu diecezji drohiczyńskiej czytamy: „Nie należy odmawiać pogrzebu samobójcom, jeśli samobójstwo popełnione zostało wskutek zaburzeń psychicznych, potwierdzonych pisemną opinią lekarza. Według powszechnego zdania psychiatrów, samobójcy nie są w pełni odpowiedzialni za swój czyn, dlatego nie odmawia się im przywiązania do wiary i Kościoła. Uczestnikom takiego pogrzebu należy jednak wyjaśnić sytuację. Samobójcę, który przed zamachem na własne życie dawał zgorszenie, należy traktować jako jawnego grzesznika. Należy odmówić pogrzebu lub jego części tylko wtedy, gdy zachodzą inne ważne przyczyny, z powodu których zdziwienie, a nawet zgorszenie wiernych może wywołać zachowanie pełnej formy pogrzebu”¹⁵.

Dalej, synod diecezji ełckiej stanowi: „Nie należy odmawiać katolickiego pogrzebu samobójcom, jeżeli w ciągu życia okazywali przywiązanie do wiary i Kościoła [...]. Samobójcę, który przed śmiercią dawał publiczne zgorszenie, trzeba traktować jako jawnego grzesznika”¹⁶.

Synod archidiecezji białostockiej: „Samobójcy mogą mieć pogrzeb kościelny tylko wtedy, gdy za życia okazywali przywiązanie do wiary i Kościoła. W razie wątpliwości duszpasterz ma zwrócić się o radę do biskupa diecezjalnego. Uczestnikom pogrzebu należy wyjaśnić powody podjętej decyzji”¹⁷.

W uchwałach synodu archidiecezji przemyskiej znajdujemy zapis: „Biorąc pod uwagę aktualne opinie psychiatrów, nie powinno się odmawiać pogrzebu kościelnego samobójcom, jeśli w ciągu życia okazywali przywią-

¹³ Por. T. Ślipko, *Etyczny problem samobójstwa*, Kraków 2008, s. 40–41; M. Stokłosa, *Prawo do katolickiego pogrzebu w niektórych wyjątkowych okolicznościach*, PrKan, 53(2010), nr 3–4, s. 89–90.

¹⁴ *I Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej*, Koszalin 1986–1990, statut 602.

¹⁵ *I Synod Diecezji Drohiczyńskiej. Statuty. Dokumenty wykonawcze*, Drohiczyn 1997, statut 190.

¹⁶ *I Synod Diecezji Ełckiej 1997–1999*, Ełk 1999, statut 894.

¹⁷ *I Synod Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 2000, statut 579.

zanie do wiary i Kościoła. Uczestnikom pogrzebu należy wyjaśnić podstawy takiego stanowiska. Samobójcę, który przed zamachem na swoje życie dawał publiczne zgorszenie, należy traktować jako jawnego grzesznika”¹⁸.

Synod diecezji warszawsko-praskiej: „Nie należy odmawiać pogrzebu w pełni katolickiego samobójcom, jeśli wiadomo, że do śmierci doszło wskutek zaburzeń psychicznych. Natomiast samobójcę, który przed śmiercią dłuższy czas dawał zgorszenie, należy traktować jak publicznego gorszyciela”¹⁹.

W uchwałach synodu archidiecezji gnieźnieńskiej samobójcy są wspomniani przy omawianiu innych sytuacji związanych z pogrzebem: „W wypadkach wątpliwych (nagła śmierć, śmierć na skutek alkoholizmu, samobójstwo) nie należy odmawiać posługi religijnej nad grobem, pamiętając, że zmarły stanął już na sądzie Bożym, a modlitwa za żywych i umarłych może być źródłem pociechy dla żyjących, a nawet początkiem nawrócenia. Można także tylko odprawić Mszę św. do miłosierdzia Bożego, dbając o to, aby nie było z tego powodu zgorszenia (bez podawania do publicznej wiadomości)”²⁰.

Identyczny zapis znajdujemy w uchwałach synodu gdańskiego²¹.

Synod archidiecezji warszawskiej stwierdza krótko: „Nie należy odmawiać pogrzebu katolickiego samobójcom, jeśli wiadomo, że do śmierci doszło wskutek choroby psychicznej”²².

Warto także przywołać słowa synodu diecezji rzeszowskiej: „Nie powinno się odmawiać pogrzebu katolickiego samobójcy, jeśli w ciągu życia okazywał on przywiązanie do wiary i Kościoła. Uczestnikom pogrzebu należy wyjaśnić podstawy takiego stanowiska. Duszpasterz wybierze wówczas skromniejszą formę pogrzebu, licząc się ze zdrową opinią wiernych. Samobójcę, który przed zamachem na swoje życie dawał publiczne zgorszenie, należy traktować jako jawnego grzesznika”²³.

¹⁸ Synod Archidiecezji Przemyskiej 1995–2000, Przemysł 2000, statut 400 §§ 1–3.

¹⁹ Pierwszy Synod Diecezji Warszawsko-Praskiej, Warszawa 2000, statut 383.

²⁰ III Powojenny Synod Archidiecezji Gnieźnieńskiej z okazji Milenium jej powstania, Gniezno 2001, statut 179.

²¹ III Synod Gdański. Misja ewangelizacyjna Kościoła gdańskiego na początku nowego tysiąclecia, Gdańsk 2001, statut 762: „W wypadkach wątpliwych (nagła śmierć, śmierć na skutek alkoholizmu, samobójstwo) nie należy odmawiać posługi religijnej nad grobem, pamiętając, że zmarły stanął już na sądzie Bożym, a modlitwa za żywych i umarłych może być źródłem pociechy dla żyjących, a nawet początkiem nawrócenia”.

²² IV Synod Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2003, statut 334.

²³ Pierwszy Synod Diecezji Rzeszowskiej 2001–2004, Rzeszów 2004, statut 361 §§ 2–3.

Synod archidiecezji poznańskiej postanowił: „Mając na uwadze dość powszechne zdanie psychiatrów, że samobójcy nie są w pełni odpowiedzialni za swój czyn, nie należy odmawiać im katolickiego pogrzebu ani też czynić różnicy w samej celebracji pogrzebu, jeżeli w ciągu życia okazywali przywiązanie do wiary i Kościoła. Chodzi tutaj o osoby, które, zanim odebrały sobie życie, należały do grona praktykujących katolików. [...] Uczestnikom ich pogrzebu należy uświadomić [...], że osoby te były praktykujące, a fakt odebrania sobie życia był podyktowany brakiem pełnej świadomości lub stanem chorobowym o podłożu psychicznym”²⁴. Dalej ten sam synod stwierdza: „Samobójcę, który przed zamachem na własne życie był powodem publicznego zgorszenia, należy traktować jako jawnogrzesznika. W takiej sytuacji [...] należy odmówić mu pogrzebu katolickiego lub przynajmniej ograniczyć uroczyste sprawowanie samej ceremonii pogrzebowej. Należy uczynić tak nie dlatego, że dana osoba popełniła samobójstwo, ale dlatego, że jej życie było przeciwne duchowi chrześcijańskiemu i że jej oddalenie od Kościoła trwało aż do śmierci. Niekiedy zgorszenie wywoływane za życia przez samobójcę polegało na notorycznym nadużywaniu alkoholu. Ani samobójstwo będące efektem zaburzenia psychicznego, ani alkoholizm, który jest także chorobą, nie mogą być motywem odmowy pogrzebu katolickiego”²⁵.

Również synod diecezji kaliskiej wypowiada się w tym samym duchu: „Nie należy odmówić pogrzebu kościelnego samobójcy, jeśli w ciągu życia okazywał przywiązanie do wiary i Kościoła. Wypadałoby w słowie pogrzebowym zwrócić na to uwagę”²⁶.

Wzmiankę na omawiany temat uczynił także synod archidiecezji warmińskiej: „Nie należy odmawiać pogrzebu katolickiego samobójcom, jeżeli w ciągu życia okazywali przywiązanie do wiary i Kościoła. Uczestnikom takiego pogrzebu należy wyjaśnić sytuację”²⁷.

Warto tutaj wspomnieć, iż do sytuacji ewentualnego pogrzebu osoby, która odebrała sobie życie, ustosunkował się arcybiskup metropolita lubelski

²⁴ *Synod Archidiecezji Poznańskiej 2004–2008*, t. 2, Poznań 2008, statut 615.

²⁵ Tamże, statut 618 §§ 1–2. Wcześniejszy synod tej archidiecezji w sprawie pogrzebu samobójców odsyłał do wspomnianej Instrukcji liturgiczno-duszpasterskiej Episkopatu Polski. Nic w tej kwestii nie dodawał od siebie. Zob. *Poznański Synod Archidiecezjalny 1992–1993. Dokumenty*, Poznań 1993, s. 297.

²⁶ *Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej (2007–2009). Prawo diecezjalne Kościoła kaliskiego*, Kalisz 2009, statut 618.

²⁷ *I (XIV) Synod Archidiecezji Warmińskiej (2006–2012)*, Olsztyn 2012, statut 168.

Józef Życiński. Wydał on dekret, w którym można przeczytać: „Bolesnym znakiem czasów staje się obecnie rosnąca liczba osób cierpiących na depresję i decydujących się na odebranie sobie życia [...]. Uwzględniając zróżnicowanie lokalnych praktyk przyjmowanych w liturgii pogrzebowej samobójców, przypomina się, iż Kodeks prawa kanonicznego określa ściśle, iż pogrzebu kościelnego winni być pozbawieni «jawni grzesznicy, którym nie można przyznać pogrzebu bez publicznego zgorszenia wiernych» (KPK 1184 § 1.3). Nie ma żadnych podstaw, aby do kategorii «jawnych grzeszników» zaliczać osoby cierpiące na zaburzenia psychiczne czy stany depresji. W realizacji zasady KPK nie można więc zacierać różnic między samobójstwem, które wynika z programowego odrzucenia chrześcijańskich zasad życia, np. przez osobiste związanie się z przestępczym środowiskiem alkoholików, narkomanów itd., a samobójstwem, które stanowi wynik choroby psychicznej, depresji lub głębokich stresów. W pogrzebach osób należących do drugiej z wymienionych grup nie należy wprowadzać żadnych modyfikacji liturgicznych, gdy nie ma uzasadnionych podstaw, aby do konkretnej sytuacji odnosić pojęcie «jawnych grzeszników». Podobne praktyki stanowiłyby zaprzeczenie postawy duszpasterskiej, raniąc właśnie te środowiska, którym potrzebne jest szczególne współczucie i chrześcijańska solidarność. Kapłańskim obowiązkiem pozostaje modlitewna więź z tymi, którzy załamali się ostatecznie w nierównych zmaganiach z cywilizacją podporządkowaną bezdusznym zasadom sukcesu i konsumpcji. Zasady określone wyraźnie w prawie Kościoła należy respektować także wtedy, gdy lokalna opinia środowiska usiłuje bronić zróżnicowania form rytu pogrzebowego, wbrew zasadom określonym już w Instrukcji liturgiczno-duszpasterskiej Konferencji Episkopatu Polski o pogrzebie i modlitwach za zmarłych z dnia 5 maja 1978 roku (n. 13). W przypadkach takich nie wolno stawiać lokalnej tradycji nad teologiczno-prawną oceną obecnej sytuacji kulturowej”²⁸.

Słowa te, choć skierowane do duchowieństwa archidiecezji lubelskiej, można potraktować szerzej, jako wyznacznik sposobu podejścia do pogrzebu takich osób oraz ich życiowego dramatu.

W temacie tym należy jeszcze raz podkreślić, iż we wspomnianej instrukcji inaczej jest traktowany samobójca, który przed zamachem na własne życie dawał zgorszenie. Wówczas „należy [go] traktować jako jaw-

²⁸ J. Życiński, *Dekret w sprawie liturgii pogrzebowej samobójców*, „Memoranda. Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej”, 78(2004), nr 2, s. 420–421.

nego grzesznika”²⁹ i odmówić kościelnego pochówku³⁰. W tym kontekście warto przytoczyć deklarację *Iura et bona* Kongregacji Nauki Wiary: „Nie można zgodzić się na świadome pozbawienie się życia, czyli samobójstwo, podobnie jak na zabójstwo. Takie bowiem działanie człowieka zawiera w sobie odrzucenie najwyższej władzy Boga oraz Jego planu miłości. Jeśli chodzi o samobójstwo, to jest ono często również odrzuceniem miłości siebie samego, zaprzeczeniem naturalnego instynktu życia, ucieczką od obowiązków sprawiedliwości i miłości wobec bliźniego, różnych społeczności, czy wreszcie wspólnoty ludzkiej, chociaż – jak wiadomo – zdarzają się takie stany psychiczne, które zmniejszają lub eliminują winę”³¹. W tym samym duchu wypowiadają się także inne kościelne dokumenty³².

3. Pogrzeb kościelny osób żyjących w związku niesakramentalnym

Do jawnych grzeszników, którym należy odmówić pogrzebu katolickiego, zaliczyć można osoby, które żyły w związku niesakramentalnym, przez co wywoływały publiczne zgorzenie³³. Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku uznawał je za publicznych i jawnych grzeszników³⁴. Franciszek Bączkowicz w komentarzu do tego Kodeksu napisał, że do tej kategorii należą między innymi osoby, które żyły w konkubinacie, bigamiści i osoby związane tylko związkiem cywilnym³⁵. To wszystko było powodem odmówienia katolickiego pochówku. Aktualnie sytuacja zmieniła się o tyle, że na pierwszy plan wysunięto postawę takich osób za życia, ich stosunek do wiary i Kościoła, który decyduje o pogrzebie katolickim bądź jego odmówieniu. Trzeba tutaj zaznaczyć, że już w roku 1973 Kongregacja Nauki Wiary złagodziła normę can. 1240 CIC, informując, że „możliwie szybko zostanie ogłoszony nowy przepis, w którym nie będzie już

²⁹ Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja liturgiczno-duszpasterska Episkopatu o pogrzebie*, n. 13.

³⁰ Por. Stokłosa, *Prawo do katolickiego pogrzebu*, s. 92–93; W. Mazurowski, *Warto wiedzieć – o prawie Kościoła w pytaniach i odpowiedziach*, Pelplin 2013, s. 138; J. Głapiak, *Praktyczny przewodnik po przepisach prawa kościelnego*, Poznań 2012, s. 188.

³¹ Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Iura et bona*, 5 V 1980, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, tłum. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, n. 1.

³² Zob.: KDK, n. 27; VS, n. 80; EV, n. 66; KKK, n. 1735, 2280–2283.

³³ Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja liturgiczno-duszpasterska Episkopatu o pogrzebie*, n. 15.

³⁴ CIC, can. 1240 § 1, n. 6: „Ecclesiastica sepultura privantur, nisi ante mortem aliqua dederint poenitentiae signa: aliis peccatores publici et manifesti”.

³⁵ Por. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne*, s. 411–412.

zabroniona celebracja pogrzebu religijnego tym wiernym, którzy przed śmiercią znajdowaliby się w sytuacji umożliwiającej ujawnienie grzechu, zachowali łączność z Kościołem i dali jakieś oznaki pokuty, byle uniknąć zgorszenia innych wiernych”³⁶.

W kilku uchwałach polskich synodów diecezjalnych można znaleźć wskazania dotyczące pogrzebu osób żyjących w związkach niesakramentalnych. Synod diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej stanowi, że należy go odmówić „żyjącym w konkubinacie lub w wolnym związku «małżeńskim» bez przeszkód kanonicznych do zawarcia małżeństwa kościelnego”³⁷. Jeżeli osoby takie nawróciły się przed śmiercią, można je pogrzebać, używając skróconej formy obrzędu³⁸. Tak samo można postąpić „w wypadku śmierci praktykujących swoją wiarę konkubinariuszy, którzy nie mogli zawrzeć katolickiego związku małżeńskiego z powodu przeszkody kanonicznej, chyba że spowoduje to zgorszenie wiernych, nawet po wyjaśnieniach duszpasterza”³⁹.

Synod diecezji rzeszowskiej stwierdza: „Dopuszcza się pogrzeb katolicki osób, które do śmierci żyły w niesakramentalnym związku, jeśli przed zgonem okazały jakiegokolwiek oznaki pokuty i jeśli odbędzie się to bez publicznego zgorszenia”⁴⁰.

Synod diecezji poznańskiej, choć uważa takie osoby za jawnych grzeszników, to jednak nie odmawia im pogrzebu. Można by to uczynić tylko z racji zaistnienia dodatkowych okoliczności, wśród których, dla przykładu, wymienia stałe niepraktykowanie mimo takich możliwości, nieprzyjmowanie kolędy, nieposyłanie dzieci na lekcje religii⁴¹.

Z kolei w uchwałach synodu diecezji kaliskiej czytamy: „Duszpasterz nie powinien odmówić pogrzebu kościelnego osobom praktykującym, chociaż żyjącym na kontrakcie cywilnym, którzy nie mogli zawrzeć sakramentu małżeństwa z powodu przeszkód”⁴².

Generalnie więc synody nie odmawiają pogrzebu osobom żyjącym w związkach niesakramentalnych, zwłaszcza wtedy, gdy praktykowały one

³⁶ Kongregacja Nauki Wiary, List o pogrzebie kościelnym *Complures Conferentiae*, 29 V 1973, w: *W trosce o pełnię wiary*, s. 53.

³⁷ *I Synod Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej*, statut 600 § 1 n. 3.

³⁸ Tamże, statut 600 § 2.

³⁹ Tamże, statut 601.

⁴⁰ *Pierwszy Synod Diecezji Rzeszowskiej 2001–2004*, statut 361 § 1.

⁴¹ Por. *Synod Archidiecezji Poznańskiej 2004–2008*, statut 619.

⁴² *Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej (2007–2009)*, statut 617.

swoją wiarę, co pozwala sądzić, że ich pogrzeb nie wywoła zgorszenia. Gdyby jednak żyły z daleka od Kościoła, wówczas można odmówić tej posługi.

4. Warunki udzielenia pogrzebu kościelnego w trudnych sytuacjach

Odmowa pochówku kościelnego powinna należeć do rzadkości. Jeśli nie ma obawy, że powstanie z tego tytułu zgorszenie, pogrzeb należy odprawić. W praktyce jednak zdarzają się sytuacje skomplikowane, wymagające podjęcia roztropnej decyzji, tak co do odmowy pogrzebu, jak i jego celebracji. To zagadnienie podejmują również polskie synody diecezjalne.

W uchwałach synodu diecezji toruńskiej widnieje zapis: „w pogrzebie zmarłego, który nie utrzymywał za życia żywej więzi z Kościołem, słuszny wydaje się zwyczaj wyboru skromniejszej formy obrzędu pogrzebu lub ograniczenia jego okazałości zewnętrznej, co w opinii wiernych stanowi wyraz pewnej dezaprobaty w stosunku do tego zmarłego”⁴³. Do duszpasterza należy wyjaśnić zgromadzonym przyczyny tak przeprowadzonego pogrzebu, jego formy lub ograniczeń, aby nie było powodu do zgorszenia wiernych⁴⁴.

Synod diecezji łowickiej postanawia w tym względzie, że „na katolicki pogrzeb jawnych grzeszników można wyrazić zgodę, jeżeli przed śmiercią dali jakieś oznaki skruchy, potwierdzone przez wiarygodnych świadków, i jeżeli nie ma niebezpieczeństwa zgorszenia wiernych. Zgorszeniu temu można zapobiec, informując o tym wiernych”⁴⁵.

Podobne zalecenie podaje synod archidiecezji białostockiej: „Duszpasterze niech w takich wypadkach wyjaśnią wiernym, dlaczego jest pogrzeb, aby uniknąć w ten sposób zgorszenia oraz niepokoju w parafii”⁴⁶.

„Duszpasterze niech postępują tu bardzo roztropnie, ograniczając odmowę do wypadków koniecznych, wyliczonych w kan. 1184 § 1 KPK. W pewnych okolicznościach niech wybierają skromniejszy rodzaj pogrzebu, licząc się ze zdrową opinią wiernych” – czytamy w uchwałach synodu diecezji tarnowskiej⁴⁷. Słuszną uwagę w tej materii czyni bp Wiesław

⁴³ *Uchwały Pierwszego Synodu Diecezji Toruńskiej. Prawo partykularne Kościoła Toruńskiego*, Toruń 2011, statut 334 § 2.

⁴⁴ Por. KPK, kan. 1184 § 2; Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja liturgiczno-duszpasterska o pogrzebie*, n. 13.

⁴⁵ *I Synod Diecezji Łowickiej 1995–1999*, Łowicz 1999, statut 269 § 3.

⁴⁶ *I Synod Archidiecezji Białostockiej*, statut 580.

⁴⁷ *IV Synod Diecezji Tarnowskiej: Ad imaginem Ecclesiae universalis (1982–1986)*, Tarnów 1982–1986, statut 240 § 1.

Mering, według którego „należy roztropnie podejmować decyzję o ograniczeniu formy pogrzebu tak, aby nie przyniosła ona więcej szkody niż pożytku duchowego dla rodziny zmarłego i wiernych uczestniczących w pogrzebie”⁴⁸.

Mocno zatem zaakcentowana jest w polskim ustawodawstwie synodalnym kwestia moralnej pewności, iż pogrzeb jawnego i publicznego grzesznika nie spowoduje zgorszenia wiernych. Synody określają ten warunek następująco: „jeśli nie ma niebezpieczeństwa zgorszenia innych wiernych”⁴⁹; „odbędzie się to bez publicznego zgorszenia”⁵⁰; „gdy zgoda na taki pogrzeb może budzić zgorszenie wiernych”⁵¹; „należy zawsze wykluczać zgorszenie”⁵². Udzielenie pogrzebu kościelnego jawnemu grzesznikowi jest więc możliwe po spełnieniu – łącznie – dwóch przesłanek. Po pierwsze, musi on przed śmiercią dać znak pokuty. Po drugie, musi zachodzić pewność, że pogrzeb takiej osoby nie spowoduje zgorszenia wiernych.

Jak czytamy w Instrukcji o pogrzebie i modlitwach za zmarłych, „do znaków pokuty, które uprawniają do chrześcijańskiego pogrzebu – a których istnienie potwierdzają wiarygodni świadkowie – należą: prośba o kapłana (choćby nie zdążył przybyć), wzbudzenie zewnętrzne aktu żalu, np. przez bicie się w piersi, ucałowanie krzyża, przeproszenie za dane zgorszenie itp. Publiczne zgorszenie wyklucza się przez to, że wiernych informuje się o tych znakach pokuty”⁵³. Instrukcja ta w swojej treści odwołuje się do dekretu Kongregacji Nauki Wiary z 20 września 1973 roku, która już wtedy pozwalała na katolicki pogrzeb jawnych grzeszników, „jeżeli przed śmiercią dali jakieś oznaki pokuty i wyklucza się publiczne zgorszenie innych wiernych”⁵⁴.

* * *

Jednym z praw osoby należącej do Kościoła katolickiego jest prawo do kościelnego pogrzebu. Prawodawca w Kodeksie prawa kanonicznego

⁴⁸ W. Mering, *Instrukcja w sprawie pogrzebu*, MDWł, 94(2011), nr 7/8, s. 1028 (4.5).

⁴⁹ *Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985–1991*, Wrocław 1985, statut 82.

⁵⁰ *Synod Archidiecezji Przemyskiej 1995–2000*, statut 402 § 1.

⁵¹ *Aby byli jedno. Drugi Synod Diecezji Sandomierskiej. Dekrety i Instrukcje*, Sandomierz 1999, statut 290.

⁵² *II Synod Diecezji Częstochowskiej*, Częstochowa 1987, s. 115.

⁵³ Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja liturgiczno-duszpasterska o pogrzebie*, n. 14.

⁵⁴ Kongregacja Nauki Wiary, Dekret o pogrzebie *Patres Sacrae Congregationis*, 20 IX 1973, w: *W trosce o pełnię wiary*, s. 65.

z 1983 roku wylicza osoby, którym należy udzielić tej posługi, oraz takie, którym powinno się jej odmówić. Do tej drugiej grupy, oprócz notorycznych apostatów, heretyków i schizmatyków, a także osób, które wybrały spalenie swojego ciała z motywów przeciwnych wierze chrześcijańskiej, należą również inni jawni grzesznicy, którym nie można przyznać pogrzebu kościelnego bez publicznego zgorszenia wiernych. O ewentualnej odmowie udzielenia tej posługi będzie zatem decydować możliwość wystąpienia zgorszenia. Zgodnie z Instrukcją Konferencji Episkopatu Polski o pogrzebie, do jawnych grzeszników zalicza się przede wszystkim osoby, które odebrały sobie życie oraz osoby pozostające w związku niesakramentalnym. Można im więc odmówić pogrzebu kościelnego, ale tylko wówczas, gdy wywoła to zgorszenie. Uchwały polskich synodów diecezjalnych są w tej sprawie jednomyślne. Odmowy pogrzebu trzeba unikać; jeśli już się taką decyzję podejmuje, powinna to być sytuacja wyjątkowa. Samobójcy, o ile przejawiali przywiązanie do wiary i Kościoła, powinni otrzymać tę posługę. Współcześnie bowiem targnięcie się na własne życie postrzegane jest jako wynik zaburzeń psychicznych. Także osobie żyjącej w związku niesakramentalnym, która praktykowała swoją wiarę, należy udzielić pogrzebu. Żeby ta decyzja nie została źle odebrana przez innych wiernych, duszpasterz powinien im wytłumaczyć jej powody podczas sprawowania obrzędu.

STRESZCZENIE

Prezentowane rozważania miały na celu przybliżenie sytuacji ewentualnej odmowy pogrzebu kościelnego jawnym grzesznikom, do których Kościół zalicza przede wszystkim samobójców i osoby żyjące w związku niesakramentalnym, czyli małżeństwie cywilnym. Gdyby pogrzeb tych osób miał spowodować zgorszenie wśród wiernych, wówczas należy odmówić tej posługi. Taka sytuacja powinna jednak należeć do rzadkości. Przywołane uchwały polskich sądów diecezjalnych wyraźnie określają sposób postępowania w takich przypadkach.

Słowa kluczowe: pogrzeb kościelny, zgorszenie, prawo kanoniczne, synody diecezjalne.

SUMMARY

The aim of the presented analysis was to explain the probable situation when the refusal of the Church funeral takes place. It happens in case of public sinners to which the Church includes primarily suiciders and those who cohabit in non-sacramental union, which is civil marriage. Were the funeral of such persons brought

a possibility of mischief amongst faithful, it should be refused. This, however, should be incidental. The resolutions of Polish diocesan synods, as indicated in the paper, explicitly show the procedures for such situations.

Key words: Church funeral, mischief, Canon Law, diocesan synods.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 7 XII 1965.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 6 VIII 1993.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 25 III 1995.
- Codex iuris canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1943.
- Codex iuris canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
- Codex canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich*, tłum. pol., Lublin 2002.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kongregacja Nauki Wiary, Dekret o pogrzebie *Patres Sacrae Congregationis*, 20 IX 1973, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, tłum. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 65.
- Kongregacja Nauki Wiary, List o pogrzebie kościelnym *Complures Conferentiae*, 29 V 1973, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, tłum. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 53.
- Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Iura et bona*, 5 V 1980, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, tłum. i oprac. Z. Zimowski, J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 141–147.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja liturgiczno-duszpasterska o pogrzebie i modlitwach za zmarłych*, 5 V 1978, w: *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966–1993*, oprac. C. Krakowiak, L. Adamowicz, Lublin 1994, s. 351–357.
- I Synod Archidiecezji Białostockiej*, Białystok 2000.
- II Synod Diecezji Częstochowskiej*, Częstochowa 1987.
- I Synod Diecezji Drohiczyńskiej. Statuty. Dokumenty wykonawcze*, Drohiczyn 1997.
- I Synod Diecezji Ełckiej 1997–1999*, Ełk 1999.
- III Synod Gdański. Misja ewangelizacyjna Kościoła gdańskiego na początku nowego tysiąclecia*, Gdańsk 2001.
- III Powojenny Synod Archidiecezji Gnieźnieńskiej z okazji Milenium jej powstania*, Gniezno 2001.

- Pierwszy Synod Diecezji Kaliskiej (2007–2009). Prawo diecezjalne Kościoła kaliskiego*, Kalisz 2009.
- I Synod Diecezji Koszalińsko-Koło-brzeskiej*, Koszalin 1986–1990.
- I Synod Diecezji Łowickiej 1995–1999*, Łowicz 1999.
- Poznański Synod Archidiecezjalny 1992–1993. Dokumenty*, Poznań 1993.
- Synod Archidiecezji Poznańskiej 2004–2008*, t. 2, Poznań 2008.
- Synod Archidiecezji Przemyskiej 1995–2000*, Przemyśl 2000.
- Pierwszy Synod Diecezji Rzeszowskiej 2001–2004*, Rzeszów 2004.
- Aby byli jedno. Drugi Synod Diecezji Sandomierskiej. Dekrety i Instrukcje*, Sandomierz 1999.
- IV Synod Diecezji Tarnowskiej: Ad imaginem Ecclesiae universalis (1982–1986)*, Tarnów 1982–1986.
- Uchwały Pierwszego Synodu Diecezji Toruńskiej. Prawo partykularne Kościoła Toruńskiego*, Toruń 2011.
- I(XIV) Synod Archidiecezji Warmińskiej (2006–2012)*, Olsztyn 2012.
- IV Synod Archidiecezji Warszawskiej*, Warszawa 2003.
- Pierwszy Synod Diecezji Warszawsko-Praskiej*, Warszawa 2000.
- Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985–1991*, Wrocław 1985.
- Mering W., *Instrukcja w sprawie pogrzebu*, MDWł, 94(2011), nr 7/8, s. 1021–1037.
- Życiński J., *Dekret w sprawie liturgii pogrzebowej samobójców*, „Memoranda. Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej”, 78(2004), nr 2, s. 420–421.
- Bączkowicz F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 2, Opole 1958.
- Głapiak J., *Praktyczny przewodnik po przepisach prawa kościelnego*, Poznań 2012.
- Gołąb J., *Prawo do pogrzebu kościelnego i jego wykonanie w świetle postanowień polskich synodów diecezjalnych (1983–2004)*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 8(2005), s. 345–384.
- Mazurowski W., *Warto wiedzieć – o prawie Kościoła w pytaniach i odpowiedziach*, Pelplin 2013.
- Stokłosa M., *Prawo do katolickiego pogrzebu w niektórych wyjątkowych okolicznościach*, PrKan, 53(2010), nr 3–4, s. 83–111.
- Ślipko T., *Etyczny problem samobójstwa*, Kraków 2008.

KS. KRZYSZTOF GRACZYK

**WARTOŚĆ TRWAŁOŚCI MAŁŻEŃSTWA I RODZINY
W ŚWIADOMOŚCI MŁODZIEŻY
KLAS VII, VIII ORAZ III GIMNAZJUM
Studium prawnosocjologiczne**

Zagadnieniem podjętym w niniejszym artykule jest wartość trwałości rodziny, małżeństwa, a także opinie na temat związków partnerskich w świadomości młodzieży, szczególnie na temat zmian dotyczących związków interpersonalnych, a także zmian w obrębie nawiązywania kontaktów, wchodzenia w relacje partnerskie, skupiając się na małżeństwie i rodzinie. Powyższe zagadnienia zostaną przedstawione w oparciu o ustalenia pedagogiki społecznej, wyniki badań socjologicznych oraz badań własnych autora, przeprowadzonych wśród młodzieży dwóch szkół. Głównym celem artykułu jest uzyskanie odpowiedzi, do jakiego stopnia młodzież ulega nowoczesnym trendom pojawiającym się w obrębie relacji partnerskich. Pytania dotyczące zasadniczych kwestii w temacie relacji partnerskich odnoszą się do następujących zagadnień: preferowanych wartości u przyszłych partnerów; wpływu czynnika asymilacji na proces powstawania małżeństw; wpływu religii na wybór oraz trwałość przyszłych związków, akceptacji nowych wzorców zachowań wynikających z libe-

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 Kościelnym Diecezji Włocławskiej. 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 prawnosocjologicznych w pozycjach książkowych i czasopiśmie.

ralizacji seksualności; motywów wchodzenia w związek małżeński bądź wyboru jednej z alternatywnych form relacji rodzinnej.

1. Przesłanki teologiczno-prawne trwałości małżeństwa i rodziny

Model małżeństwa i rodziny w Kościele katolickim ukształtował się w ciągu wielu stuleci. W pierwszym okresie był to przede wszystkim model małżeństwa, później – głównie w XX w. – został poszerzony o model rodziny. Opiera się on na czterech filarach: Ewangeliach i listach apostoelskich, nauczaniu Ojców Kościoła, wskazaniach soborów (szczególnie Trydenckiego i Watykańskiego II) oraz katolicyzmie społecznym XIX i XX wieku¹.

Doktrynalne podstawy katolickiego modelu małżeństwa i rodziny znajdują się w Ewangelii, szczególnie w przekazach św. Mateusza i św. Marka. Według św. Mateusza Chrystus, w odpowiedzi na pytanie faryzeusza, nauczał: „Czy nie czytaliście, że Stwórca od początku stworzył ich jako mężczyznę i kobietę? I rzekł: Dlatego opuści człowiek ojca i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, niech człowiek nie rozdziela” (Mt 19, 4–7). W tym przekazie zawarte są cztery główne elementy katolickiego modelu małżeństwa: 1) naturalny charakter, zakładający się na naturalnym podziale ludzi na dwie płci uzupełniające się w miłości; 2) monogamia, a więc związek jednego mężczyzny z jedną kobietą; 3) nierozzerwalność i dożgonność związku małżeńskiego; 4) sakramentalny jego charakter, z czego wypływa szczególnie łaska pomnażająca bogactwo duchowe małżonków.

Te pierwotne przekazy dotyczące życia małżeńsko-rodzinnego zostały pogłębione przez pouczenia apostoelskie, szczególnie przez nauki św. Pawła i św. Piotra. Pierwszy z nich zdecydowanie wystąpił przeciwko upadkowi moralności małżeńskiej w ówczesnej cywilizacji grecko-rzymskiej. Przeciwstawiał się zataczającej szerokie kręgi praktyce rozwodów, potępiał kazirodztwo, jednocześnie promując układ stosunków małżeńsko-rodziny opartych na posłuszeństwie żony i dzieci mężowi i ojcu. Św. Piotr rozwinął naukę św. Pawła, starając się ukształtować małżeństwo chrześcijańskie w taki sposób, aby stanowiło ono świadectwo wiary poprzez wzbogacanie walorów duchowych, cech osobowości współmałżonków i całej rodziny,

¹ Por. L. Dyczeński, *Małżeństwo i rodzina w nowoczesnym społeczeństwie*, Lublin 2007, s. 18–22.

a nie tylko skupiało się na przedmiotach zewnętrznych i życiu doczesnym, jak miało to miejsce w rodzinach pogańskich. W małżeństwie chrześcijańskim mąż ma darzyć swą żonę należną czcią i szacunkiem, a przede wszystkim traktować ją jako równego sobie partnera. Żona natomiast ma się przypodobać mężowi głównie poprzez przykładowe zachowanie i przedkładanie nad zewnętrzne ozdoby piękna swej duszy².

Zachodni Ojcowie Kościoła rozwinęli doktrynę Kościoła wskazując przede wszystkim na naturalny charakter związku małżeńskiego i związaną z nim troskę o wydanie i wychowanie potomstwa, a także na jego szczególną rangę jako sakramentu, uświęcającego tych, którzy go przyjmują. Dalszy rozwój chrześcijańskiej koncepcji małżeństwa i rodziny zmierzał w kierunku pogłębienia dotychczasowej doktryny, z której usiłowano wyprowadzić wnioski określające cele i zadania rodziny, ustanowić ich hierarchię i tym samym ukazać istotę związku opartego na współdziałaniu z Bogiem w przekazywaniu nowego życia.

Jednolita koncepcja moralno-prawna małżeństwa, obowiązująca cały świat katolicki, została opracowana na Soborze Trydenckim w 1536 r., a następnie ujęta formalnie w ramy prawa kanonicznego, w którym doprecyzowano warunki i okoliczności zawierania małżeństw katolickich (KPK 1917, kan. 1012–1143). Wówczas też określono stanowisko Kościoła w odniesieniu do samych celów małżeństwa. W XVI w. zostały określone precyzyjnie warunki zawarcia ważnego małżeństwa oraz przeszkody wykluczające jego zawarcie (błędy w umowie małżeńskiej, niepełnoletność, uprzednio zawarte małżeństwo, wyższe święcenia kapłańskie lub uroczysta profesja zakonna, uprowadzenie, zbrodnia uprzednio dokonana na współmałżonku, pokrewieństwo lub powinowactwo, niemoc płciowa), które w swej podstawowej substancji zachowały się do dzisiaj. Po raz pierwszy sobór także w sposób jednoznaczny określił cele małżeństwa: za pierwszoplanowe uznał zrodzenie i wychowanie potomstwa, za drugorzędne, ale również ważne – wzajemną pomoc i zaspokojenie potrzeb seksualnych.

Nowe elementy do katolickiego modelu małżeństwa i rodziny zostały wniesione w XX w. W związku z powstaniem tzw. kwestii społecznej, rozwojem nauki, a przede wszystkim demokratyzacją struktur społecznych uległo przewartościowaniu, bez zmiany zasadniczych elementów

² Por. Jan Paweł II, *List do rodzin*, Warszawa 1993, s. 3n; M. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, Katowice 1976, s. 39–40.

modelu, pojmowanie małżeństwa i rodziny³. Małżeństwo w dalszym ciągu traktowane jest jako oparty na naturze człowieka związek nierozzerwalny i dozgonny, ustanowiony przez Boga, a przez Chrystusa podniesiony do godności sakramentu.

Na szczególną uwagę zasługuje encyklika papieża Piusa IX *Casti connubii* (1930), będąca komentarzem do decyzji Soboru Trydenckiego dotyczących małżeństwa i rodziny⁴. Pod względem dogmatycznym przypomina ona ustanowienie małżeństwa oraz cechy małżeństwa chrześcijańskiego. „Małżeństwo zostało ustanowione i odrodzone nie przez ludzi, lecz przez Boga”, stąd jako dzieło Boga nie podlega woli ludzkiej. Przez małżeństwo jednoczą się ze sobą duchowo, a dopiero potem cieleśnie, dwie istoty ludzkie, i z tego zjednoczenia powstaje, z postanowienia Bożego, święty i nienaruszalny związek, przewyższający wszelkie inne formy współżycia ludzi ze sobą, a jego celem jest rodzenie i wychowywanie potomstwa. Małżeństwo jest wspólnotą całego życia, jest związkiem jednego mężczyzny z jedną kobietą i wymaga wzajemnej wierności małżonków, wpływającej z głębokiej miłości, rozumianej nie tylko jako miłość cielesna, ale przede wszystkim jako ujawniająca się w czasie stała postawa wzajemnej pomocy, zarówno materialnej, jak i duchowej⁵.

Papież Pius XI przypomniał również, że małżeństwo jest sakramentem ustanowionym przez Chrystusa i jako takie powinno być jedno i nierozzerwalne. Sakramentalny charakter małżeństwa oraz cele, jakim ono służy, stanowi podstawę uprawnień Kościoła do zabierania głosu w sprawie małżeństwa⁶.

Encyklika ta zajmuje się także społecznymi, moralnymi i gospodarczymi warunkami zdrowego współżycia rodzinnego. Pius XI broni praw kobiety i dziecka w małżeństwie; przestrzega więc przed niewiernością małżeńską, potępia zbrodnię dzieciobójstwa, piętnuje grzech neomalutuzjanizmu uznającego, że nadmierny przyrost naturalny jest przyczyną problemów ekonomicznych i społecznych w państwie. Podkreśla przy

³ Por. tamże, s. 34–49.

⁴ Por. K. Wołski, *Małżeństwo chrześcijańskie. Przymioty*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa – Łomianki 1999, s. 229.

⁵ Por. R. Sztuchmiller, *Trwałość i nierozzerwalność małżeństwa kanonicznego w świetle art. 10–11 polskiego Konkordatu z 28 lipca 1993*, „Kościół i Prawo”, 13(1998), s. 41n.

⁶ Por. Pius XI, Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim *Casti connubii* (31 XII 1930), BF, s. 508n; Sztuchmiller, *Trwałość i nierozzerwalność małżeństwa kanonicznego w świetle art. 10–11 polskiego Konkordatu z 28 lipca 1993*, s. 48; P. Bianchi, *Kiedy małżeństwo jest nieważne?*, Kraków 2006, s. 13–17.

tym, że warunkiem zdrowego życia rodzinnego jest własność rodzinna jako materialny ośrodek współżycia rodzinnego⁷.

Także w obecnych czasach Kościół pragnie nieść nadal swoją naukę i zaofiarować pomoc tym, którzy znając wartość małżeństwa i rodziny, starają się pozostać im wierni. I tak, Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio* zwraca uwagę, że współczesna kultura, zwłaszcza mass media, w sposób zdecydowany zniekształcają obraz życia rodzinnego⁸. Papież omawia też wpływ zarówno pozytywnych, jak i negatywnych aspektów współczesności na rodzinę. Uważa, że z jednej strony ma się do czynienia z żywszym poczuciem wolności osobistej, jak również ze zwróceniem większej uwagi na jakość stosunków międzyosobowych w małżeństwie, na podnoszenie godności kobiety, na odpowiedzialne rodzicielstwo, na wychowanie dzieci; prócz tego obserwuje się świadomość potrzeby zacieśnienia więzów między rodzinami celem niesienia wzajemnej pomocy duchowej i materialnej, pełniejsze odkrycie posłannictwa kościelnego właściwego rodzinie i jej odpowiedzialności za budowanie społeczeństwa bardziej sprawiedliwego. Z drugiej jednak strony, nie brakuje niepokojących objawów degradacji niektórych podstawowych wartości: błędne pojmowanie w teorii i w praktyce niezależności małżonków we wzajemnych odniesieniach, duży zamęt w pojmowaniu autorytetu rodziców i dzieci, praktyczne trudności, na które często napotyka rodzina w przekazywaniu wartości, stale wzrastająca liczba rozwodów, plaga przerywania ciąży, coraz częstsze uciekanie się do sterylizacji, faktyczne utrwalanie się mentalności przeciwnej poczuciu nowego życia. Jan Paweł II w tejże adhortacji szczegółowo omawia cztery podstawowe zadania rodziny: tworzenie wspólnoty osób, służba życiu, udział w rozwoju społeczeństwa, udział w życiu i posłannictwie Kościoła. Papież analizuje problem przygotowania do małżeństwa już od dzieciństwa, teologiczne znaczenie obrzędu zaślubin, problem ewangelizacji ludzi ochrzczonych, ale także ludzi niewierzących lub niepraktykujących, lecz pragnących zawrzeć małżeństwo w Kościele, oraz znaczenie i różne formy duszpasterstwa rodzin. Natomiast w końcowym fragmencie tej części papież zwraca uwagę na duszpasterstwo rodzin w trudnych przypadkach oraz duszpasterstwo w sytuacjach nieprawidłowych (małżeństwa „na próbę”,

⁷ Por. Pius XI, Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim *Casti connubii*, s. 510; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Prawo małżeńskie*, t. 3, Olsztyn 1996, s. 31; Bianchi, *Kiedy małżeństwo jest nieważne?*, s. 23n.

⁸ Zob. FC, n. 1–86.

trwałe wolne związki, katolicy, którzy zawarli jedynie ślub cywilny, osoby żyjące w separacji lub rozwiedzione, które nie zawarły nowego związku oraz takie, które zawarły nowy związek, oraz osoby pozbawione rodziny)⁹.

Natomiast papież Franciszek w adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia* daje mocny przekaz, że Kościół musi być bliżej ludzi, członkowie wspólnoty muszą być bliżej siebie nawzajem. Wspólnotowość jest narzędziem pozwalającym na rozwój wszystkich wiernych, a zwłaszcza chrześcijańskich rodzin. Specyfika sytuacji małżeństwa i rodziny wymaga w czasach będących niewątpliwym wyzwaniem dla chrześcijańskiego modelu szukania rozwiązań, które pozwolą skuteczniej zapobiegać kryzysowi tej instytucji. W praktyce papież chce większego zaangażowania, np. doświadczonych małżeństw, w celu pomocy w przygotowaniu przedmałżeńskim i na późniejszych etapach. Dostrzega konieczność konkretnego wsparcia rodzin przez duszpasterzy¹⁰. Papież podkreśla, że aby zrozumieć katolicką naukę związaną z sakramentem małżeństwa, trzeba wejść w pewną przestrzeń, która zakłada, iż to, co widzialne, nie jest jedynym wymiarem rzeczywistości. Sakrament małżeństwa w tym sensie nie będzie nigdy tylko celebracją czy umową. Papież spośród teologicznych zawiłości wydobywa praktyczny wymiar sakramentalności małżeństwa: jest nią pomoc małżonkom w realizacji swojego powołania. W rozumieniu nauczania Kościoła sakrament jest łaską, która czyni małżeńskie i rodzinne zobowiązania łatwiejszymi do uniesienia¹¹.

2. Wpływ czynników społeczno-kulturowo-ekonomicznych na kształtowanie modelu małżeństwa i rodziny

Rodzina jako instytucja zmieniała swoją strukturę w ciągu wieków. Przeszła ewolucję od tradycyjnej rodziny patriarchalnej do rodziny nowoczesnej. Do zmian społeczno-kulturowych, które wpłynęły na przeobrażenia w małżeństwie i rodzinie, zaliczyć można następujące: 1) zwiększona migracja przestrzenna rodziny; 2) wolność w wyborze współmałżonka; 3) przejście od rodziny produkcyjnej do rodziny konsumpcyjnej; 4) zanik podziału ról, a tym samym wzrost liczby kobiet pracujących zawodowo; 5) nagminność rozwodów¹².

⁹ Zob. tamże.

¹⁰ Zob. AL, n. 236.

¹¹ Zob. AL, n. 248.

¹² Por. S. Kawuła, *Rodzina*, w: *Elementarne pojęcia pedagogiki społecznej i pracy socjalnej*, red. D. Lalak, T. Pilch, Warszawa 1999, s. 48; J. Rostowski, *Zarys psychologii małżeństwa*, Warszawa 1987, s. 2–18.

Szczególnie widoczne zmiany w modelu rodziny nastąpiły w drugiej połowie XX i początku XXI wieku, na skutek oddziaływania wielu czynników, m.in.: 1) wydarzenia i przemiany okresu powojennego, zmieniający się ustrój społeczny, po okresie wojennym powstające nowe ustawy prawne dotyczące małżeństwa i rodziny; 2) przemiany ekonomiczno-społeczne zachodzące w ciągu kilkudziesięciu lat, szczególnie industrializacja i urbanizacja oraz wynikająca stąd wzmożona migracja ludności, także wzrost poziomu wykształcenia i masowe zatrudnienie kobiet poza domem; 3) sytuacja kryzysowa lat osiemdziesiątych, osłabiająca kondycję rodziny i przyhamowująca jej cywilizacyjne przemiany; 4) procesy transformacji zaistniałe w Polsce w latach dziewięćdziesiątych¹³.

Na skutek powyższych czynników rodziny polskie straciły swój patriarchalny charakter. Dzieci uzyskały więcej swobody, upowszechniła się znacznie praca zawodowa kobiet, dająca im więcej swobody i niezależności w stosunku do mężów, ale zarazem ograniczająca spójność rodziny. Zmiany ekonomiczne, polityczne i obyczajowe doprowadziły do przekształceń w postrzeganiu wspólnoty małżeńskiej. Czasy ponowoczesne, w których przyszło nam żyć, to czasy emancypacji kobiet, legalizowania i akceptacji związków homoseksualnych. Te wszystkie zmiany sprawiły, że coraz więcej ludzi w społeczeństwach krajów rozwiniętych odchodzi od tradycyjnego modelu rodziny. W czasach obecnych obserwujemy zmianę pozycji kobiet na skutek ich aktywizacji zawodowej poza domem i przejęcia części ciężaru utrzymania rodziny, dotychczas ponoszonego przez mężczyznę. Kobieta podejmująca pracę stała się częścią życia społecznego, gospodarczego, politycznego i kulturalnego, weszła w strefy, które kiedyś były „męskimi strefami” i podstawą prestiżu społecznego, a przez to i rodzinnego. Zanikł typ rodziny, w którym kobieta, pozostając wyłącznie w domu, troszczy się o rozwój życia małżeńskiego i rodzinnego. Podjęcie pracy przez kobietę zmieniło jej dotychczasową pozycję społeczną, inna jest już jej pozycja rodzinna i inny stosunek wobec męża. Wyjście za mąż przestało być dla kobiety jedyną drogą i koniecznością życiową, stało się sprawą wolnego wyboru¹⁴.

Kolejną zmianą, która nastąpiła w małżeństwie, jest zmiana norm i charakteru życia seksualnego. Życie seksualne obecnie zostało oddzielo-

¹³ Por. Z. Tyszka, *Współczesne rodziny polskie – ich stan i kierunek przemian*, Poznań 2001, s. 3n.

¹⁴ Por. S. Kawula, *Studia z pedagogiki społecznej*, Olsztyn 1996, s. 49; J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970, s. 23–29.

ne od prokreacji oraz oddzielone od wpływów norm religijnych. Obecnie zazwyczaj traktowane jest jako fizjologiczna potrzeba człowieka. Sprzyja temu edukacja seksualna i łatwa dostępność środków antykoncepcyjnych. Kobieta może świadomie kierować swoją płodnością, co daje jej szansę pełnej emancypacji, również w sferze życia seksualnego. Jednakże możemy zaobserwować negatywne z punktu widzenia trwałości rodziny skutki owej rewolucji seksualnej. Są nimi: zdrada małżeńska, wolna miłość i co jest tego następstwem – rozpad małżeństwa¹⁵.

Ogólnie rzecz ujmując można obecnie zaobserwować: 1) wzrost liczby konfliktów małżeńskich i rozwodów; 2) wzrost zatrudnienia kobiet nie tyle z pobudek ekonomicznych, co z dążenia do ciekawszego życia i samorealizacji; 3) relatywne zmniejszanie się wartości w małżeństwie (dobra konkurencyjne); 4) indywidualizację form aktywności w rodzinie oraz zainteresowań; 5) dyferencjację (różnicowanie) norm i wartości u poszczególnych członków rodziny – nawzajem w stosunku do siebie; 6) autonomizację jednostki w stosunku do narodu, społeczności lokalnej, mikro grup i innych jednostek, a w tym także do własnej rodziny; 7) złą sytuację ekonomiczną większości polskich rodzin; 8) bezrobocie – nowe, groźne zjawisko, powodujące uczucie głębokiej degradacji społecznej i dotkliwe zubożenie całej rodziny¹⁶.

W analizie procesów, którym podlega współczesna rodzina, zauważamy dwa podstawowe sposoby ich wyjaśniania. Pierwsza orientacja przyczyn negatywnych przemian w rodzinie doszukuje się w przemianach cywilizacyjnych, tj. w procesach industrializacji, urbanizacji, intensywnym rozwoju nauki i techniki, które spowodowały znaczące przeobrażenia społeczno-ekonomiczne i kulturowe. Druga zaś zagrożenia rodziny widzi w zaniku tradycyjnej obyczajowości, desakralizacji małżeństwa, w działaniach (celowych) kultury masowej, w złej polityce państwa wobec małżeństwa i rodziny¹⁷.

Według nauki Kościoła rodzina jest przede wszystkim instytucją powołaną do wykonywania funkcji prokreacyjnej oraz opieki nad dziećmi

¹⁵ Por. I.L. Reiss, *The Social Context of Premarital Sexual Permissiveness*, New York, 1967, s. 98–99; O. Judsonová, *Sexuální poradna dr. Tatiány pro všechna živá stvoření, Úplný průvodce evoluční biologii sexu*, tłum. M. Seethaler, Praha 2003, s. 14–15; G.P. Murdock, *Social Structure*, New York 1949, s. 23–29.

¹⁶ Por. Z. Tyszka, *Rodzina we współczesnym świecie*, Poznań 2003, s. 10n; M. Ryś, *Jakość małżeństwa a komunikowanie się małżonków i sposoby rozwiązywania konfliktów*, „Problemy Rodziny”, 1996, nr 1, s. 5n.

¹⁷ Por. tamże, s. 10n.

i ich wychowania, jednakże czasy powojenne i obecne nacechowane są przekonaniem, że życie małżeńskie ma jedynie wtedy sens, jeśli daje pełną satysfakcję współmałżonkom, a dobro dzieci jest rzeczą drugorzędną. Naczelnym dobrem w oczach ludzi stała się nie tyle trwałość małżeństwa i rodziny, ile jakość życia w jej ramach. Destabilizacja rodziny, kłótnie i utarczki małżeńskie wpływają destrukcyjnie na pozycję zawodową małżonków, w szczególności kobiety, na którą zwykle spada trud ponoszenia konsekwencji związanych z utrzymaniem rodziny oraz opieką nad dziećmi i ich wychowaniem¹⁸.

3. Negatywny wpływ związków kohabitacyjnych i rozwodów na prawidłowe pojmowanie trwałości małżeństwa przez młodzież

Jedną z form życia małżeńsko-rodzinnego, podejmowaną jako alternatywa dla małżeństwa prawnego, jest dziś kohabitacja¹⁹. Jest to forma życia razem, lecz bez formalnego związku, co oznacza, że dwie osoby płci przeciwnej żyją razem jak mąż i żona, nie będąc jednak małżeństwem²⁰.

Od lat siedemdziesiątych XX wieku kohabitacja spotykana jest coraz częściej w różnych grupach: u ludzi stanu wolnego, wdowców, osób rozwiedzionych, osób o orientacji homoseksualnej, a także pozostających w formalnych związkach pozamałżeńskich. Związki nieformalne stały się bardzo szybko częścią kultury normatywnej społeczeństwa. Towarzyszy temu wzrost społecznej akceptacji, która jest wynikiem nowego, liberalnego podejścia do życia seksualnego niezamężnych osób. Liberalizacja zachowań seksualnych oraz obniżenie wieku inicjacji seksualnej są ważnym powodem upowszechniania się kohabitacji i poprzedzania przez nią formalnego związku²¹.

Dzisiejsze związki pozamałżeńskie różnią się w sposób zasadniczy od tych w minionych stuleciach. Przez lata do nawiązywania pożycia konkubenckiego dochodziło wtedy, gdy małżeństwo nie mogło być zawarte, przede wszystkim z przyczyn prawnych i majątkowych. Pożycie

¹⁸ Por. Kawuła, *Rodzina*, w: *Elementarne pojęcia pedagogiki społecznej i pracy socjalnej*, s. 37.

¹⁹ Por. K. Słany, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Kraków 2002, s. 12–23; M.P. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*, Tarnów 2005, s. 23n.

²⁰ Por. Ryś, *Jakość małżeństwa a komunikowanie się małżonków i sposoby rozwiązywania konfliktów*, s. 5n; Słany, *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, s. 45–65.

²¹ Por. tamże, s. 76n.

nieformalne nie stanowiło pierwotnie świadomego wyboru partnerów. Ze względu na istotne funkcje spełniane przez małżeństwo i jego szczególnie ważną pozycję zasadą było, że każdy, komu przyczyny obiektywne nie stały na przeszkodzie, wstępował w związek małżeński. Zmiany w ostatnich dziesięcioleciach umożliwiły jednak zawieranie i rozwiązywanie związków małżeńskich bez względu na zajmowaną pozycję społeczną. Stąd też przeszkody małżeńskie tylko w bardzo nielicznych przypadkach przyczyniają się obecnie do powstawania związków nieformalnych²².

Nasilające się współcześnie przemiany dotyczące mentalności społeczeństwa znacząco wpływają na odrzucenie tradycyjnej katolickiej koncepcji małżeństwa i promowanie wspólnego życia bez zawarcia związku małżeńskiego. Kobieta i mężczyzna, ulegając postmodernistycznej ideologii, wchodzi w tak zwany nieformalny związek. W ten sposób przedkładają swobodę działania i osiągnięcie maksymalnej przyjemności nad głoszone przez Kościół zasady etyczne. Podejmując życie w związku nieformalnym, odrzucają tym samym katolicką koncepcję małżeństwa opartą na świętym, trwałym i nierozzerwalnym związku kobiety i mężczyzny. Obecnie kohabitacja jest ogólnie akceptowana i pożądana przez współczesną młodzież jako forma „dotarcia” i wypróbowania się, gdyż większość dąży jednak do sformalizowania związku, chociaż nieliczni twierdzą, że pragną pozostać w związku, lecz bez ślubu. Przeprowadzone badania pokazują, że dla młodych ludzi w Polsce kohabitacja pozostaje tylko formą przygotowania do małżeństwa. Ogólna ocena zjawiska konkubinatu jest w większości negatywna²³.

W opiniach na temat związków kohabitacyjnych Polacy są dość mocno podzieleni. Stosunkowo największą grupę (41%) stanowią respondenci, którzy za wskazane, choć nieobligatoryjne, uznają zawarcie małżeństwa przez osoby żyjące ze sobą bez ślubu; 33% wychodzi z założenia, że najważniejszy jest ślub kościelny, który niesie ze sobą skutki prawne, czyli tzw. konkordatowy. Jednak niemal tyle samo ankietowanych, czyli 32%, uważa, że rodzaj ślubu jest bez znaczenia. Życie w pojedynkę popiera niespełna 23% badanych²⁴.

²² Por. F. Hartwich, *Związki partnerskie – aspekty prawne*, Warszawa 2011, s. 23–42; G. Madinie, *Nature et mystere de la famille*, Paris 1958, s. 23–29.

²³ Por. Hartwich, *Związki partnerskie – aspekty prawne*, s. 185n; Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*, 23n; L. Dyczewski, *Rodzina twórcą i przekazicielem kultury*, Lublin 2003, s. 98–111.

²⁴ Por. Hartwich, *Związki partnerskie – aspekty prawne*, s. 232–243; Z. Tyszka, *Socjologia rodziny*, Warszawa 1974, s. 2n.

Analizując ogólnopolskie badania stanu polskich małżeństw²⁵, należy podkreślić, że do podstawowych przyczyn rozpadu małżeństwa należy zaliczyć: niedojrzałość psychiczną i społeczną młodych ludzi wstępujących w związek małżeński, słabe przygotowanie do życia małżeńskiego i rodzinnego oraz niezgodność charakterów. Obserwuje się obecnie, że większość małżonków rozwodzi się w wieku 20 do 35 lat, a więc w okresie, gdy kobieta znajduje się w wieku najwyższej aktywności rozrodczej. Rozwodzące się małżeństwa to najczęściej pary o stażu nie przekraczającym 10 lat, nie można wykluczyć, że niejednokrotnie nie zdążyły one zrealizować jeszcze swoich planów związanych z dzietnością.

Rozpad związku małżeńskiego w wyniku rozwodu pociąga za sobą niekorzystne następstwa i konsekwencje, które w szczególności dotyczą dzieci, a więc osób, które w przyszłości mają stać się fundamentem dla przyszłych rodzin z prawidłowo zachodzącymi relacjami pomiędzy małżonkami oraz ich dziećmi. Dzieci pozbawione normalnie funkcjonującej, pełnej rodziny przeżywają w sposób szczególnie dla nich niekorzystny rozpad małżeństwa, kryzys w rodzinie. Dziecko wychowywane bez ojca traci poczucie bezpieczeństwa, szansę na łatwiejszy start życiowy, możliwość lepszej edukacji²⁶.

Trzeba wyraźnie podkreślić, że rozwody prowadzą do zaburzeń w funkcjonowaniu rodziny i do wielu patologicznych dewiacji jednostek, jak również wszystkich członków rodziny. Osoby rozwiedzione są grupą bardziej niż inne podatną na różnego rodzaju choroby i zaburzenia zachowania. Rodzina niepełna prowadzi do ograniczenia realizacji poszczególnych funkcji sprawowanych przez nią²⁷.

Bardzo duży wpływ na przyszłą sytuację społeczno-demograficzną w naszym kraju wywiera zmiana mentalności prokreacyjnej młodego pokolenia, a szczególnie kobiet. Z prowadzonych badań naukowych wynika, że w postawach prokreacyjnych młodych ludzi zachodzą pewne zmiany,

²⁵ Badanie CBOS, *Aktualne problemy i wydarzenia* – 1–8 czerwca 2017 r., przeprowadzone metodą wywiadów bezpośrednich na liczącej 1020 osób reprezentatywnej próbie losowej dorosłych mieszkańców Polski.

²⁶ Badanie CBOS, *Aktualne problemy i wydarzenia* – luty 2008, reprezentatywna próba losowa dorosłych mieszkańców Polski. Badanie Instytutu Studiów Społecznych UW i Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

²⁷ Por. M. Braun-Gałkowska, *Miłość aktywna. Psychologiczne uwarunkowania powodzenia w małżeństwie*, Warszawa 1985, s. 34–56; Z. Celmer, *Małżeństwo*, Warszawa 1989, s. 34n; D. Dodziuk Lityńska, D. Markowska, *Współczesna rodzina w Polsce*, Warszawa 197, s. 98–123; M. Mazur, *Kryzysy w małżeństwie*, „W drodze”, 1999, nr 11, s. 24n.

których wyrazem jest obniżanie się wartości parametrów określających tzw. dzietność deklaratywną, tzn. uważaną za idealną oraz planowaną w momencie zawierania małżeństwa. Na przykład przeciętna liczba dzieci planowanych przez kobiety uczestniczące w „Ankiecie Nowożeńców” prowadzonej przez GUS na reprezentacyjnej próbie osób zawierających małżeństwo po raz pierwszy wynosiła 2,3, a w ciągu 10 lat spadła do 2,2. Zmieniają się wyobrażenia o idealnej liczbie dzieci w rodzinie. Jeszcze w połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku dwójkę dzieci chciało mieć 60% młodych mężatek, a 35% nawet trójkę. Gdyby te plany zostały zrealizowane, nie byłoby dzisiaj ujemnego bilansu przyrostu naturalnego. Dziś dzietność w Polsce jest niższa niż w wielu krajach Europy – wynosi 1,2. Tymczasem, żeby osiągnąć prostą reprodukcję, wskaźnik ten powinien wynosić 2,15²⁸.

4. Postawy życiowe badanej młodzieży związane z wartością trwałości małżeństwa i rodziny

Coraz większa nietrwałość małżeństwa i rodziny nie jest korzystnym elementem utrwalającym pogląd o znaczącej roli związków małżeńsko-rodziny jako środowiska wychowawczego, społecznego, emocjonalnego dla jej członków. W świadomości społecznej coraz bardziej akceptuje się rozwody małżeńskie, a także różne formy alternatywne życia rodzinnego. Młode pokolenie tworzyć będzie najbliższą przyszłość małżeństwa bądź też alternatywnych związków oraz rodziny lub innych form podobnych do tradycyjnego środowiska rodzinnego²⁹.

Stąd też w procedurze badawczej interesowało nas zagadnienie dotyczące preferowania przez młodzież związków małżeńsko-rodziny i ich wartości, a także ich opinii z zakresu innych nieformalnych ich odmian, które w rzeczywistości społecznej zajmują już pewne miejsce i znaczenie.

Celem podjętych badań jest dokonanie diagnozy uznawanej wartości trwałości małżeństwa i rodziny w świadomości młodzieży klas VII, VIII i III gimnazjum. Proces badawczy ukierunkowany jest nie tylko przez ujęcie celu badań, ale przede wszystkim w drodze świadomie sformułowanych problemów badawczych. Wyodrębniono następujące problemy:

²⁸ Por. Główny Urząd Statystyczny, *Dane demograficzne*, Warszawa 2018; K. Kluzowa, *Polska rzeczywistość demograficzna: stan aktualny i perspektywy*, „W Służbie Życiu”, 1999, nr 7(99), s. 8–17.

²⁹ Por. J. Szczepański, *Zagadnienia socjologii współczesnej*, Warszawa 1965, s. 34n; K. Wiśniewska-Roszkowska, *Sztuka małżeńskiego szczęścia*, Warszawa 1989, s. 123–156; *Rodzina współczesna*, red. M. Ziemska, Warszawa 1999, s. 12–32.

- 1) Wartość trwałości małżeństwa w życiu badanej młodzieży;
- 2) Plany młodzieży dotyczące przyszłych form życia małżeńsko-rodzinnego;
- 3) Opinie młodzieży o życiu bez formalnego związku.

W uzyskiwaniu danych posłużono się metodą sondażu diagnostycznego. Metoda ta pozwala w sposób dość obiektywny rozpoznać poglądy młodzieży dotyczące wartości trwałości rodziny oraz innych form życia małżeńsko-rodzinnego przeciwstawnych trwałości.

W tym celu zastosowano technikę badawczą w postaci ankiety. Ankieta składała się z szeregu pytań, z których kilka stanowiły pytania otwarte, pozostałe natomiast pytania były skategoryzowane, dające także możliwość swobodnego wypowiedzenia się respondentów w postaci uzasadnienia wyboru określonej odpowiedzi. Badania przeprowadzono w pierwszej połowie 2018 roku w dwóch szkołach podstawowych (młodzież z klasy VII i VIII) i III gimnazjum.

Badania przeprowadzono na populacji 180 respondentów. Ze względu na płeć badanych przewodziła liczba dziewcząt – 95, a chłopców było 85. Badani respondenci pochodzili z rejonu wiejskiego.

Każdy człowiek w swej naturze jest jednostką społeczną, dlatego też dąży do życia w małych lub większych wspólnotach ludzkich. Naturalnym dążeniem dorosłej części młodzieży jest założenie przyszłej swojej rodziny prokreacyjnej lub funkcjonowanie w innych wspólnotach, związkach nieformalnych, alternatywnych formach *quasi*-rodziny.

Różne sytuacje kryzysowe występujące współcześnie w małżeństwach i rodzinie mogą wpływać na niekorzystny pogląd młodzieży na wartość tradycyjnej, sformalizowanej wspólnoty małżeńsko-rodziny i jej trwałość. Stąd też analiza wypowiedzi badanej młodzieży dotyczących ich planów życiowych związanych z przyszłą formą życia małżeńskiego i rodzinnego stanowić może interesującą wiedzę odnoszącą się do wartości w hierarchii jej systemu dotyczącego małżeństwa, rodziny i innych form alternatywnych. Wyniki tych badań wyrażać będą także stan kondycji współczesnej i przyszłej rodziny oraz zagrożenia dla instytucji rodziny.

4.1. Wartości w życiu

Pierwszym zagadnieniem badawczym uczyniono uznawane wartości młodzieży, w tym usytuowanie rodziny w hierarchii przyjętego systemu aksjologicznego. Cenione wartości w życiu badanej młodzieży przedstawiają wyniki ujęte w tabeli 1.

Tabela 1. Wartości w życiu badanej młodzieży

Lp.	Cenione wartości	Kobiety		Mężczyźni		Ogółem	
		N	%	N	%	N	%
1.	Zdobycie prestiżu zawodowego	42	44,2	68	80	110	61
2.	Dobra materialne	50	53	72	84,7	122	68
3.	Pozycja społeczna	45	47,3	67	79	112	62
4.	Bezinteresowna pomoc ludziom	30	31,5	30	35,2	60	33
5.	Zdobycie dobrego wykształcenia	49	52	46	54,1	95	53
6.	Życie bez stresu	44	46,3	63	74,1	107	59,4
7.	Odwzajemniona miłość	70	74	67	79	137	76,1
8.	Szczęście i spokój w małżeństwie	50	53	53	62,3	103	57,2
9.	Rodzina i jej powodzenie	89	94	41	48	130	72
10.	Wiara religijna, sakramenty	40	42,1	34	40	74	41
11.	Inne wartości	40	42,1	42	49,4	82	46
12.	Ogółem	549	577,9	583	685,9	1132	628,7

Źródło: badania własne

N – kobiety – 95; N – mężczyźni – 85; N – ogółem – 180

Odpowiedzi jest więcej niż 100%, gdyż respondenci podawali jedną i więcej odpowiedzi jako cenione wartości.

Wyniki badań przedstawione w tabeli 1 dowodzą, że niemal najwyżej cenioną wartością w życiu młodzieży jest rodzina (72%). W znacznie większym stopniu wartość ta akceptowana jest przez badane dziewczęta (94%), niż przez badanych chłopców (48%).

Na czołowych miejscach w hierarchii systemu wartości badanej młodzieży znalazły się: „odwzajemniona miłość” (76,1%) oraz „szczęście małżeńskie” (57,2%). Należy sądzić, że badani respondenci pragną, by w ich życiu funkcjonowała sfera emocjonalna. Wspólnota rodzinna osadzona na szczęściu małżeńskim, a także na odwzajemnionej miłości z pewnością będzie trwalsza.

Na liczących się również miejscach, zarówno wśród badanych dziewcząt, jak i badanych chłopców, znalazły się takie wartości jak: kariera zawodowa (61%), dobra materialne (68%) i dobre wysokie wykształcenie (53%). Uznawanie tych wartości w hierarchii systemu aksjologicznego świadczy o wysokich aspiracjach i dążeniach współczesnej młodzieży. Pragną oni ukończyć studia magisterskie, uzyskać społecznie uznawaną i dobrze płatną pracę, a także podnosić swoje kwalifikacje zawodowe, by rozwijać swoją karierę zawodową. W badaniach duży odsetek respon-

dentów na wysokim miejscu stawia wartość w postaci dóbr materialnych. Wartość ta nie tylko łączy się z wykształceniem i karierą zawodową, ponieważ część badanych skłonna jest w przyszłości założyć własną firmę. Najmniej cenione wartości wśród badanej młodzieży to przyjmowana wiara religijna (41%) oraz inne wartości takie, jak: zdrowie (22,6%), sprawiedliwość (13,8%), dobroć (9,6%).

Analizując powyższe wyniki, należy stwierdzić, że udane życie rodzinne to jeden z najważniejszych celów życiowych dla badanej młodzieży. Należy więc z optymizmem wyrazić pogląd, że mimo nietrwałości związków małżeńskich oraz kryzysowych sytuacji we współczesnych rodzinach, istnieje jednak wśród młodzieży potrzeba życia we wspólnocie rodzinnej i tę wartość ceni sobie ona najwyżej³⁰.

4.2. Plany dotyczące przeszłego małżeństwa i rodziny

Kolejnym analizowanym problemem badawczym są plany życiowe dotyczące form małżeńsko-rodziny wybieranych przez młodzież. Wyniki badawcze tego zagadnienia przedstawione zostały w tabeli 2.

Tabela 2. Plany młodzieży dotyczące przeszłego małżeństwa i rodziny

Lp.	Plany badanych dotyczące małżeństwa i rodziny	Kobiety		Mężczyźni		Ogółem	
		N	%	N	%	N	%
1.	Małżeństwo bez potomstwa	8	8,4	9	10,5	17	8,45
2.	Małżeństwo z potomstwem	40	42,1	50	58,8	90	50
3.	Związek partnerski bez potomstwa i zobowiązań	10	10,5	10	11,8	20	10,56
4.	Związek konkubinatu z potomstwem	15	16	11	12,9	26	16,07
5.	Samotne rodzicielstwo	8	8,4	1	1,17	9	8,4
6.	Samotność	10	10,5	1	1,17	11	10,5
7.	Nie mam planów	4	4	3	3,5	7	4,01
8.	Ogółem	95	100	85	100	180	100

Źródło: badania własne

N – kobiety – 95; N – mężczyźni – 85; N – ogółem – 180

Zestawienie wyników badań ujętych w tabeli 2 wskazuje, że połowa badanej młodzieży planuje w przyszłym swym życiu założyć rodzinę

³⁰ Por. A. Kwak, *Rodzina w dobie przemian. Małżeństwo i kohabitacja*, Warszawa 2005, s. 142n.

i wstąpić w związek małżeński. W nieco większym stopniu (58,8%) badani chłopcy planują złączyć się z kobietą formalnym związkiem małżeńskim, a w nim tworzyć rodzinę z jednym bądź większą liczbą dzieci. Niewiele mniejszy odsetek badanych dziewcząt (42,1%) planuje w przyszłości formę wspólnoty życia rodzinnego w postaci małżeństwa wraz z dzieckiem, czy dziećmi. Wyniki tych badań wśród młodzieży należy przyjąć z optymizmem, gdyż małżeństwo jako zinstytucjonalizowana forma życia jest coraz częściej oddalana w czasie przez partnerów, a nawet wstępujących w formalne związki narzeczeńskie.

Jednak część tej młodzieży, która planuje w przyszłości zawrzeć związek małżeński, wyraża pogląd, iż nie planuje w przyszłości żadnej prokreacji, by tworzyć wspólnotę rodzinną (10,56%). Związek małżeński stanowi dla tej części badanych formę życia sformalizowaną prawnie z partnerem bądź partnerką, w której zaspokajane są potrzeby emocjonalne, seksualne, społeczne, materialne i towarzyskie. Pragną rozwijać karierę zawodową, wspierając się nawzajem.

Niepokojące opinie wyraża pewna część badanej młodzieży (16,7%), iż w przyszłości planują funkcjonowanie w nieformalnych związkach partnerskich. Związki partnerskie bez dzieci planuje 10,56% badanych. Więcej badanych chłopców (11,8%) jest zwolennikiem takiej formy ich przyszłego życia. Jak można stwierdzić na podstawie przeprowadzonych badań, wynika to najczęściej z ich wygody i małej odpowiedzialności za życie partnerki. Nieznacznie większy odsetek badanej młodzieży (16,07%) planuje związek partnerski – konkubinaty, najczęściej z jednym dzieckiem. Takie podejście jest wynikiem ich traumatycznego przeżycia w formalnych, prawnie utworzonych rodzinach ich dzieciństwa. Obraz ich dysfunkcyjnych rodzin spowodował negatywne ich przeżycia emocjonalne i społeczne, co jest wynikiem obniżenia u nich wartości życia małżeńskiego. Wśród badanej młodzieży zdarzyły się też nieliczne przypadki, gdy młodzież argumentowała, że związki małżeńskie sformalizowane ślubem kościelnym lub kontraktem cywilnym przyczyniły się do obniżenia wcześniej panującej w nich więzi emocjonalnej oraz już nie rozwijały miłości między mężczyzną i kobietą.

Dokonując dalszej analizy materiału badawczego, należy stwierdzić, że wśród badanej młodzieży występuje również projekt życia w pojedynkę, jako osoba samotna. Taki stan życia pragnie wybrać 10,5% badanych. Jak wynika z przeprowadzonej ankiety, dla tej grupy młodzieży małżeństwo i rodzina nie stanowią wysokiej wartości w hierarchii ich systemu aksjolo-

gicznego. Wynikiem takiego poglądu było to, że rodzina, w której wzrastali, była skonfliktowana, bardzo napięta atmosfera w domu, osłabione więzi emocjonalne i to wszystko spowodowało niechęć do zawarcia małżeństwa i założenie rodziny. Z badanych respondentów 8,4% dziewcząt planuje przyszłość jako osoba samotnie wychowująca dziecko. Przyczyną takiego poglądu jest planowana przez te dziewczęta kariera zawodowa, własny rozwój i samorealizacja.

Biorąc pod uwagę fakt, że ponad połowa badanej młodzieży pragnie stworzyć w przyszłym swym życiu związek małżeńsko-rodzinny oraz opinie tej grupy badanych dotyczące modelu funkcjonowania rodziny, należy sądzić, że związki małżeńsko-rodzinne, mimo różnych sytuacji kryzysowych będą funkcjonowały w społeczeństwach cywilizowanych.

4.3. Model pożycia małżeńskiego

Ostatnim wreszcie analizowanym problemem badawczym jest model pożycia małżeńskiego wybierany przez młodzież. Wyniki badawcze tego zagadnienia przedstawione zostały w tabeli 3.

Tabela 3. Model pożycia małżeńskiego

Lp.	Model pożycia małżeńskiego	Kobiety		Mężczyźni		Ogółem	
		N	%	N	%	N	%
1.	Miłość dozgonna	62	65,2	78	91,7	140	77,7
2.	Wierność	64	67,3	82	96,5	151	83,9
3.	Trwałość	67	70,5	78	91,8	156	86,7
4.	Uczciwość	45	47,3	54	63,5	99	55

Źródło: badania własne

N – kobiety – 95; N – mężczyźni – 85; N – ogółem – 180

Odpowiedzi jest więcej niż 100%, gdyż respondenci podawali jedną i więcej odpowiedzi jako cenione wartości.

Analiza wyników badań dowodzi, że 77,7% młodzieży wyraźnie opowiada się za miłością dozgonną w małżeństwie, 83,9% za wiernością, 86,7% za trwałością, a połowa respondentów (55%) za uczciwością. Należy wyrazić pogląd, iż uzyskane wyniki badawcze dotyczące preferowanego przez młodzież związku małżeńskiego i jego modelu pożycia jest satysfakcjonująca. Badana młodzież ceni sobie te przymioty i upatruje w nich swoje szczęśliwe pożycie w małżeństwie. Ważna jest dla niej trwałość pożycia małżeńskiego i odpowiedzialność za jego nierozzerwalność. Młodzież,

pomimo współczesnej promocji wolnych związków jest zdecydowanie nastawiona na tradycyjny model małżeństwa i rodziny, w której upatruje realizację samych siebie i widzi szczęście drugiej osoby, a także własne.

* * *

Wobec dokonujących się zmian w zakresie moralności rodzinnej należy podkreślić, że rodzina była i pozostaje nadal fundamentem życia społecznego, a silne, trwałe struktury rodzinne są główną potrzebą współczesnych społeczeństw. Tylko trwała, zbudowana na fundamencie wierności, ofiarności, dużej kulturze oraz wzajemnym zaufaniu i miłości rodzina może spełniać swoje obowiązki i zadania. Tylko rodzina stworzona przez ludzi dojrzałych uczuciowo i charakterologicznie, kierujących się czymś więcej niż tylko hedonistycznym pędem ku przyjemności, może zbudować stabilne, dające szczęście ognisko domowe, w którego ciepłe i blasku urodzi się, wychowa i zostanie wykształcone nowe wartościowe pokolenie.

Młodzież ceniąc sobie życie małżeństwo-rodzinne, uważa, że małżeństwo i rodzina mają charakter wspólnotowy i instytucjonalny jednocześnie. Traktują je jako instytucje odrębne, lecz ściśle ze sobą powiązane, a także jako instytucje względnie trwałe. Opowiadając się za trwałością małżeństwa, większość badanych dopuszcza rozwód w sytuacji, kiedy wzajemne relacje osobowe są stale utrudnione lub wręcz niemożliwe. Najczęściej wskazywanymi powodami do rozwiązania małżeństwa są: przemoc, niewierność, niedające się rozwiązać problemy i długotrwałe kłótnie, uzależnienia.

Młodzież bardzo wysoko ceni sobie posiadanie dzieci i najczęściej preferuje dwójkę dzieci we własnej rodzinie, następnie trójkę oraz większą liczbę dzieci (częściej niż jedno dziecko). Jej plany prokreacyjne, gdyby zostały zrealizowane, mogłyby pozytywnie wpłynąć na sytuację demograficzną w Polsce i zmienić niekorzystne wskaźniki demograficzne.

Na wyobrażenia młodzieży o małżeństwie i rodzinie najsilniejszy wpływ mają: ocena osobistej religijności, ocena związku pomiędzy rodzicami i z rodzicami, płeć i wiek, a o wiele słabszy, i tylko na wybrane sprawy, sytuacja szkolna młodzieży, sytuacja zawodowa matki, poziom wykształcenia rodziców. Kierunek tych zależności na ogół jest taki, że im wyższa ocena religijności, związku rodziców i własnych relacji z rodzicami, tym większa akceptacja małżeństwa/rodziny z dzieckiem jako podstawowej formy życia rodzinnego.

Słaba siła zależności pomiędzy wyobrazeniami młodzieży o małżeństwie i rodzinie a takimi czynnikami społeczno-demograficznymi, jak wiek,

pleć, praca zawodowa matek, wykształcenie, aktualne zajęcie, wskazuje na duże ujednoczenie poglądów na wiele spraw życia małżeńsko-rodzinnego w ramach tego samego pokolenia.

Przeprowadzone badania wskazują, że zmienia się sama instytucja małżeństwa i rodziny w kierunku bardziej partnerskich relacji. Różnicują się poglądy na małżeństwo i rodzinę. W świadomości młodzieży istnieje otwartość na odmienne formy życia małżeńsko-rodzinnego oraz tolerancja wobec nowych postaw prorodzinnych i arodzinnych, które w ostatnim czasie coraz bardziej cechuje pluralizm i różnorodność. Zdecydowana większość młodzieży pragnie życia rodzinnego opartego na małżeństwie dwóch osób odmiennej płci z dziećmi, o demokratycznej strukturze i partnerskich relacjach. Jednocześnie z badań tych wynika, że mimo sygnalizowanych negatywnych zmian w postawach młodzieży wobec katolickiej moralności małżeńskiej i rodzinnej, a zarazem jej pozytywnego stosunku do alternatywnych form życia rodzinnego, dominujący odsetek ludzi młodych własne szczęście obecne i przyszłe lokuje właśnie w szczęśliwym związku małżeńskim i w spójnej, harmonijnie funkcjonującej rodzinie.

Otrzymane wyniki przeprowadzonych badań mają zasadnicze znaczenie w kształtowaniu prawidłowych postaw społecznych wobec zagadnienia małżeństw, rodzin. Na badanym terenie młodzież jest tego świadoma, ale również doskonale zdaje sobie sprawę, że proces zmian nie jest możliwy do zrealizowania od razu, potrzeba czasu, by ich otoczenie zrozumiało, że każdy ma prawo do własnego, indywidualnego życia, bez względu na to, jakie będą jego życiowe wybory.

Z drugiej strony przeprowadzone badania ukazały „tęsknotę” za tradycyjnym modelem życia, rodziny, gdzie oboje partnerzy wspierają się nawzajem w dobrych i trudnych chwilach, bez obawy, że ktoś odejdzie. W takim układzie jednostki przewyciężają razem wszelkie trudności i razem idą przez życie. Jest to obraz związku preferowanego przede wszystkim przez społeczeństwa, w których religia, a zwłaszcza Kościół katolicki ma silną pozycję.

STRESZCZENIE

W obecnym XXI wieku zbyt szybka industrializacja, szybki rozwój gospodarczy, kulturowy sprawia, że człowiek gubi swoją tożsamość, usprawiedliwia się niemal ze wszystkich niespełnionych obowiązków. Dzieci i młodzież, pozbawieni troski rodzicielskiej, uciekają w to, co sprawia im przyjemność, czym mogą wypełnić czas. Potęgują

to procesy i zjawiska społeczno-ekonomiczne, takie jak: atomizacja życia ludzkiego w różnych grupach społecznych, narastająca konfliktowość i agresja między warstwami społecznymi, organizacjami politycznymi i gospodarczymi, lekceważenie autorytetu władzy i innych znaczących osób w środowisku społecznym i globalnym społeczeństwie, osłabienie więzi emocjonalnych w grupach ludzkich, zwłaszcza w środowisku miejskim i wiejskim, emigracja zarobkowa coraz większej części społeczeństwa, dynamiczny rozwój Internetu i mass mediów, coraz większe upowszechnianie kultury i wartości z państw wysoko cywilizowanych. Coraz bardziej uwidacznia się zmiana struktury rodziny postindustrialnej. Modelem współczesnej rodziny jest mała struktura wyrażająca się postacią 2 + 1. Model tej struktury upowszechnia się przede wszystkim w małżeństwach, które posiadają wysoki status zawodowy, społeczny i ekonomiczny. Zaburzenie struktury wspólnoty rodzinnej wynika również z nietrwałości związków małżeńskich. Co czwarte zawierane małżeństwo (24,6%) rozwodzi się.

Badania przeprowadzone przez autora artykułu wskazują, że zmienia się sama instytucja małżeństwa i rodziny w kierunku bardziej partnerskich relacji. Różnicują się poglądy na małżeństwo i rodzinę. W świadomości młodzieży istnieje otwartość na odmienne formy życia małżeńsko-rodzinnego oraz tolerancja wobec nowych postaw prorodzinnych i arodzinnych, które w ostatnim czasie coraz bardziej cechuje pluralizm i różnorodność. Zdecydowana większość młodzieży pragnie życia rodzinnego opartego na małżeństwie dwóch osób odmiennej płci z dziećmi, o demokratycznej strukturze i partnerskich relacjach. Jednocześnie z badań tych wynika, że mimo sygnalizowanych negatywnych zmian w postawach młodzieży wobec katolickiej moralności małżeńskiej i rodzinnej, a zarazem jej pozytywnego stosunku do alternatywnych form życia rodzinnego, dominujący odsetek ludzi młodych własne szczęście obecne i przyszłe lokuje właśnie w szczęśliwym związku małżeńskim i w spójnej, harmonijnie funkcjonującej rodzinie, zgodnie z zasadami moralnymi i prawami Kościoła katolickiego.

Słowa kluczowe: rodzina, małżeństwo, wspólnota, związek partnerski, kohabitacja, trwałość małżeństwa, przymioty małżeństwa, separacja, rozwód.

SUMMARY

The XXI century points out the crucial changes in the functioning of the Polish family and marriage. Too rapid process of industrialisation, the fast economic development as well as the cultural one has led to the situation, when the human has started to lose his identity and made various excuses for almost all unfulfilled duties. It is observed that the family has begun to approach towards the disintegration which causes the lack of responsibility for oneself and the children. In such a situation the young generation is left alone nearly without any control and care. The children and the youth who are deprived of the parental care start to find such activities that can fill their times pleasantly. In this way, the young people begin to accept these life values that are full of populism, which are not right to the ethical and moral rules. All these negatives factors have a destructive impact on the correct functioning of the family and marriage.

The following social and economic processes and phenomena can be highly observed: the atomization of human's life in various social groups; the growing conflicts and the aggressive behaviour among the social spheres, and the political and economic organizations; the disregard for the local authorities and other important figures in the local and global environment; the weakness of emotional bond among the human groups, especially, in the rural and urban areas; the financial emigration of the majority of society; the dynamic development of the Internet and Mass Media; the bigger popularization of the culture and the values from the highly civilised countries. Looking at the postindustrial family, we can observe the change in its structure. The typical model of the contemporary family is shown in a figure of 2+1, which means that the parents bring up an onlychild. It is much more visible, especially, if the spouses have a high economic, social and professional status. The direct cause of keeping up the procreative function is the improvement of the popularisation of the methods and ways of contraception, the late level of birth age of the first child by the women as well as the increasing role of the other family life's values, mainly, such as the professional and the educational career, the meaning of the material, residential, cultural or consumer possessions. The disorder of the family structure is the result of the instability of the marriages too. Every fourth marriage (24.6%) ends in the divorce. The consequence of the breakdown of the marriages is, for instance, the rise of the occurrence of incomplete families. There are various causes of the existence of incomplete families, illustration, the divorce of the parents, the death of one of the spouses and, also the individual woman's choice of being the single parent as well.

Key words: family, marriage, community, partnership, cohabitation, the durability of marriage, the attributes of the marriage, separation, divorce.

BIBLIOGRAFIA

- Pius XI, Encyklika o małżeństwie chrześcijańskim *Casti connubii* (31 XII 1930).
Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, 1981.
Jan Paweł II, *List do rodzin*, Warszawa 1993.
Franciszek pap., Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, 2016.
- Główny Urząd Statystyczny, *Dane demograficzne*, Warszawa 2000.
- Badanie CBOS, *Aktualne problemy i wydarzenia* – luty 2008, reprezentatywna próba losowa dorosłych mieszkańców Polski. Badanie Instytutu Studiów Społecznych UW i Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.
- Badanie CBOS, *Aktualne problemy i wydarzenia* – 1–8 czerwca 2017 r., przeprowadzone metodą wywiadów bezpośrednich na liczącej 1020 osób reprezentatywnej próbie losowej dorosłych mieszkańców Polski.
- Bianchi P., *Kiedy małżeństwo jest nieważne?*, Kraków 2006.

- Braun-Gałkowska M., *Miłość aktywna. Psychologiczne uwarunkowania powodzenia w małżeństwie*, Warszawa 1985.
- Celmer Z., *Małżeństwo*, Warszawa 1989.
- Dodziuk Lityńska D., Markowska D., *Współczesna rodzina w Polsce*, Warszawa 1975.
- Dyczewski L., *Małżeństwo i rodzina w nowoczesnym społeczeństwie*, Lublin 2007.
- Dyczewski L., *Rodzina twórcą i przekazicielem kultury*, Lublin 2003.
- Gajda M.P., *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2005.
- Hartwich F., *Związki partnerskie – aspekty prawne*, Warszawa 2011.
- Judsonová O., *Sexuální poradna dr. Tatiány pro všechna živá stvoření, Úplný průvodce evoluční biologii sexu*, tłum. M. Seethaler, Praha 2003.
- Kawula S., *Rodzina*, w: *Elementarne pojęcia pedagogiki społecznej i pracy socjalnej*, red. D. Lalak, T. Pilch, Warszawa 1999, s. 34–56.
- Kawula S., *Studia z pedagogiki społecznej*, Olsztyn 1996.
- Kluzowa K., *Polska rzeczywistość demograficzna: stan aktualny i perspektywy*, „W Służbie Życiu”, 1999, nr 7(99), s. 8–17.
- Kwak A., *Rodzina w dobie przemian. Małżeństwo i kohabitacja*, Warszawa 2005.
- Mazur M., *Kryzysy w małżeństwie*, „W drodze”, 27(1999), nr 11, s. 24–36.
- Murdock G.P., *Social Structure*, New York 1949.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Prawo małżeńskie*, t. 3, Olsztyn 1996.
- Reiss I.L., *The Social Context of Premarital Sexual Permissiveness*, New York 1967.
- Rodzina współczesna*, red. M. Ziemska, Warszawa 1999.
- Rostowski J., *Zarys psychologii małżeństwa*, Warszawa 1987.
- Ryś M., *Jakość małżeństwa a komunikowanie się małżonków i sposoby rozwiązywania konfliktów*, „Problemy Rodziny”, 1996, nr 1, s. 5–16.
- Slany K., *Alternatywne formy życia małżeńsko-rodzinnego w ponowoczesnym świecie*, Kraków 2002.
- Szczepański J., *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1970.
- Szczepański J., *Zagadnienia socjologii współczesnej*, Warszawa 1965.
- Sztychmiller R., *Trwałość i nierozzerwalność małżeństwa kanonicznego w świetle art. 10–11 polskiego Konkordatu z 28 lipca 1993*, „Kościół i Prawo”, 13(1998), s. 41–54.
- Tyszka Z., *Rodzina we współczesnym świecie*, Poznań 2003.
- Tyszka Z., *Socjologia rodziny*, Warszawa 1974.
- Tyszka Z., *Współczesne rodziny polskie – ich stan i kierunek przemian*, Poznań 2001.
- Wiśniewska-Roszkowska K., *Sztuka małżeńskiego szczęścia*, Warszawa 1989.
- Wolski K., *Małżeństwo chrześcijańskie. Przymioty*, w: *Słownik małżeństwa i rodziny*, red. E. Ozorowski, Warszawa – Łomianki 1999, s. 228–230.
- Żurowski M., *Kanoniczne prawo małżeńskie okresu posoborowego*, Katowice 1976.

KAMIL TROMBIK

KS. KONSTANTY MICHALSKI – FILOZOFEM PRZYRODY?

Tytuł niniejszego artykułu na pierwszy rzut oka może wydać się prowokacyjny¹. Ks. Konstanty Michalski CM (1879–1947) nie jest w literaturze filozoficznej postrzegany jako filozof przyrody². Jego dorobek naukowy rozpatruje się zwykle w kontekście filozofii dziejów, refleksji nad myślą filozoficzno-teologiczną Dantego czy studiów z zakresu historii filozofii średniowiecznej. Zwraca się uwagę, że szczególnie na polu badań historyczno-filozoficznych K. Michalski miał duże osiągnięcia, i to nie tylko w skali lokalnej, ale także międzynarodowej³. Roman Ingarden nie bez przyczyny pisał o nim w 1947 roku, iż „był najwybitniejszym jak dotąd polskim historykiem filozofii, a zarazem pierwszym w Polsce uczonym, który badania w zakresie historii postawił na prawdziwie europejskim poziomie”⁴. W świetle dorobku, jaki pozostawił po sobie K. Michalski, słowa te trudno uznać wyłącznie za przejaw kurtuazji. Czy jednak możemy dziś powiedzieć (bez popadania w kurtuazyjny ton), że K. Michalski był również znakomitym filozofem przyrody?

KAMIL TROMBIK – absolwent teologii i filozofii, doktorant na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Publikował na łamach „Teologia i Człowiek”, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, „Semina Scientiarum”. Zainteresowania: filozofia polska, filozofia przyrody.

¹ Autor uzyskał środki finansowe na przygotowanie pracy doktorskiej z Własnego Funduszu Stypendialnego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

² Uwaga ta odnosi się zarówno do starszych opracowań (zob. np. A. Usowicz, K. Kłóśak, *Konstanty Michalski (1879–1947)*, Kraków 1949), jak i do nowszych prac (np. I. Andrzejuk, *Konstanty Józef Michalski (1879–1947)*, w: *Tomizm polski 1919–1945. Słownik filozofów*, red. B. Listkowska, A. Andrzejuk, Radzymin 2014, s. 55–71).

³ K. Michalski opublikował wiele prac w języku francuskim i języku niemieckim. Zob. wykaz publikacji w: Usowicz, Kłóśak, *Konstanty Michalski*, s. 213–228.

⁴ R. Ingarden, *Uczony – filozof – człowiek*, „Tygodnik Powszechny”, 3(1947), nr 34, s. 1.

Warto wpięrow rozważyć, czy istnieją w ogóle powody, aby podjąć to zagadnienie. Czy w dorobku K. Michalskiego znajdujemy prace z zakresu filozofii przyrody albo chociaż publikacje świadczące o tym, że interesował się zagadnieniami przyrodniczymi? Jeśli tak, to jaki poziom one prezentowały i czy oddziaływały w środowisku uczonych? Dotychczas tego typu pytania nie zaprzętały historyków filozofii polskiej, choć – jak postaram się wykazać w dalszej części artykułu – nie są one zupełnie bezpodstawne.

1. Między Louvain a Krakowem – pytanie o źródła zainteresowań zagadnieniami przyrodniczymi

Konstanty Michalski znaczną część swojego życia związał z Krakowem. Kiedy na przełomie wieku XIX i XX rozpoczął studia, na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego przedmioty filozoficzne wykładał ks. Franciszek Gabryl (1866–1914) – filozof przyrody, sympatyzujący z tzw. łowańską wersją neotomizmu. Nurt ten, idąc za wskazaniem założyciela – kard. Désiré Merciera – postulował potrzebę otwarcia filozofii na wyniki nauk przyrodniczych.

Do tradycji tomizmu łowańskiego nawiązywał później także K. Michalski, który w latach 1909–1911 studiował w Wyższym Instytucie Filozofii w Louvain. Prawdopodobnie w tym ośrodku K. Michalski po raz pierwszy zetknął się z bardziej systematycznym studium nauk przyrodniczych. Dość powiedzieć, że do uzyskania stopnia bakalaureatu K. Michalski zmuszony był zdać egzaminy m.in. z fizyki, chemii, biologii i psychologii⁵. Znamienne jest również, że jego praca przedstawiona do licencjatu, zatytułowana „Mach et Duhem. Étude épistémologie comparée”, wprost poruszała zagadnienia z zakresu filozofii przyrody i filozofii nauki, jak np. problem poznania naukowego czy relacji między filozofią a teoriami przyrodniczymi. E. Mach⁶ i P. Duhem⁷, o których pisał K. Michalski, byli fizykami, nie stroniącymi od filozofowania w duchu pozytywistycznym. Zaprezentowanie i porównanie stanowisk tych dwóch uczonych było celem pracy dyplomowej, która pozwoliła K. Michalskiemu starać się o tytuł doktora.

Jego zainteresowania badawcze w tym okresie były związane z filozofią współczesną, uprawianą w kontekście naukowym. Obejmowały

⁵ Zob. Usowicz, Kłósak, *Konstanty Michalski*, s. 23.

⁶ Ernst Mach (1838–1916) był austriackim filozofem i fizykiem, przedstawicielem empiriokrytycyzmu („drugi pozytywizm”) na gruncie filozofii nauki.

⁷ Pierre Duhem (1861–1916) był francuskim fizykiem i matematykiem, sympatyzującym z pozytywizmem i konwencjonalizmem.

one pogranicze logiki, nauk przyrodniczych, a zwłaszcza – psychologii i epistemologii. Rozprawa doktorska pt. „La réaction contre le psychologisme en Allemagne. Husserl, ses prédecesseurs et ses partisans” poruszała zagadnienie psychologizmu w filozofii niemieckiej. Pierwsze poważne prace naukowe K. Michalskiego nie dotyczyły zatem historii filozofii średniowiecznej – jak można by sądzić, biorąc pod uwagę późniejszy dorobek krakowskiego filozofa – lecz współczesnych zagadnień filozoficznych pojawiających się w naukach formalnych, przyrodniczych i psychologicznych.

Mediewistyka stała się zasadniczym przedmiotem badań K. Michalskiego dopiero po jego powrocie do Krakowa, czyli już po uzyskaniu stopnia doktora w 1911 roku. Należy jednak dodać, że K. Michalski nie porzucił zainteresowań nauką, a na gruncie prac historycznych podjął szereg zagadnień związanych z dziejami filozofii przyrody. W szkicu autobiograficznym z 1935 roku – a więc już jako ukształtowany historyk filozofii – pisał o genezie swoich zainteresowań badawczych:

„Z powodów zewnętrznych musiałem się w pracy naukowej pożegnać z pierwotnymi upodobaniami, kierowanymi do psychologii doświadczalnej, stając się niemal z konieczności historykiem filozofii. Z wyjątkiem pierwszej pracy z zakresu filozofii w Polsce, wszystkie niemal dalsze badania moje wyszły z podniety, jakiej doznałem jeszcze jako student w Lowanium, czytając historię mechaniki, wydaną przez E. Macha i P. Duhema. Najsilniej oddziałyło na mnie później dzieło Duhema o Leonardzie da Vinci. Dostrzegłem wówczas, jak pomysły rodzą się i rozwijają w atmosferze duchowej, wytworzonej przez poprzedników, jak genialne umysły z czasów Odrodzenia, Leonarda i Galileusza nawiązywały do tych idei, które w zarodku zjawiały się zwłaszcza w szkole terministycznej już w XIV wieku”⁸.

Wydaje się, że wpływ na zainteresowania K. Michalskiego naukami przyrodniczymi (a szczególnie historią nauki) miał nie tylko pobyt w Louvain, ale również specyfika krakowskiej filozofii. Po śmierci wspomnianego już F. Gabryła w 1914 roku, to właśnie K. Michalski objął na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego wykłady z filozofii, najpierw jako lektor, a od 1917 roku jako zastępca profesora. Jego poprzednicy, czyli F. Gabryl, a wcześniej ks. Stefan Zachariasz Pawlicki CR (1839–1916), rozwijali filozofię w kontakcie z naukami przyrodniczymi.

⁸ K. Michalski, *Nad czym pracują przedstawiciele humanistyki* [głos w ankiecie], „Czas”, 87(1935), nr 176, s. 5.

W świetle aktualnych badań można powiedzieć wręcz, że S. Pawlicki odegrał fundamentalną rolę w kształtowaniu się krakowskiego ośrodka filozofii przyrody, inspirując swoich następców do uprawiania filozofii w kontekście nauk⁹. Gdy zatem K. Michalski rozpoczął wykładać na UJ, krakowska filozofia chrześcijańska była przesiąknięta duchem interdyscyplinarnego dialogu z ówczesnymi kierunkami intelektualnymi. Wpływ na ten stan rzeczy miały zapewne również inne tradycje, rozwijane przynajmniej od przełomu XIX i XX wieku w obrębie UJ, polegające na uprawianiu filozofii osadzonej w nauce – i to zarówno przez zawodowych naukowców (np. T. Garbowski, W. Natanson), jak i filozofów nietomistycznych (np. W. Heinrich, M. Straszewski)¹⁰.

W krakowskim środowisku rozwijana była również historia nauki. Istotny wkład w rozwój badań historycznych mieli m.in. S. Pawlicki¹¹, W. Heinrich i W. Natanson. Zwłaszcza ten ostatni imponował K. Michalskiemu swoimi dążeniami do rozwijania dialogu interdyscyplinarnego między przyrodnikami a humanistami¹², a także szacunkiem do badań historycznych. Na kanwie wspomnień o W. Natansonie K. Michalski pisał:

„Można dzieło naukowe oderwać od jego twórcy, można je badać wyłącznie jako obiektywację, jako składnik nauki w pewnej chwili jego

⁹ Zob. P. Polak, *Rola Stefana Z. Pawlickiego (1839–1916) w kształtowaniu się krakowskiego ośrodka filozofii przyrody*, w: *Oblicza filozofii w nauce*, red. P. Polak, J. Mączka, W.P. Grygiel, Kraków 2017, s. 85–132.

¹⁰ Zob. np. M. Heller, J. Mączka, *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*, w: *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*, t. 1: *Początki*, red. M. Heller [i in.], Kraków – Tarnów 2007, s. 5–39; P. Polak, *Skąd się wziął krakowski styl uprawiania filozofii przyrody?*, w: *Wyzwania racjonalności. Księdzu Michałowi Hellerowi współpracownicy i uczniowie*, red. S. Wszolek, R. Janusz, Kraków 2006, s. 439–449; tenże, *U źródeł krakowskiej filozofii przyrody*, „*Studia z Filozofii Polskiej*”, 6(2011), s. 123–141.

¹¹ Zob. tenże, *Rola Stefana Z. Pawlickiego*, s. 108–111.

¹² Warto w tym kontekście przywołać interesujące wspomnienie K. Michalskiego o W. Natansonie, obrazujące stosunek tego ostatniego do tradycji szeroko rozumianej humanistyki: „Do głębi duszy wstrząsnął nim projekt, żeby podzielić wydział filozoficzny Uniwersytetu Jagiellońskiego na dwa, osobny dla nauk przyrodniczo-matematycznych, osobny dla nauk historyczno-humanistycznych. Powtarzał z młodzieńczym ogniem, że nie należy dzielić i rozłączać, lecz trzeba dodawać i wzbogacać to, co nam tradycja zachowała. Dowodził, że badając przyrodę, jesteśmy i pozostajemy zawsze ludźmi [...] Humanistą jest ten, kto umie być człowiekiem, a człowiekiem umie być ten, kto naturę podziwia i uwielbia, a nie ten, kto jej ani nie kocha, ani nie rozumie. Skoro się to uzna, to się i przyzna, że humanistycznym powinien być cały wydział filozoficzny, a nawet cały Uniwersytet. Zapewniał Natanson, że choć sam pracuje w fizyce teoretycznej, to jednak nikt więcej od niego nie podziwia lekcji historii i głębokiej mądrości zawartej w literaturze” (K. Michalski, *Władysław Natanson jako człowiek i humanista*, „*Acta Physica Polonica*”, vol. 6(1937), s. 321–322).

dziejów. Można jednak postępować inaczej, można dzieło łączyć z ludzką duszą, która je zrodziła, bo w ten sposób poznaje się wytwór przez jego twórcę i twórcę przez wytwór. Tak ujmowano wytwory ludzkiego geniuszu w platońskiej *Biesiadzie*, tak je pojmował Natanson, podążając od dzieła do jego twórcy, do człowieka [...] Podziwiamy historię mechaniki, napisaną przez E. Macha, a może jeszcze więcej jego książkę o Galileuszu, bo nie tylko podaje tam ostateczne wyniki prac genialnych badaczy, lecz sięga dalej. Wskazuje jak w tych głowach rodziły się naukowe pomysły, a z pomysłów powstawały eksperymenty, by ze swej strony przekształcić pierwotne myśli; wskazuje jak z jednego pomysłu zapalały się inne, trafniejsze, decydujące¹³.

Przyjęty przez E. Macha i W. Natansona program uprawiania historii nauki (historii filozofii przyrody) wyraźnie oddziaływał na K. Michalskiego. Krakowski filozof konsekwentnie analizował dzieje nauki przez pryzmat stopniowego, inspirowanego oddolnie procesu rozwoju koncepcji i teorii naukowych. W procesie tym, mówiąc dzisiejszym językiem filozofii nauki, zasadniczą rolę odgrywa nie tylko kontekst uzasadnienia, ale również kontekst odkrycia naukowego, wraz z osobą uczonego oraz filozoficznym obrazem świata przyjmowanym w danej epoce.

Pełen wyraz przyjęcia takiej koncepcji uprawiania filozofii przyrody, zakorzenionej w historii nauki, dał K. Michalski przynajmniej w kilku swoich publikacjach, omówieniu których poświęcony będzie kolejny rozdział.

2. Historyczno-przyrodnicze zainteresowania K. Michalskiego

Wspomniano już, że po okresie studiów w Louvain i powrocie do Krakowa K. Michalski nie zajmował się regularnie systematyczną filozofią przyrody i nie kontynuował na szeroką skalę badań podjętych w latach 1909–1911. W swoich publikacjach nadal jednak przejawiał zainteresowania przyrodoznawstwem, a zwłaszcza historią nauki. Podejmując badania w zakresie dziejów filozofii średniowiecznej K. Michalski skupił się początkowo na średniowiecznym filozofie przyrody, Janie Buridianie¹⁴, znanym w dziejach kinetyki przede wszystkim z tzw. teorii impetu. W 1916 roku K. Michalski ogłosił rozprawę habilitacyjną pt. *Jan Buridianus i jego wpływ na filozofię scholastyczną w Polsce*, która *de facto*

¹³ K. Michalski, *Człowiek z Sympozjonu*, „Czas”, 89(1937), nr 66, s. 1.

¹⁴ Jan Buridian (ok. 1300–1358) był francuskim filozofem scholastycznym. W dziejach nauki zasłynął przede wszystkim z osiągnięć na gruncie logiki oraz fizyki.

była rozprawą z zakresu historii filozofii przyrody. W pracy tej K. Michalski korygował wiele ustaleń innego historyka nauki, wspomnianego już P. Duhema, dając bardziej wnikliwą syntezę poglądów filozoficznych J. Buridiana. Badania zostały przeprowadzone w oparciu o nieznanie wcześniej dzieła francuskiego filozofa scholastycznego, do których dotarł K. Michalski. Równocześnie krakowski historyk pokazał, jak poważne było oddziaływanie idei Buridiana na ówczesną filozofię polską. Dzięki pracy K. Michalskiego udało się ustalić, że „wpływ Burydana na Uniwersytet Jagielloński nie zaważył silnie ani w teorii poznania, ani w metafizyce, natomiast bardzo widoczne są jego ślady w etyce, a zwłaszcza w filozofii przyrody”¹⁵. Według K. Michalskiego idea „impetus” była żywo dyskutowana w środowisku krakowskim w XV wieku, jeszcze w czasie studiów Mikołaja Kopernika.

W swoich pracach mediewistycznych K. Michalski zajmował się nie tylko średniowieczną filozofią polską (szkotystami i tomistami jako przedstawicielami *viae antiquae*, a także nominalistami z *viae modernae*), ale również zachodnioeuropejską, dotyczącą zwłaszcza życia umysłowego w Oksfordzie i Paryżu w XIV oraz XV wieku. Zamiast gotowych systemów K. Michalski badał raczej procesy historyczne i rozwój różnych prądów intelektualnych oraz zagadnień filozoficznych, osadzonych w konkretnym miejscu i czasie¹⁶. Zainteresowany rozwojem ówczesnej nauki pragnął dokonać uzupełnień do badań podjętych wcześniej przez P. Duhema. Badania K. Michalskiego skoncentrowane były przede wszystkim na krytycyzmie i sceptycyzmie XIV wieku. Według W. Tatarkiewicza, autor *Między heroizmem a bestialstwem* głębiej od francuskiego uczonego przebadał filozofię XIV wieku i lepiej od niego uchwycił jej charakterystyczne rysy, akcentując głównie zagadnienia epistemologiczne epoki¹⁷.

Prace mediewistyczne K. Michalskiego są dziś dobrze znane, a jego wkład w rozwój badań nad filozofią średniowieczną – w tym historią filozofii przyrody – niekwestionowany. Odmienne rzecz wygląda z innymi publikacjami K. Michalskiego, które poruszają szeroko rozumiane zagadnienia przyrodnicze. Jedna z takich prac nosi tytuł *Ochrona przyrody*

¹⁵ K. Michalski, *Jan Buridianus i jego wpływ na filozofię scholastyczną w Polsce*, „Sprawozdania z czynności i posiedzeń Akademii Umiejętności w Krakowie”, 21(1916), nr 10, s. 33.

¹⁶ Zob. S. Piech, *Ksiądz Konstantego Michalskiego życie i dzieło. W pięćdziesiątą rocznicę śmierci*, „Folia historica Cracoviensia”, vol. 4/5(1997/1998), s. 270.

¹⁷ Zob. W. Tatarkiewicz, *Prace x. Konstantego Michalskiego o filozofii XIV wieku*, „Przegląd Filozoficzny”, 30(1927), z. 1, s. 94–97.

w *regułach i konstytucjach zakonnych*¹⁸. Artykuł ukazał się w 1933 roku, w trzynastym zeszycie periodyku „Ochrona Przyrody”, wydawanym z ramienia Państwowej Komisji Ochrony Przyrody od 1920 roku (PKOP rozpoczęła działalność w 1911 roku). Warto w tym miejscu podkreślić, że czasopismo miało duży wpływ na rozwój ochrony przyrody w Polsce. Założycielem periodyku był znany krakowski botanik, Władysław Szafer (1886–1970), a na łamach „Ochrony Przyrody” publikowali liczni specjaliści (głównie naukowcy)¹⁹.

Znamienne, że w trzynastym tomie tego czasopisma zadebiutował ksiądz katolicki, a jego artykuł otwierał numer. To właśnie K. Michalski zainteresował redakcję krakowskiego periodyku swoją pracą, w której dokładnie przedstawił problematykę ochrony przyrody z punktu widzenia reguł i konstytucji zakonnych. Pomysł na publikację powstał – jak pisał K. Michalski – „pod wpływem lektury konstytucji kamedulskich, w których znajdują się najliczniejsze i szczegółowe przepisy ochrony lasu”²⁰. Celem pracy była próba odpowiedzi na pytanie, jak do zagadnienia ochrony przyrody odnosiły się inne zakony, a metodą – porównawcza analiza tekstów różnych reguł oraz ich interpretacja w świetle biografii, pism i listów założycieli zakonów.

Trudno przy tym jednocześnie nie wysunąć przypuszczenia, iż pomysł na artykuł narodził się z zainteresowania K. Michalskiego zagadnieniami przyrodniczymi. Zwrócił na to uwagę m.in. Józef Śliwiok, który zauważył, że zainteresowania ks. prof. K. Michalskiego ochroną przyrody były efektem m.in. „jego filozoficznych rozważań i badań nad historią filozofii przyrody”²¹. Istotne jest również, że omawiany artykuł miał w znacznej mierze historyczny i filozoficzny charakter. W tekście nie zabrakło nawet odwołań do przedstawicieli współczesnej filozofii, jak np. M. Scheler. Na potrzebę nieustannego pielęgnowania tradycji ochrony przyrody – zwłaszcza w kontekście misyjnym – zwracał uwagę sam autor:

¹⁸ K. Michalski, *Ochrona przyrody w regułach i konstytucjach zakonnych*, „Ochrona Przyrody”, 13(1933), s. 1–15.

¹⁹ W tym okresie Polska znajdowała się w czołówce światowych liderów ochrony przyrody, a znaczący wpływ na to miały m.in. działające od drugiej połowy XIX wieku różne organizacje i stowarzyszenia, jak Polskie Towarzystwo Tatrzańskie (zał. 1873), Polskie Towarzystwo Przyrodników im. M. Kopernika (1875), Polskie Towarzystwo Krajoznawcze (1906), Liga Ochrony Przyrody (1928).

²⁰ Michalski, *Ochrona przyrody*, s. 1.

²¹ J. Śliwiok, *Ksiądz prof. dra Konstantego Michalskiego rozważania o ochronie przyrody*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 31(1998), s. 282.

„Mogłoby się zdawać, że poruszony temat posiada raczej wartość historyczną, ale w rzeczywistości jest inaczej, gdyż zagadnienie ochrony przyrody nie zacieśnia się wcale do Europy, sięga do wszystkich kontynentów tak, jak do wszystkich sięga praca misyjna zakonów. Ochrona przyrody musi dzisiaj wejść, jako składnik w program pracy misyjnej, która obecnie zaczyna opierać swe metody na podstawach naukowych”²².

K. Michalski nie tylko podkreślał, że problematyka ochrony przyrody ma wymiar uniwersalny, ale również zwracał uwagę na rolę chrześcijaństwa w kształtowaniu prawidłowych postaw wobec natury, opartych – co znamienne – na „podstawach naukowych”.

W zakończeniu artykułu, polemizując z Theodorem Lessingiem, krakowski filozof wskazał ogólną zasadę postępowania wobec przyrody: „mieć [...] miłość w oczach, bo wówczas spojrzysz się w życie, we wszelkie życie, głęboko i daleko, by ostatecznie zawsze tworzyć, a nie zabijać”²³. Troska o życie nie jest tutaj rozumiana wyłącznie w odniesieniu do osoby ludzkiej. Fragment ten świadczy o tym, że K. Michalski dostrzegał potrzebę komplementarnej filozofii, w której przyroda i człowiek nie są radykalnie przeciwstawiani. Do podobnego ujęcia nawiązywał także w późniejszym dziele, *Między heroizmem a bestialstwem*, pisany w czasie II wojny światowej. Na kartach tej książki K. Michalski odnotował, że „cztery światy: nieorganiczny, organiczny, zmysłowo-psychiczny i duchowy spotykają się ze sobą w człowieku, tworząc w nim jakby nowy wszechświat, jakby mikrokosmos, jakby swoiste zwierciadło rzeczywistości”²⁴. Krakowski filozof nawiązał tutaj wprost do czterostopniowej hierarchii świata realnego u N. Hartmanna (stratalizm), usiłując równocześnie godzić takie ujęcie z filozofią tomistyczną. Tradycyjną tezę chrześcijańską o wyjątkowym statusie człowieka w przyrodzie rozpatrywał K. Michalski w szerszym kontekście świata organicznego, dając wyraz antropologii nie przekreślającej zdobyczy płynących ze strony nauk przyrodniczych.

W świetle powyższych uwag można chyba postawić tezę, że K. Michalski wykazywał duże zainteresowanie zagadnieniami przyrodniczymi. Tezę tę wzmacnia przynajmniej jeszcze jedna praca, pochodząca z 1929 roku. Jest to skrypt z zakresu filozofii przyrody, przeznaczony do użytku

²² Michalski, *Ochrona przyrody*, s. 13.

²³ Tamże, s. 14.

²⁴ K. Michalski, *Między heroizmem a bestialstwem*, Kraków 1949, s. 285–286.

kleryków seminarium duchownego²⁵. Praca składa się z 90 stron, a jej struktura i zakres tematyczny przypomniały inne ówczesne podręczniki neotomistyczne poświęcone filozofii przyrody. Skrypt miał jednak pewne cechy charakterystyczne, o których warto tutaj wspomnieć.

Pracę otwierał wykaz literatury, w której dominowały publikacje w językach obcych – głównie francuskim i niemieckim (wśród zalecanych autorów znaleźli się m.in. J. Donat, J. Schaff, D. Nys, T. Pesch, C. Braun) – choć pojawiły się również odwołania do polskiej, a ściślej, krakowskiej filozofii przyrody neotomistycznej w wydaniu F. Gabryła i K. Waisa²⁶. K. Michalski wyróżnił także jedną pracę nietomistyczną, z adnotacją, iż jest to dzieło „bardzo dobre”²⁷. Dalsze partie książki zawierały podręcznikowe ujęcia tematów z zakresu teorii filozofii przyrody²⁸ (przedmiot, cel, stosunek perypatetyckiej filozofii przyrody do nauk przyrodniczych) oraz systematycznej filozofii przyrody, która – wedle ujęcia K. Michalskiego – bada przyczyny sprawcze otaczającej nas rzeczywistości (zagadnienie stworzenia świata), przyczyny wewnętrzne materialne i formalne (tradycyjne zagadnienia filozofii przyrody nieożywionej i ożywionej, jak przestrzeń, czas, materia, istota i geneza życia, pochodzenie człowieka) oraz przyczynę celową (cel stworzenia; K. Michalski poświęcił tej części niewiele miejsca, ponieważ „była on traktowana szczegółowo w dogmatyce”²⁹).

W omawianym skrypcie K. Michalski nawiązywał do koncepcji filozofii przyrody wyraźnie zakorzenionej w myśli tomistycznej. Warto przy tym dodać, że krakowski filozof nie ograniczał przedmiotu kosmologii wyłącznie do sfery bytów nieorganicznych, co w tym okresie bywało częstą praktyką na gruncie neoscholastyki. Celem filozofii przyrody powinno być według K. Michalskiego badanie świata – rozumianego jako całość bytów, zarówno materialnych (ożywionych i nieożywionych), jak i duchowych – ze stanowiska ostatnich przyczyn. Takie podejście można także uznać za kontynuację rozważań F. Gabryła w tym zakresie. Podobnie jak poprzednik, K. Michalski pragnął dać możliwie szerokie ramy dla filozofii

²⁵ Pełny tytuł: K. Michalski, *Filozofja*, cz. 4: *Kosmologia / Wykłady K. Michalskiego*, Kraków 1929.

²⁶ K. Wais, *Kosmologia ogólna*, Warszawa 1907; F. Gabryl, *Filozofia przyrody*, Kraków 1910.

²⁷ S. Zecher, *Naturphilosophie*, Berlin 1914.

²⁸ Zamiast nazwy „filozofia przyrody” K. Michalski konsekwentnie używał słowa „kosmologia”.

²⁹ Michalski, *Filozofja*, cz. 4: *Kosmologia*, s. 90.

przyrody, czerpiąc jednocześnie z instrumentarium pojęciowego filozofii arystotelesowsko-tomistycznej.

Wspomniano wcześniej, że krakowscy filozofowie przyrody, przynajmniej od czasów S. Pawlickiego, dużą wagę przywiązywali do historii nauki. Badania historyczne ujawniają bowiem mechanizmy rządzące rozwojem nauk przyrodniczych, uwrażliwiając filozofa przyrody na potrzebę uwzględniania różnych kontekstów w analizie filozoficznych problemów pojawiających się w naukach. K. Michalski w kilku miejscach swojego podręcznika wyraźnie nawiązywał do tej tradycji krakowskiej filozofii przyrody (choć o niej nie wspominał wprost), a równocześnie ją rozwijał w świetle nowszych badań i na gruncie neotomizmu. Zwracał uwagę, że ogromne usługi dla filozofii przyrody „oddaje historia nauk ścisłych”, szczególnie ta reprezentowana „przez Duhema i Poincarego we Francji, nadto w Niemczech przez Ostwalda, w Austrii przez Macha”³⁰, a więc przedstawicieli tzw. drugiego pozytywizmu.

Według krakowskiego uczonego jednym z kluczowych zagadnień filozofii przyrody (dziś powiedzielibyśmy także: filozofii nauki lub ogólnej metodologii nauk) jest zagadnienie faktów i teorii naukowych. Nie negując wartości współczesnej wiedzy przyrodniczej przyznawał jednak, że „teorie naukowe stwarzają ramy dla faktów doświadczenia, nieraz urabiają rzeczywistość *ad hoc*, wprowadzają do niej czynniki subiektywne, i dlatego ją przekształcają i do pewnego stopnia fałszują”, w związku z czym zadaniem filozoficznego myślenia powinno być „wydzielenie z danych naukowych elementów wniesionych przez teoretyków”³¹. Pomocna miałyby okazać się w tym kontekście właśnie historia nauki. Badania historyczne pokazują bowiem, że „na wypracowanie teorii naukowych oddziałują w wysokim stopniu rodzaj umysłu autora, jego wychowanie naukowe i cała atmosfera duchowa czasu, n.p. dzisiaj atmosfera cała nasiąknięta jest ideą rozwoju”. Historia nauki pokazuje również, że „to, co podawano nieraz jako fakt czystego doświadczenia, było w rzeczywistości mocno podszyte hipotezą czy teorią mniej lub więcej uzasadnioną”³². Można powiedzieć, że K. Michalski nie tylko uzasadniał tutaj potrzebę wykorzystywania wyników z zakresu historii nauki w badaniach z dziedziny filozofii przyrody, ale w pewnym sensie stał się także rzecznikiem odróżniania – mówiąc

³⁰ Tamże, s. 3.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

językiem późniejszej filozofii nauki – kontekstu odkrycia naukowego od kontekstu uzasadnienia, dostrzegając potrzebę uwzględniania różnych czynników wpływających na rozwój koncepcji naukowych³³.

Bazując na wynikach z zakresu historii nauki, K. Michalski demontował również pewne obiegujące opinie na temat relacji filozofii perypatetyckiej do nauk szczegółowych. Według niektórych komentatorów myśl arystotelesowsko-tomistyczna zdominowana była w przeszłości przez czystą spekulację, na co K. Michalski odpowiadał, że „ogólnikowy ten zarzut opierał się na nieznanym zarzutów filozoficznej, jak i naukowej pracy w wiekach średnich [...] na polu naukowym wieki średnie nie były pustą kartą, lecz już wtedy rozpoczęły się liczne samodzielne badania, a wybitne, genialne umysły Leonarda [da Vinci] czy Galileusza na podstawie tej naukowej spuścizny wieków średnich, a nie wbrew niej rozpoczęły nową epokę w historii wiedzy ścisłej”³⁴. Choć K. Michalski dostrzegał, że postawa bezkrytycznej recepcji myśli Arystotelesa miała miejsce, przez co zaniedbano samodzielne badania nad przyrodą, to jednak nie była to tendencja powszechna.

Na kartach podręcznika do kosmologii krakowski filozof nie tylko uzasadniał – z różnych powodów, jak zostało to zaprezentowane – konieczność uwzględniania wyników z zakresu historii nauki w refleksji filozoficznej. Próbował także odnosić się do współczesnych mu problemów naukowych i metodologicznych. Przykładowo, dostrzegając rolę matematyki w działalności uczonych, usiłował zarazem rehabilitować jakościowe metody badawcze. Jak pisał, „dzisiaj wyraża się fakta we formułach matematycznych, pomijając jakości, ponieważ ich ilościowo ująć nie można; wprawdzie nie wynika stąd deformacja pozytywna, ale we fakcie niektóre strony są pomijane, które mogą być bardzo charakterystyczne”³⁵. Według K. Michalskiego filozof powinien czerpać z osiągnięć nauk przyrodniczych, mając równocześnie na uwadze, iż rzeczywistość

³³ K. Michalski rozumiał, że proces rozwoju teorii naukowej jest złożony i zależny od kontekstu historycznego: „Każdą pracę wychodzącą z jakiegoś laboratorium posiada własny swój język, bo opis faktu dokonuje się w terminach suponujących pewne teorie, albo jako powszechnie przyjęte, albo jako definitywne, niewzruszone. Teorie takie z początku zwykle nie opierają się na dostatecznej ilości faktów, nie są dostatecznie uzasadnione. Praca chemiczna będzie n.p. operowała pojęciami atomów i dzisiaj ta teoria jest uzasadniona, ale kiedy ją ogłaszał Dalton koło 1808 roku podstawa tej teorii, t.j. prawo, które określa stosunki ciężarowe związków chemicznych nie było jeszcze ustalone” (Tamże, s. 3–4).

³⁴ Tamże, s. 4.

³⁵ Tamże.

przyrodnicza nie jest opisywalna tylko i wyłącznie w języku matematyki oraz przy zastosowaniu metod ilościowych.

Interesujące były również poglądy K. Michalskiego na problematykę ewolucjonizmu. Krakowski filozof uważał, że teoria ewolucji nie sprzeciwia się filozofii chrześcijańskiej. Pisał wręcz, że „rozum nieskończony Boga przedstawia się jaśniej w idei rozwojowej, aniżeli w teorii statycznej. Daleko potężniejszej potrzeba myśli do stworzenia czynnika zdolnego do rozwoju, niż czynnika stałego”³⁶. Z drugiej strony usiłował wskazać na ograniczenia ewolucjonizmu. Według K. Michalskiego teoria ewolucji opiera się tylko na dowodach pośrednich, w związku z czym nie można jej stawiać „na równi z faktem lub wiedzą doświadczalną”³⁷. Odróżniał także teorię ewolucji od teorii Darwina, którą uważał za zbyt wąską. P. Polak w jednej ze swoich prac zauważył, że specyficzne dla K. Michalskiego było w tym kontekście „opowiedzenie się przeciwko gradualizmowi Darwina i przyjęcie rozwoju skokowego (saltacjonizm) [...] Jest to jedyny polski neotomista, który opowiedział się za taką modyfikacją”³⁸. Mniej kontrowersyjny był natomiast stosunek K. Michalskiego do niektórych sympatyków ewolucjonizmu, jak np. E. Haeckel. Krakowski filozof akceptował wprawdzie prawo biogenetyczne (teoria rekapitulacji), choć nie zgadzał się, aby wiązać teorię ewolucji z materialistycznym monizmem, jak czynił to właśnie E. Haeckel³⁹. Szczególnie na polu antropologii dostrzec można bowiem – według K. Michalskiego – nieredukowalne do podłoża fizycznego własności przejawiające się w ludzkiej kulturze.

3. Podsumowanie i perspektywy badawcze

Powróćmy do pytania postawionego w tytule artykułu. Czy K. Michalski był filozofem przyrody? Odpowiedź z pewnością nie jest prosta, zważywszy chociażby na problem zróżnicowania stanowisk w obrębie metodologii filozofii przyrody. Obecnie zwraca się uwagę na co najmniej kilka koncepcji filozofii przyrody. Neotomistyczne ujęcie jest tylko jednym z nich, ale nawet na tym gruncie mamy do czynienia z różnymi orientacjami. Tym, co łączy neotomistów, jest z pewnością ogólna perspektywa badawcza, której obce są idee wąsko rozumianych specjalizacji. Filozofia

³⁶ Tamże, s. 82.

³⁷ Tamże, s. 81.

³⁸ P. Polak, *Neotomistyczna recepcja teorii ewolucji w Polsce w latach 1900–1939 w kontekście relacji nauka – wiara*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 43(2008), s. 82.

³⁹ Michalski, *Filozofia*, cz 4: *Kosmologia*, s. 81.

inspiracji arystotelesowsko-tomistycznej jest zorientowana na badanie bytu w możliwie najszerszym zakresie. Podejściu temu z pewnością hołdował także K. Michalski. W jego dorobku znajdziemy więc prace z różnych dziedzin filozoficznych, w tym – co nie powinno w tym kontekście dziwić – także filozofii przyrody.

K. Michalski interesował się problematyką naukową niemal od początków swojej ścieżki akademickiej. Niewykluczone, że rozwijałby te zainteresowania na szerszą skalę, gdyby nie okoliczności, które zastał po przybyciu do Polski w 1911 roku. W niniejszym artykule starałem się pokazać, że także w późniejszym okresie życia często powracał do zagadnień z zakresu filozofii przyrody. Nie był wprawdzie systematycznym filozofem przyrody, choć interesowało go wiele zagadnień okółprzyrodniczych, czemu dawał wyraz w różnych publikacjach, z których kilka zostało w tym artykule przedstawionych. K. Michalski dużą rolę odegrał zwłaszcza jako historyk filozofii polskiej, a dokładniej: historyk filozofii przyrody. Jego dzieła poświęcone średniowiecznej filozofii oddziaływały w środowisku naukowym w Polsce, pozwalając m.in. na rekonstrukcję krakowskiej filozofii przyrody XV wieku.

Omówione pokrótce opracowania – zwłaszcza skrypt z zakresu filozofii przyrody – warto z pewnością przebadać bardziej wnikliwie, a być może także opublikować i udostępnić w formie cyfrowej. K. Michalski jest dziś nieco zapomnianą postacią polskiej filozofii chrześcijańskiej⁴⁰, choć jego dorobek pod względem ilościowym i jakościowym wydaje się zasługiwać na uznanie. Niewątpliwie ciekawe byłoby rozwinięcie badań właśnie nad jego pracami związanymi z zagadnieniami *stricto* naukowymi. Objętość tego artykułu nie pozwoliła wprawdzie na gruntowne przebadanie tego problemu, choć – mam nadzieję – tekst ten okaże się przyczynkiem do podjęcia bardziej zaawansowanych badań dotyczących na przykład roli K. Michalskiego w kształtowaniu środowiska krakowskiej filozofii przyrody okresu międzywojennego.

K. Michalski był myślicielem ukształtowanym przez epokę, w której żył, a zarazem myślicielem, który wskazywał kierunki rozwoju. Inspirował wiele inicjatyw istotnych dla polskiej filozofii chrześcijańskiej, uprawianej w kontekście naukowym. Znany jest jego wkład chociażby w rozwój Koła

⁴⁰ Przykładowo, w ramach realizowanego obecnie projektu „Polska filozofia chrześcijańska XX wieku” mają powstać książkowe opracowania, poświęcone m.in. 13 najważniejszym polskim filozofom katolickim ubiegłego stulecia. Zaskakujące wydaje się w tym kontekście, że w grupie omawianych myślicieli nie uwzględniono K. Michalskiego.

Krakowskiego, uchodzącego za chrześcijański odpowiednik Koła Wiedeńskiego. Wciąż jednak wskazać można inne obszary godne dalszych badań. Na gruntowne analizy zasługuje na przykład korespondencja, jaką K. Michalski prowadził z przedstawicielami Szkoły Lwowsko-Warszawskiej (K. Twardowski, J. Łukasiewicz)⁴¹. Listy te mogłyby rzucić nowe światło na związki między lwowską i krakowską tradycją filozoficzną, przyczyniając się do wzbogacenia obrazu krakowskiej filozofii przyrody pierwszej połowy XX wieku.

O wielkości filozofa świadczą nie tylko jego prace naukowe, ale także uczniowie, jakich po sobie zostawił. K. Michalski wychował wielu myślicieli katolickich, w tym m.in. krakowskiego filozofa przyrody, ks. Kazimierza Kłósaka, który rozwijał filozofię chrześcijańską w trudnym dla Polski okresie powojennym. W dużej mierze dzięki staraniom K. Kłósaka filozofia przyrody w Krakowie, najpierw w środowisku Papieskiego Wydziału Teologicznego, a później Papieskiej Akademii Teologicznej, mogła rozwijać się do dnia dzisiejszego (obecnie w obrębie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie). Otwartość tego środowiska na współczesną naukę (a także historię nauki, którą K. Michalski – jak zostało wspomniane – rozwijał intensywnie) można traktować jako ciągłość pewnej tradycji, zapoczątkowanej w drugiej połowie XIX wieku, a kontynuowanej m.in. przez K. Michalskiego czy K. Kłósaka. W tym kontekście interesujące mogłoby okazać się na przykład przebadanie wpływu K. Michalskiego na jego krakowskich następców.

Wypada na zakończenie wyrazić nadzieję, że prace badawcze nad spuścizną K. Michalskiego będą podejmowane z większym zaangażowaniem niż dotychczas. Wiele wskazuje na to, że historycy filozofii znajdą w jego dorobku cenne źródło dla rekonstrukcji dziejów polskiej filozofii XX wieku.

STRESZCZENIE

Ks. Konstanty Michalski CM (1879–1947) nie jest w literaturze filozoficznej postrzegany jako filozof przyrody. Jego dorobek naukowy rozpatruje się zwykle w kontekście filozofii dziejów, refleksji nad myślą filozoficzno-teologiczną Dantego czy studiów z zakresu historii filozofii średniowiecznej. Tymczasem krakowski filozof interesował się problematyką filozofii przyrody niemal od początków swojej ścieżki akademickiej. W niniejszym artykule starałem się pokazać, że w różnych

⁴¹ Punktem wyjścia do tych badań mógłby być artykuł: A. Usowicz, *Listy Jana Łukasiewicza do ks. K. Michalskiego*, AnCr, 2(1971), s. 117–129.

okresach życia K. Michalski powracał do zagadnień z zakresu filozofii przyrody. Nie był wprawdzie systematycznym filozofem przyrody, choć interesowało go wiele zagadnień okołoprzyrodniczych, a zwłaszcza problematyka z zakresu historii filozofii przyrody. Dawał temu wyraz w różnych publikacjach, z których kilka zostało w tym artykule omówionych.

Słowa kluczowe: filozofia chrześcijańska, filozofia polska, filozofia przyrody, Konstanty Michalski, neoscholastyka, tomizm.

SUMMARY

Konstanty Michalski CM (1879–1947) is not considered as a philosopher of nature in philosophical literature. His scientific achievement is usually considered in the context of philosophy of history, reflection on Dante's philosophy and theology, or studies in the history of medieval philosophy. Meanwhile, K. Michalski was interested in scientific issues from the beginning of his academic path. In this article, I tried to show that in different periods of life he returned to the issues related to the philosophy of nature. He was not a systematic philosopher of nature, although he was interested in many problems around the nature (and especially in the field of the history of philosophy of nature), which he expressed in various publications, some of which are discussed in this article.

Key words: christian philosophy, Konstanty Michalski, neoscholasticism, thomism, polish philosophy, philosophy of nature.

BIBLIOGRAFIA

Michalski K.

Człowiek z Sympozjonu, „Czas”, 89(1937), nr 66, s. 1–2.

Filozofja, cz. 4: *Kosmologja / Wykłady K. Michalskiego*, Kraków 1929.

Jan Buridianus i jego wpływ na filozofię scholastyczną w Polsce, „Sprawozdania z czynności i posiedzeń Akademii Umiejętności w Krakowie”, 21(1916), nr 10, s. 25–34.

Między heroizmem a bestialstwem, Kraków 1949.

Nad czym pracują przedstawiciele humanistyki [głos w ankiecie], „Czas”, 87(1935), nr 176, s. 5.

Ochrona przyrody w regulach i konstytucjach zakonnych, „Ochrona Przyrody”, 13(1933), s. 1–15.

Władysław Natanson jako człowiek i humanista, „Acta Physica Polonica”, vol. 6(1937), s. 317–324.

Andrzejuk I., *Konstanty Józef Michalski (1879–1947)*, w: *Tomizm polski 1919–1945*.

Słownik filozofów, red. B. Listkowska, A. Andrzejuk, Radzymin 2014, s. 55–71.

Gabryl F., *Filozofia przyrody*, Kraków 1910.

- Heller M., Mączka J., *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*, w: *Krakowska filozofia przyrody w okresie międzywojennym*, t. 1: *Początki*, red. M. Heller [i in.], Kraków – Tarnów 2007, s. 5–39.
- Ingarden R., *Uczony – filozof – człowiek*, „Tygodnik Powszechny”, 3(1947), nr 34, s. 1.
- Piech S., *Księdza Konstantego Michalskiego życie i dzieło. W pięćdziesiątą rocznicę śmierci*, „Folia Historica Cracoviensia”, vol. 4/5(1997/1998), s. 261–277.
- Polak P., *Neotomistyczna recepcja teorii ewolucji w Polsce w latach 1900–1939 w kontekście relacji nauka-wiara*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 43(2008), s. 44–88.
- Polak P., *Rola Stefana Z. Pawlickiego (1839–1916) w kształtowaniu się krakowskiego ośrodka filozofii przyrody*, w: *Oblicza filozofii w nauce*, red. P. Polak, J. Mączka, W.P. Grygiel, Kraków 2017, s. 85–132.
- Polak P., *Skąd się wzięł krakowski styl uprawiania filozofii przyrody?*, w: *Wyzwania racjonalności. Księdzu Michałowi Hellerowi współpracownicy i uczniowie*, red. S. Wszolek, R. Janusz, Kraków 2006, s. 439–449.
- Polak P., *U źródeł krakowskiej filozofii przyrody*, „Studia z Filozofii Polskiej”, 6(2011), s. 123–141.
- Śliwiok J., *Księdza prof. dra Konstantego Michalskiego rozważania o ochronie przyrody*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 31(1998), s. 281–285.
- Tatarkiewicz W., *Prace x. Konstantego Michalskiego o filozofii XIV wieku*, „Przegląd Filozoficzny”, 30(1927), z. 1, s. 94–97.
- Usowicz A., *Listy Jana Łukasiewicza do ks. K. Michalskiego*, AnCr, 2(1971), s. 117–129.
- Usowicz A., Kłósak K., *Konstanty Michalski (1879–1947)*, Kraków 1949.
- Wais K., *Kosmologia ogólna*, Warszawa 1907.
- Zecher S., *Naturphilosophie*, Berlin 1914.

KS. MARIUSZ CHROSTOWSKI

O BOGU W PISMACH LESZKA KOŁAKOWSKIEGO

Człowiek nieustannie staje wobec pytania o Boga, wszak – jak stwierdza Leszek Kołakowski (1927–2009) – „na czterech węglach wspiera się ten dom, w którym, patetycznie mówiąc, duch ludzki mieszka. A te cztery są: Rozum, Bóg, Miłość, Śmierć”¹.

Polski filozof zdaje sobie sprawę z tego, że w łatwy sposób przychodzi ludziom mówić o Bogu, jednak po głębszym namyśle tak naprawdę nie wiemy, o kim i o czym mówimy². W rzeczywistości to, co absolutne, nie jest językowo w pełni uchwytnie³. Ostatecznie więc, nawet jeśli „mamy jakiś dostęp do Absolutu, jest on w mowie naszej niewypowiedzialny”⁴.

Chrześcijaństwo jawi się L. Kołakowskiemu jako „największa skarbnica prób przekładu wiary na dostępne «światłu naturalnemu» konstrukcje metafizyczne”⁵. Myśl chrześcijańska prezentuje przede wszystkim Osobę prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka jednocześnie – Jezusa Chrystusa, którego postać nie może umknąć także uwadze filozofa⁶. W tej perspektywie wypowiedzanie się o Bogu jest zawsze zmaganiem się z pytaniem

KS. MARIUSZ CHROSTOWSKI – mgr lic., doktorant na Wydziale Pedagogiczno-Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu w Eichstätt (Niemcy).

¹ L. Kołakowski, *Kompletna i krótka metafizyka. Innej nie będzie. Innej nie będzie*, „Tygodnik Powszechny”, 58(2004), nr 43, s. 16.

² Tenże, *O Bogu*, w: tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 2006, s. 115.

³ Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, t. 2, Kraków 2008, s. 171–172; L. Kołakowski, *O rozumie i innych rzeczach*, w: tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 205–206.

⁴ Tamże, s. 190.

⁵ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 2010, s. 10.

⁶ Tenże, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, w: tenże, *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010, s. 107–125; tenże, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, przekł. D. Zańko, Kraków 2014.

o sens naszego człowieczeństwa, wiary i niewiary, życia w wymiarze ziemskim i wiecznym. Nasz autor twierdzi, że wszelakie abstrakcyjne próby definiowania Boga są wewnętrznie sprzeczne bądź też niezrozumiałe, skoro nie mają oparcia w empirycznej rzeczywistości⁷. W związku z tym jakiegokolwiek „naukowe” poznanie rzeczywistości absolutnej jest z góry skazane na niepowodzenie⁸. Z kolei przez tych, którzy „wierzą”, kwestia Boga zasadniczo nie jest podnoszona, gdyż wiara stanowi niepodważalne zapewnienie o Jego istnieniu. Jednakże świat, w którym żyjemy, nie składa się tylko z ludzi niezłomie ugruntowanych bądź w swojej wierze, bądź w swojej niewierze⁹. Kołakowski zauważa: „Żyjemy raczej w epoce wygnańców, uchodźców, banitów, istot błakających się bez końca, «Żydów wiecznych tułaczy» poszukujących utraconej – duchowej lub fizycznej – ojczyzny. W tym nomadycznym życiu nic już nie jest pewne, zagwarantowane, ostatecznie ustalone, nic – poza samą wędrówką – nie jest dane w sposób wolny od pytań”¹⁰.

1. Bóg filozofów

Niegdyś – jak zauważa L. Kołakowski – Bóg był gwarantem ładu i harmonii w zakresie wartości, stosunków społecznych, reguł myślenia i świata fizycznego. Dziś tak rozumiane uporządkowanie uległo zachwianiu, a Bóg przestał pełnić funkcję jego podstawy. Wiara utraciła swą powszechną pewność, aczkolwiek jednocześnie załamała się również pewność niewiary. Gdy F. Nietzsche (zm. 1900) przeszło sto lat temu głosił „śmierć Boga”¹¹, na duchu europejskim powstała niegojąca się rana¹². To zdanie: „Bóg umarł” wypowiedział wcześniej już Hegel (zm. 1831), jednakże dla Hegla Bóg w swojej śmierci powraca znowu do życia, gdyż Jego śmierć jest śmiercią śmierci¹³. Dziś, jako dominująca postać życia duchowego, pojawia się coraz szerzej rozpowszechniana obojętność. W centrum tej obojętności znajduje się niepokojąca pustka, której nie sposób ukryć, a mianowicie: swoista tęsknota za Bogiem¹⁴.

⁷ Tenże, *Troska o Boga w pozornie bezbożnej epoce*, w: tenże, *Nasza wesola apokalipsa*, s. 295.

⁸ Tenże, *Horror metaphysicus*, Kraków 2012, s. 39–40, 64.

⁹ Tenże, *Troska o Boga*, s. 295–296.

¹⁰ Tamże, s. 296.

¹¹ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, Warszawa 1910–1911, s. 167–169.

¹² Kołakowski, *Troska o Boga*, s. 296–297.

¹³ J. Kulisz, *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, Warszawa 2001, s. 66–67.

¹⁴ Tamże, s. 298.

Punktem wyjścia, umożliwiającym L. Kołakowskiemu spekulacje intelektualne w książce *Jeśli Boga nie ma...*, stało się słynne stwierdzenie Fiodora Dostojewskiego (zm. 1881): „Jeśli nie ma Boga, to wszystko wolno”. Ta znana z powieści *Bracia Karamazow* maksyma stanowi oś pracy intelektualnej polskiego filozofa, gdyż ukierunkowuje ona wszelki jego wysiłek naukowy na wykazanie jej adekwatności epistemologicznej¹⁵, a także etycznej¹⁶. Jeśli nie ma Boga, to nie ma też prawdy; jeśli nie ma Boga, to nie istnieją również niepodważalne zasady moralne. Pozostają alternatywy: Bóg albo chaos moralny; Bóg albo przekleństwo relatywizmu epistemologicznego¹⁷. „Będę starał się argumentować – przyznaje L. Kołakowski – za następującą, *quasi*-kartezjańską tezę: sławne powiedzenie Dostojewskiego: «Jeśli nie ma Boga, to wszystko wolno», zachowuje ważność nie tylko jako reguła moralna [...], ale także jako zasada epistemologiczna. Znaczy to, że tylko przy założeniu absolutnego Umysłu prawomocne jest używanie pojęcia «prawda» i przekonanie, że «prawda» może być zasadnie orzekana o naszej wiedzy”¹⁸. Celem L. Kołakowskiego nie jest faktyczne ukazanie, że Bóg rzeczywiście istnieje – „rozumowanie to nie ma nic wspólnego z dowodami na istnienie Boga: nie może ani wspomóc, ani osłabić żadnego z nich”¹⁹, lecz uświadomienie alternatywy, wobec której staje człowiek, borykający się z problemem prawdy czy etyki: „albo Bóg – albo nihilizm poznawczy, nie ma nic pośredniego”²⁰.

Leszek Kołakowski uważa, że wiary nie da się uprawomocnić ani przez rozumowe spekulacje, ani poprzez empirię²¹. Sedno wiary stanowi przecież zaufanie²². Nic innego, jak właśnie ufność, ma poprzedzać wszelkie akty intelektu. Wiara zaś jako ufność nie może być jednym z ogniw procedury logicznej. W związku z tym zaufanie trzeba traktować w kategoriach

¹⁵ A. Walicki, *Argument for a Balzan Prize for Leszek Kołakowski*, „Dialogue and Universalism”, 20(2010), nr 7–8, s. 12.

¹⁶ M. Łubieński, *Kołakowski, wartości, Bóg*, „Znak”, 50(1998), nr 9, s. 107–109.

¹⁷ M. Flis, *A jeśli Bóg jest?*, www.humanizm.free.ngo.pl/mariola.htm [17.07.2012].

¹⁸ Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 76.

¹⁹ Tamże, s. 84.

²⁰ Tamże.

²¹ R. Marszałek, *Czy można uzasadnić wiarę?*, „Studia Filozoficzne”, 1989, nr 9, s. 199; P. Marciszuk, *Filozofia religii Leszka Kołakowskiego*, „Studia Filozoficzne”, 1984, nr 2, s. 195.

²² Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 29; tenże, *Iluzje demitologizacji*, „Res Publica”, 1998, nr 11, s. 37, 40; Flis, *A jeśli Bóg jest?*; K. Michalski, *Kruchość tego wszystkiego*, w: *Leszek Kołakowski – myśliciel i obywatel*, red. P. Kosiewski, Warszawa 2010, s. 73.

zaangażowania moralnego, a nie aktu intelektualnego²³. Samo pojęcie „zaufania” nabiera w tym kontekście zupełnie oryginalnego charakteru. Człowiek wierzący jednoznacznie przyjmuje wolę Boga. Ufa Jego mądrości i dobroci, zanim zostaną one sprawdzone w doświadczeniach życia codziennego. W momencie niepowodzenia zaufanie wierzącego nie zostaje nadszarpnięte, gdyż nie opiera się ono na empirycznych świadectwach, lecz zostaje dane *a priori*²⁴. „Akt wiary i zaufania do Boga – stwierdza polski filozof – musi poprzedzać zdolność dostrzegania Jego zamysłu w biegu zdarzeń i w smutnych kolejach historii ludzkiej. Krótko mówiąc: *credo ut intelligam*”²⁵.

Kołąkowski poddaje gruntownej analizie krytycznej wypracowane w dziejach myśli chrześcijańskiej „dowody” na istnienie Boga. W tym też celu pochyła się nad tezami największych filozofów, aby zbadać zaproponowane przez nich „możliwości” poznania Absolutu²⁶. Spośród nich na czoło wysuwają się Kartezjusz (zm. 1650), św. Tomasz z Akwinu (zm. 1274) i św. Anzelm z Canterbury (zm. 1109).

Kartezjusz, przekonany o tym, że życie ludzkie nie jest niczym więcej jak wyjątkowym przypadkiem działania praw mechaniki²⁷, dowodził, iż jedyną drogą prowadzącą do poznania Bytu Absolutnego pozostaje doświadczenie kruchości świata i człowieczej ułomności²⁸.

Św. Tomasz z Akwinu podjął wyraźnie problem wzajemnej relacji między wiarą i rozumem. Zauważył przy tym, że obydwie drogi poznania nie mogą być antagonistyczne wobec siebie, gdyż mają swoje źródło w jedynym Bogu²⁹. Tym, co szczególnie zajmuje L. Kołąkowskiego, jest analiza „pięciu dróg” Akwinaty. Drogę „z ruchu” oraz „z przyczyny sprawczej” L. Kołąkowski ujmuje łącznie, gdyż zauważa podobieństwo między nimi, wynikające ze wspólnej struktury logicznej – obie wyrażają potrzebę istnienia „ostatniego ogniwa łańcucha”. Polski filozof stwierdza, że rozumowanie takie jest mylne, gdyż faktycznie nie ma nic nielogicznego w nieskończonym następstwie zdarzeń³⁰. Słabość z kolei dowodu „z hierarchii doskonałości” polega, zdaniem L. Kołąkowskiego, na tym, że św. Tomasz dokonał tu niedozwolonego przeskoku od bytów skończonych do rzeczywistości nieskończonej³¹. Kolejną „drogą” poddaną krytyce jest dowód

²³ Kołąkowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 29.

²⁴ Tamże, s. 44.

²⁵ Tamże, s. 49.

²⁶ M.T. Kowalski, *Poznanie Boga w myśli Leszka Kołąkowskiego*, „Studia Pelplińskie”, 25(1996), s. 203.

²⁷ Kołąkowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 69.

²⁸ Tenże, *Horror metaphysicus*, s. 22–23.

²⁹ Kowalski, *Poznanie Boga w myśli Leszka Kołąkowskiego*, s. 203.

³⁰ Kołąkowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 56–57.

³¹ Tamże, s. 57; Kowalski, *Poznanie Boga w myśli Leszka Kołąkowskiego*, s. 210.

teleologiczny – *ex gubernatione rerum*³². L. Kołakowski zauważa, że ogólnie we wszelkim badaniu empirycznym celowości można zaprzeczyć, inaczej jest tylko w przypadku rzeczy wytworzonych przez człowieka³³. To człowiek narzuca celowość światu, gdyż patrzy na niego poprzez pryzmat własnych konstrukcji myślowych i rzeczywistości absolutnej³⁴. Ostatnia wreszcie „droga” św. Tomasza to dowód „z przygodności świata”³⁵. L. Kołakowski zauważa, że przygodność rzeczy możemy dostrzec dopiero wówczas, gdy uświadomimy sobie absolutną Bożą egzystencję; już tradycja Hume’owska odrzuciła zasadność pojęcia przygodności, jako że ma ono nieempiryczny charakter³⁶.

Św. Anzelm z kolei wypracował tzw. dowód ontologiczny³⁷, który w przeciwieństwie do „pięciu dróg” św. Tomasza z Akwinu nie opiera się na rzeczywistości materialnej³⁸. Kołakowski zauważa, że dowód ten jest błędny z tej racji, iż następuje w nim nieprawomocne wprowadzenie pojęcia istnienia do definicji Boga³⁹. Ponadto, trzeba zgodzić się, że człowiek na skutek swej ułomności jest w stanie myśleć o Bogu jako o nieistniejącym⁴⁰.

Leszek Kołakowski stwierdza, że jak długo będziemy się stosować do zasad logiki właściwych dla badań naukowych, tak długo nie znajdziemy Boga w świecie. Zarazem trzeba mieć na uwadze to, że od strony logiki samo istnienie Boga nie jest wewnętrznie sprzeczne⁴¹, co więcej, nauka nie stanowi jakiejś siły, która mogłaby uniemożliwić wiarę⁴². Bóg po

³² W całym świecie, jak i we wszystkich rzeczach, dostrzegamy harmonijny cel, który wskazuje na świadome autorstwo; znajdować cel znaczy to samo, co znajdować autora, a więc musi istnieć jakiś „Umysł Budowniczy” – Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 58.

³³ Tamże.

³⁴ E. Nieznański, *Mit o mitach*, w: *Studia z filozofii Boga, O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1992, s. 256.

³⁵ Wszystkie rzeczy, które postrzegamy, są przygodne, a więc nie są same z siebie wieczne; w związku z tym istnieje taki czas, kiedy ich nie ma. Byłoby nie do pomyślenia, że cały zbiór rzeczy materialnych i duchowych nie jest dziełem jakiejś przyczyny nieprzygodnej, czyli koniecznej. – Por. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 62–63.

³⁶ Tamże, s. 64.

³⁷ Centrum dowodu św. Anzelmia stanowi sformułowanie, że „Bóg jest bytem, od którego nic doskonalszego nie można pojąć; założenie, że Bóg istnieje tylko w naszym umyśle, a nie w rzeczywistości, prowadziłoby do wniosku, że nie jest On najdoskonalszym wyobraźnym bytem, jako że doskonalej jest istnieć realnie niż jedynie w umyśle”. – Tamże, s. 64.

³⁸ Kowalski, *Poznanie Boga w myśli Leszka Kołakowskiego*, s. 204.

³⁹ Równie dobrze można powiedzieć, że pegaz, jako uskrzydłony koń, rzeczywiście istnieje i na tej podstawie udowodniać, że wśród koni zdarzają się pegazy. – Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 86.

⁴⁰ Tamże, s. 87–88.

⁴¹ Tamże, s. 26–27.

⁴² Tamże, s. 49; por. Kołakowski, *Iluzje demitologizacji*, s. 39; Kowalski, *Poznanie Boga w myśli Leszka Kołakowskiego*, s. 210; Marszałek, *Czy można uzasadnić wiarę?*, s. 195.

prostu nie przedkłada człowiekowi żadnego empirycznego świadectwa swego istnienia⁴³, które wedle przyjętych norm naukowych jawiłoby się jako niepodważalne lub wysoce prawdopodobne. „Nikt nigdy Boga nie widział – co jest zarówno prawdą, jak i przyświadczone przez Biblię”⁴⁴. Bóg mógłby narzucić ludziom wiarę przez mentalne działanie na ich duszę, ale On w sprawach wiary nie stosuje metod totalitarnych, co skutkuje także tym, że nie jest w stanie przełamać uporu sceptyka. Wierzący zaś wie, że jego wiara jest zaufaniem, a nie naukowym zbieraniem dowodów za i przeciw niej⁴⁵.

Kołąkowski postuluje jednak Boga jako warunek prawdy. Stwierdza, że musi istnieć podmiot nieomylny, aby coś mogło być w ogóle prawdziwie. Taki podmiot ma charakteryzować się wszechwiedzą, gdyż podmiot posiadający tylko częściową wiedzę, a zarazem mający w jej granicach pewność doskonałą, jest nie do pomyślenia⁴⁶. „Nie ma tedy prawdy fragmentarycznej – zauważa L. Kołąkowski – bez prawdy wszechobejmującej; ta zaś zakłada nieskończony, wszechwiedzący intelekt. [...] To właśnie wyrażają metafizycy chrześcijańscy, powiadając, że Bóg, ściśle mówiąc, nie tyle zna prawdę, co jest prawdą”⁴⁷.

2. Bóg mistyków

Leszek Kołąkowski odnosi się także do Boga mistyków, precyzując, że przymiotnik „mistyczny” oznacza wszelkie doświadczenie, które wprowadza człowieka w bezpośredni kontakt z ponadludzką rzeczywistością, w sensie ścisłym zaś chodzi tu o osobę przeżywającą zetknięcie się z samym Bogiem. Spotkanie mistyka z Bogiem, szczególnie w kręgu religii chrześcijańskiej, cechuje się silnym uczuciem miłości oraz chęcią jeszcze doskonalszego zjednoczenia⁴⁸. Chociaż samo doświadczenie mistyczne stanowi zjawisko rzadkie, to jednak można śmiało stwierdzić, że pozostaje ono swoistym rdzeniem wszelkiego życia religijnego. Wyłącznie w połączeniu mistycznym Bóg doznawany jest przez człowieka jakby w namacalny sposób. Doświadczenia takie decydują o żywotności religijnego dziedzictwa ludzkości, które znajduje swój wyraz w doku-

⁴³ Kołąkowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 45, 71.

⁴⁴ Tenże, *Horror metaphysicus*, s. 131.

⁴⁵ Tenże, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 72.

⁴⁶ Tamże, s. 82–83.

⁴⁷ Tamże, s. 83.

⁴⁸ Tamże, s. 92.

mentach piśmienniczych w ciągu dziejów⁴⁹. Moment, w którym na scenę wchodzi Bóg mistyków, jest zarazem chwilą, w której tę scenę opuszcza Bóg uczonych⁵⁰. Taki stan rzeczy, zdaniem polskiego filozofa, oznacza, że „żaden mistyk nie próbował «udowodnić» istnienia Boga; byłoby to dlań tyle, co dowodzić, że miód jest słodki albo woda mokra”⁵¹. Mistyk wie, że ku Bogu ma podążać drogą pokory, skruchy, uznania swoich grzechów oraz świadomości własnej niewystarczalności. Jego zjednoczenie z Bogiem to dar szczególnej łaski, z którą można współpracować wyłącznie przez poskromienie własnej woli. Dusza ludzka ma zostać wprowadzona w stan doskonałej bierności, gdzie Bóg będzie mógł swobodnie działać. Wówczas te ludzkie akty woli zostają jakby zastąpione przez wolę Boga i zostaje zniesiona bariera między tym, co ludzkie, a tym, co boskie. Jednakże taki stan rzeczy, stan poddania się boskiemu kierownictwu, nie unicestwia osoby ludzkiej, lecz przyczynia się do głębszego zrozumienia przepaści dzielącej Stwórcę od stworzenia⁵². Bóg daje się poznać mistykowi jako źródło miłości, a nawet rzecz można, jako miłość sama⁵³. W tym kontekście trzeba dodać, że Bóg potrzebuje człowieka z tych samych powodów, dla których jest nam niezbędny: potrzebuje nas, by nas kochać⁵⁴.

Zdaniem L. Kołakowskiego, życie mistyczne ma charakter paradoksalny, gdyż Nieskończoność jawi się w nim nie jako pojęcie abstrakcyjne, lecz rzeczywistość dana bezpośrednio. Racjonalistyczna krytyka widzi tu jakby „kwadratowe koło”, coś zupełnie nielogicznego. Jednak mistycy dobrze wiedzą, że ich słowa może zrozumieć tylko bratnia dusza, wszyscy zaś inni będą brali je za sprzeczne wewnętrznie czy wręcz niedorzeczne. Tym, co łączy mistyków, jest ich niezachwiana i odporna na wszelką krytykę pozaintelektualna wiedza o Boskiej konieczności i przygodności świata⁵⁵. Polski uczony podkreśla, że „to, co filozof pracowicie usiłuje wyłożyć w abstrakcyjnych i często zawyżonych kategoriach, mistyk po prostu widzi”⁵⁶. Mowa ludzka nie jest w stanie uchwycić mistycznej rzeczywistości Boga,

⁴⁹ Tamże, s. 93.

⁵⁰ B. Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego. Problem Boga, człowieka, religii, Kościoła*, Częstochowa 1992, s. 131.

⁵¹ Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 94.

⁵² Tamże, s. 96–97.

⁵³ L. Kołakowski, *Mistyk i matematyk*, w: tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach*, s. 107.

⁵⁴ Tenże, *Bergson*, Kraków 2008, s. 98.

⁵⁵ Tenże, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 111–112.

⁵⁶ Tamże, s. 112.

gdyż nasze słowa nie są adekwatne. Wszelkie próby naukowego podejścia do rzeczywistości absolutnej zawsze kończą się niepowodzeniem. Z tego też powodu wszelkie sformułowania teologiczne nie tyle przekazują wiedzę o Bogu, ile raczej wzywają człowieka do bycia posłusznym, do adoracji Boga z pełną świadomością własnej niewiedzy⁵⁷.

3. Bóg Kołakowskiego

Leszek Kołakowski określa punkt, do którego doszedł w swoich filozoficznych rozważaniach, następująco: „Tak więc ścierają się ze sobą dwie pewności, których pogodzić nie sposób: pewność filozofów, którzy obstają przy kryterium spójności, z pewnością wierzących i mistyków, którzy uczestniczą w micie albo w rzeczywistości, do której mit się odnosi. I kto jest dość mądry i bezstronny, aby mógł rozstrzygnąć kategorycznie, któremu z tych kryteriów należy się pierwszeństwo?”⁵⁸ Polski filozof przywołuje zatem tzw. „zakład Pascala”⁵⁹, w którym przedłożone zostały racje praktyczne, że wobec teoretycznej nierozstrzygalności problemu Boga rozsądniej i bezpieczniej jest jednak w Niego uwierzyć i żyć zgodnie z przykazaniami. L. Kołakowski zauważa przy tym, że Blaise Pascal (zm. 1662) nie miał na celu „dowodzenia” egzystencji Boga ani ugruntowania istniejących na to dowodów⁶⁰. Usiłował on jedynie ukazać, że choć wiara chrześcijańska niesie ze sobą pewne ryzyko, to o wiele bardziej ryzykowne jest jej odrzucenie. Pascal nie dokonywał próby przekształcenia wiary w naukę świecką jakiegoś drugiego rzędu. Miał raczej świadomość, że świecki rozum nie może sobie poradzić w starciu z „problemem Boga”, gdyż „problem” taki, w sensie naukowym, faktycznie nie istnieje. Bóg nie jest jakąś niewiadomą w równaniu, nad którą człowiek musi „pogłótkować”, by ją rozwiązać, lecz jest rzeczywistością, którą wierzący poznaje w akcie religijno-kultycznym⁶¹. Do takich aktów zaś nie mogą nas same z siebie pobudzić nawet najbardziej wyspecjalizowane pod względem naukowym narzędzia intelektualne⁶².

Postulując zatem istnienie Boga, L. Kołakowski pyta również, czy jest On szczęśliwy, czy w ogóle można przypisywać istocie boskiej szczęście.

⁵⁷ Tamże, s. 136–137.

⁵⁸ Tamże, s. 145.

⁵⁹ B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 2008, s. 125–130.

⁶⁰ L. Kołakowski, *Gra o wiarę. Nieciągłość wszechświata*, „Znak”, 46(1994), nr 4, s. 6–7.

⁶¹ Piwowarczyk, *Odczytać Kołakowskiego*, s. 134.

⁶² Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 194–196.

Podkreśla, że nie jest to kwestia absurdałna czy też błaha. W ludzkim pojęciu szczęście to uczuciowy stan ducha, a w związku z tym: Czy Bóg może być poddany takim stanom, czy może być poddany emocjom? Bóg kocha tych, których sam powołał do życia, kocha całe stworzenie. Miłość stanowi źródło szczęścia wyłącznie wówczas, gdy jest odwzajemniana, natomiast na miłość Boga miłością odpowiadają tylko niektórzy. Liczni ludzie nie wierzą w istnienie Boga, inni są obojętni, a jeszcze inni nienawidzą Go i twierdzą, że pozostaje bezczynny wobec ludzkich krzywd⁶³. „To prawda – stwierdza L. Kołakowski – powiadają nam, że Bóg kocha swoje stworzenia, a miłość, przynajmniej w świecie ludzkim, jest emocją. Co więcej, miłość jest źródłem szczęścia, jeśli jest odwzajemniona, a miłość Boga jest odwzajemniona tylko przez niektórych”⁶⁴.

Wychodząc jednak z założenia, że Bóg nie jest obojętny na ludzki los, można wywnioskować, iż żyje On w ciągłym smutku z powodu cierpienia swych stworzeń. Jeżeli ludzka nędza nie może zmącić Jego spokoju, to pozostaje On obojętny i nie jest wówczas Ojcem, który miłuje. Natomiast, jeżeli partycypuje w naszych trwogach i niepowodzeniach, to przestaje być niezmienny. Wniosek nasuwa się sam – nie jest On szczęśliwy w sensie, który potrafilibyśmy zrozumieć⁶⁵. „Tak oto słowo «szczęście» – pisze L. Kołakowski – jak się wydaje, nie ma zastosowania do życia boskiego. Nie jest ono także stosowne do stworzeń ludzkich, a to nie tylko dlatego, że one często cierpią, ale również dlatego że jeśli nie cierpią w danej chwili, [...] nie mogą zapomnieć o złu i o nędzy ludzkiego świata; uczestniczą w bólu innych ludzi, nie mogą wyzbyć się antycypacji śmierci i smutku życia”⁶⁶.

Leszek Kołakowski stwierdza, że prawdziwe szczęście jest czymś, co możemy sobie wyobrazić jako stan, w którym wszyscy partycypują, aczkolwiek nie pamiętając o minionych niedolach i bólach. Kondycję taką można sobie rzeczywiście tylko wyimagować, ale nie zaobserwować⁶⁷. „Można sobie taką kondycję wyobrazić – kwituje L. Kołakowski – ale nie widziano jej nigdy. Nie widziano jej nigdy”⁶⁸.

⁶³ Tenże, *O szczęściu. Czy Pan Bóg jest szczęśliwy?*, w: tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 140.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże, s. 140–141.

⁶⁸ Tamże, s. 141.

Jeszcze raz okazuje się zatem słabość ludzkiego rozumu. „Badanie filozoficzne – stwierdza L. Kołakowski – nigdy nie może wytworzyć czy zastąpić aktu wiary, a choćby nawet do niego zachęcić, i prawdopodobnie nikogo nie nawróciły na wiarę filozoficzne dywagacje, chyba że służyły jako przyczyna okazjonalna raczej, niżli «sprawcza»”⁶⁹. Teologia w tym względzie nie znajduje się zupełnie na lepszej pozycji. L. Kołakowski zauważa, że nie można nazwać jej wiedzą, gdyż nie da się jej zastosować do przewidywania zjawisk przyrodniczych⁷⁰. Teologia nie jest nauką konsekwentną, skoro teolog wprawdzie hołduje niewysłowności Boga, a następnie, na mocy samego mówienia, popada w sprzeczności⁷¹. Bóg-Absolut w ujęciu L. Kołakowskiego stoi ponad jakimkolwiek rozważaniem rozumowym⁷².

* * *

Wokół zagadnienia Boga narosły przez wieki liczne zawilości teologiczne, o których można zapomnieć, aczkolwiek o samej sprawie Boga-Stworzyciela zapomnieć się nie da. Trudne, a wręcz mało wiarygodne, do przyjęcia jest stwierdzenie, że wszyscy posiadamy w duszy „ideę” Boga. Pewne jest zaś to, że myśl ludzka usiłuje ogarnąć całość bytu, a zarazem poszukuje tego, co jest jego zwornikiem i korzeniem, tego, co nadaje mu sens⁷³. Leszek Kołakowski podkreśla, że „Bóg nie jest tymczasowym produktem zmiennych i przygodnych okoliczności kulturalnych, ale jest miejscem, które trwale przyciąga Rozum, Imaginację i Serce. Jest On tym, który nie ma racji poza sobą i o którego nie można sensownie pytać: «a kto Boga stworzył?» albo «po co Bóg istnieje?»”⁷⁴ Człowiek nie darzy szacunkiem Boga jako jestestwa w sensie metafizycznym, ale Boga, który jest źródłem i dawcą świętości⁷⁵. Osobowy Bóg jest najbardziej niezgłębianą tajemnicą; jest od nas nieskończenie wyższy, lepszy, większy. Tę tajemnicę, czy nawet pewnego rodzaju dyskomfort, łagodzą chrześcijań-

⁶⁹ Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 49.

⁷⁰ Tenże, *Iluzje demitologizacji*, s. 34.

⁷¹ Tenże, *Horror metaphysicus*, s. 62.

⁷² S. Morawski, *Jeśli Bóg istnieje, czy kondycji ludzkiej obojętny jest tragizm?*, „*Twórczość*”, 44(1988), nr 1, s. 82.

⁷³ Kołakowski, *O Bogu*, s. 118.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ L. Kołakowski, *O szacunku dla natury*, w: tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach*, s. 124.

stwo w ten sposób, że wierzy w Jezusa Chrystusa jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka zarazem⁷⁶.

Leszek Kołakowski to agnostyk, przedstawiciel „chrześcijaństwa bezwyznaniowego”⁷⁷, ale także w odniesieniu do chrześcijaństwa apologeta z zewnątrz, a więc ktoś, kto ma racje za i przeciw rzeczywistości absolutnej. Problem Boga jest dla polskiego filozofa teoretycznie nierozstrzygalny, ale praktycznie bez Boga epistemologia i etyka pozostałyby nieuprawomocnione. Polski filozof podkreśla zatem coraz mocniej niewystarczalność ludzkiego rozumu i akcentuje wartość wiary jako innej drogi poznania – drogi mistyczno-religijnej.

STRESZCZENIE

Człowiek nieustannie staje wobec pytania o Boga i świadomości, że w rzeczywistości to, co absolutne, nie jest językowo w pełni uchwytne. W tej perspektywie wypowiadanie się o Bogu jest zawsze zmaganiem się z pytaniem o sens naszego człowieczeństwa, o sens wiary i niewiary, sens życia w wymiarze ziemskim i wiecznym. Niegdyś Bóg był gwarantem ładu i harmonii w zakresie wartości, stosunków społecznych, reguł myślenia i świata fizycznego. Dziś tak rozumiane uporządkowanie uległo zachwianiu, a wszelkie próby naukowego podejścia do rzeczywistości absolutnej zawsze kończą się niepowodzeniem. L. Kołakowski to agnostyk, ale także w odniesieniu do chrześcijaństwa apologeta z zewnątrz, a więc ktoś, kto ma racje za i przeciw rzeczywistości absolutnej.

Słowa kluczowe: Leszek Kołakowski, Bóg, chrześcijaństwo, filozofia religii.

SUMMARY

Man is constantly confronted with the question about God and has the knowledge that what is absolute is not fully linguistically available. In this perspective, speaking about God is always a struggle with the question about the meaning of our humanity, about the meaning of faith and unbelief, the sense of life in the earthly and eternal dimension. Once, God was the guarantor of order and harmony in terms of values, social relations, rules of thinking and the physical world. Today, this understanding of order has been disturbed, and all attempts to scientifically approach absolute reality always fail. L. Kołakowski is an agnostic, but also an apologist from the outside in relation to Christianity, and therefore someone who has reasons for and against absolute reality.

Key words: Leszek Kołakowski, God, Christianity, Philosophy of Religion.

⁷⁶ Tenże, *O Bogu*, s. 117.

⁷⁷ J.A. Kłoczowski, *Więcej niż mit. Leszka Kołakowskiego spory o religię*, Kraków 1994, s. 11.

BIBLIOGRAFIA

Kołąkowski L.

Bergson, Kraków 2008.

Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania, Kraków 2009.

Gra o wiarę. Nieciągłość wszechświata, „Znak”, 46(1994), nr 4, s. 4–13.

Horror metaphysicus, Kraków 2012.

Iluzje demitologizacji, „Res Publica”, 1998, nr 11, s. 31–40.

Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii, Kraków 2010.

Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny, przekł. D. Zańko, Kraków 2014.

Kompletna i krótka metafizyka. Innej nie będzie. Innej nie będzie, „Tygodnik Powszechny”, 58(2004), nr 43, s. 16.

Mini wykłady o maxi sprawach, Kraków 2006.

Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów, Kraków 2010.

Flis M., *A jeśli Bóg jest?*, www.humanizm.free.ngo.pl/mariola.htm [17.07.2012].

Kłoczowski J.A., *Więcej niż mit. Leszka Kołąkowskiego spory o religię*, Kraków 1994.

Kowalski M.T., *Poznanie Boga w myśli Leszka Kołąkowskiego*, „Studia Pelplińskie”, 25(1996), s. 201–232.

Kulisz J., *Czasy nowożytne wyzwaniem dla chrześcijaństwa*, Warszawa 2001.

Łubieński M., *Kołąkowski, wartości, Bóg*, „Znak”, 50(1998), nr 9, s. 104–111.

Marciszuk P., *Filozofia religii Leszka Kołąkowskiego*, „Studia Filozoficzne”, 1984, nr 2, s. 190–195.

Marszałek R., *Czy można uzasadnić wiarę?*, „Studia Filozoficzne”, 1989, nr 9, s. 115–124.

Mentzel Z., *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołąkowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, t. 2, Kraków 2008.

Michalski K., *Kruchość tego wszystkiego*, w: *Leszek Kołąkowski – myśliciel i obywatel*, red. P. Kosiewski, Warszawa 2010, s. 59–73.

Morawski S., *Jeśli Bóg istnieje, czy kondycji ludzkiej obojętny jest tragizm?*, „Twórczość”, 44(1988), nr 1, s. 74–90.

Neusch M., *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż 1980.

Nietzsche F., *Wiedza radosna*, Warszawa 1910–1911.

Nieznański E., *Mit o mitach*, w: *Studia z filozofii Boga. O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, red. B. Bejze, Warszawa 1992, s. 250–261.

Pascal B., *Myśli*, Warszawa 2008.

Piwowarczyk B., *Odczytać Kołąkowskiego. Problem Boga, człowieka, religii, Kościoła*, Częstochowa 1992.

Walicki A., *Argument for a Balzan Prize for Leszek Kołąkowski*, „Dialogue and Universalism”, 20(2010), nr 7–8, s. 9–14.

KS. ZDZISŁAW PAWLAK

**LOGIKA
JAKO PRZEDMIOT FILOZOFICZNYCH ZAINTERESOWAŃ
KS. PROF. JÓZEFA IWANICKIEGO**

Jedną z niezwykłych postaci świata nauki XX wieku, która wyszła z wrocławskiego środowiska naukowego, był ks. prof. Józef Iwanicki (1902–1995), wychowanek i absolwent Uniwersytetu w Strasburgu. Po jedenastu latach studiów zagranicznych (teologii, filozofii i matematyki) i z doktoratem z filozofii powrócił w 1935 roku do kraju i rozpoczął pracę naukową jako profesor filozofii (logika, ontologia, teodycea) i teologii dogmatycznej w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku oraz w redakcji „Ateneum Kapłańskiego”.

Tuż po II wojnie światowej wykładał filozofię na Uniwersytecie Warszawskim oraz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. W 1950 r. (7 III) przeprowadził kolokwium habilitacyjne w oparciu o rozprawę pt. *Dedukcja naturalna i logistyczna*. Wkrótce, w trudnym okresie stalinowskim, został wybrany na rektora KUL-u (30 X 1951 r.). W tym czasie prowadził również wykłady na nowo powstałej Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (wykłady z logiki ogólnej oraz psychologii eksperymentalnej i teoretycznej). Po kilku latach (w 1965 r.) został rektorem ATK¹.

Działalność naukowa ks. prof. J. Iwanickiego była różnorodna. Zróżnicowanie to zostało uwarunkowane wielorakimi uzdolnieniami ks. Iwanickiego, potrzebami czasu i miejsca oraz różnorodnością funkcji

KS. ZDZISŁAW PAWLAK – dr hab. nauk humanistycznych w zakresie filozofii, emerytowany profesor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu i Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku.

¹ Z. Pawlak, *Działalność naukowo-organizacyjna ks. prof. Józefa Iwanickiego*, StWł, 3(2000), s. 360–371.

naukowych, jakie pełnił w swoim długim, niezwykle twórczym życiu, które wypełniło prawie cały XX wiek.

Szerokie zainteresowania filozoficzne ks. prof. Iwanickiego dotyczą głównie metodologii różnych dziedzin filozofii oraz relacji logiki do dyscyplin filozoficznych, a zwłaszcza roli logiki współczesnej w tzw. uściśleniu filozofii. Ks. prof. Stanisław Kamiński, określając twórczość filozoficzną ks. J. Iwanickiego jako „badania logiczne” (w najszerszym tego słowa znaczeniu) i charakteryzując je jako „uściślanie filozofii”², stwierdza, że szły one w trzech kierunkach: 1) metodologia metafizyki wzięta zarówno w konkretnej postaci u wielu filozofów XVII w., jak też abstrakcyjnie i systematycznie potraktowana od strony dowodów metafizycznych; 2) logika formalna – zwłaszcza preferowana przez ks. Iwanickiego dedukcja naturalna i różne nowoczesne ujęcia tradycyjnej sylogistyki; 3) metodologiczna charakterystyka współczesnej filozofii (są to próby syntetycznych ujęć tych kierunków i ich przedstawicieli, którzy reprezentują aktualne style filozofowania, zwłaszcza w Polsce) i psychologii (chodziło o aktualne wówczas dyskusje dotyczące struktur człowieka i analizy języka współczesnej psychologii)³.

W tym artykule zostaną ukazane wybrane zagadnienia z logiki jako przedmiotu filozoficznych badań ks. prof. J. Iwanickiego. Najpierw zostanie przedstawione porównanie dedukcji naturalnej z logistyczną (1), następnie współczesne interpretacje sylogistyki Arystotelesa (2), na końcu zaś spór o stosowalność współczesnej logiki formalnej do filozofii (3).

1. Dedukcja naturalna a logistyczna

Pierwszy kierunek logicznych dociekań badawczych ks. prof. Iwanickiego dotyczy teorii dedukcji, a zwłaszcza różnych typów budowania dedukcyjnych systemów logiki. Ks. prof. S. Kamiński, nawiązując do rozważań prof. Tadeusza Czeżowskiego, wymienia cztery typy budowania dedukcyjnych systemów logiki: pierwszy – metodą aksjomatyczną, czyli tzw. dedukcja logistyczna (G. Frege, B. Russell); drugi – metodą sprawdzania matrycowego, czyli tzw. metodą zero-jedynkową (C. Peirce, E. Schröder); trzeci – metodą sprawdzeniowej redukcji do tzw. postaci normalnej, czyli iloczynu sum (G. Boll, D. Hilbert, W. Ackermann);

² Zob. S. Kamiński, *Ku uściśleniu filozofii. Kierunki badań ks. prof. dra Józefa Iwanickiego*, SPhCh, 9(1973), nr 1, s. 7.

³ Por. tamże, s. 10–11.

czwarty – metodą regułowo-założeniową, czyli tzw. dedukcja naturalna (S. Jaśkowski, G. Gentzen i in.)⁴.

Ks. prof. J. Iwanicki przede wszystkim w swojej pracy habilitacyjnej pt. *Dedukcja naturalna i logistyczna*⁵, określa walor prakseologiczny poszczególnych metod, zakres ich stosowalności oraz stopień łatwości lub trudności w posługiwaniu się nimi. Rozprawa ta, jak wskazuje jej tytuł, na pierwszym miejscu przedstawia metody dowodzenia bezaksjomatycznego opracowane przez G. Gentzena i S. Jaśkowskiego oraz rozwijane przez O. Kettonena, R. Feysa, H.B. Currego, P. Bernaysa, R. Suszkę i J. Słupeckiego. Przeciwstawia je pod nazwą „dedukcji naturalnej” (posługującej się jedynie regułami strukturalno-inferencyjnymi) innym (wyżej wymienionym) metodom, w szczególności w dowodzeniu powołującym się na aksjomaty logiki zdań, czyli tzw. dedukcji logistycznej w ujęciu C. Serrusa, R. Feysa, G. Des Lauriersa, M. Bolla, A. Wiegnera i A. Mostowskiego. Rozważania na temat dedukcji naturalnej znajdują się w trzech pierwszych rozdziałach pracy, czwarty został poświęcony dedukcji logistycznej.

W zasadniczym trzonie rozprawy ks. prof. Iwanicki wyklada najpierw zasady dedukcji naturalnej. I tak w rozdziale pierwszym omawia przyjętą symbolikę oraz reguły, które dzieli na dwie grupy: pierwsza to reguły uproszczeniowo-przystosowawcze (reguły wprowadzania, przemienności, skracania i eliminacji), druga obejmuje reguły dedukcyjne (koniunkcji, alternatywy, implikacji i przeczenia). Rozdział drugi przedstawia zastosowanie reguł w dwóch odmianach dowodów założeniowych Gentzena. Reguły dedukcyjne pierwszej odmiany dowodu są stosowane tylko do następników i są to reguły dołączania i opuszczania spójników logicznych. Natomiast reguły dedukcji drugiej odmiany mają zastosowanie do poprzedników i następników. Ta dwupostaciowość reguł nadaje, według oceny ks. prof. Iwanickiego, „więcej sztuczności w rozumowaniu, ale jednocześnie czyni go bardziej ścisłym”⁶.

Trzeba tutaj podkreślić, że ks. Iwanicki nie zadowala się przedstawieniem samej tylko koncepcji Gentzena czy Feysa, ale uzupełnia ich stanowiska własnymi pomysłami. Ponieważ Gentzen, po sprecyzowaniu zasad odmian dowodzenia, nie daje prawie wcale zastosowań do dowodzenia też

⁴ Z. Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów wrocławskich XX wieku*, Wrocław 2001, s. 176.

⁵ J. Iwanicki, *Dedukcja naturalna i logistyczna*, Warszawa 1949.

⁶ Tamże, s. 7, 86–89.

logicznych, a Feys konstruuje zaledwie kilka, ks. Iwanicki w swej rozprawie rozwija cały szereg ważniejszych twierdzeń logicznych, a dla nadania rozumowaniom pełnej naoczności oraz uporządkowania proponuje „pomocniczą teorię struktur”, gdzie same struktury wyprowadzają się mechanicznie za pomocą kombinacji funktorów, symboli oraz nawiasów⁷.

Inną jeszcze techniką dowodzenia w logice współczesnej (także dedukcyjną, nie posługującą się aksjomatami) zajmuje się ks. prof. Iwanicki w trzecim rozdziale swojej rozprawy. Jest to metoda, która polega na dokonywaniu przekształceń sprowadzających dowodzone wyrażenie do formy tautologicznej, zwanej normalną. Ks. Iwanicki przedstawia dwie postaci procesu dowodzeniowo-sprawdzeniowego w dwóch częściach: pierwsza dotyczy zasad, druga zastosowań⁸.

Ostatni rozdział pracy (czwarty) jest poświęcony dedukcji logistycznej. Zagadnienie to ks. prof. Iwanicki przedstawia w oparciu o ważniejsze ujęcia takich współczesnych logików, jak: C. Serrus, R. Feys, G. Des Lauriers, M. Boll czy A. Wiegner. Gdy chodzi o ostatniego autora (podobnie jak i A. Mostowskiego), to gdy ks. Iwanicki rozpoczynał pracę nad swoją rozprawą, ich dzieła jeszcze nie ukazały się drukiem (dopiero w 1948 r. zostały wydane). Gdy to się stało, ks. prof. Iwanicki dołączył również analizę ich prac. Fakt ten niezwykle wymownie świadczy o jego sumiennym korzystaniu z najnowszej literatury⁹.

Omawiając technikę dowodzenia logistycznego ks. prof. Iwanicki najpierw zestawia różne sformułowania teoretyczne dotyczące funktorów zdaniotwórczych, definicji, dyrektyw, aksjomatów, rozwiązań niesprzeczności, zupełności, niezależności, a kończy porównaniem i krytyką dowodzeń tez logicznych, zwłaszcza rozumowań Serrusa i Des Lauriersa, którym wytyka wiele nieścisłości i niepoprawności¹⁰.

W zakończeniu rozprawy autor wyprowadza konkluzje dotyczące wewnętrznej relacji dedukcji naturalnej do logistycznej oraz sprawy wyróżnienia jednej z prezentowanych w pracy metod rozumowania dedukcyjnego. Ks. Iwanicki ostatecznie stwierdza, że tzw. I odmiana dedukcji naturalnej (zapropozowana przez Gentzena, bez dopełnień Jaśkowskiego i innych), nie może rywalizować z dedukcją logistyczną,

⁷ Tamże, s. 60–85.

⁸ Tamże, s. 90–117.

⁹ Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji*, s. 179.

¹⁰ Iwanicki, *Dedukcja naturalna i logistyczna*, s. 149.

posługującą się: aksjomatami, dyrektywami i definicjami. Natomiast II odmiana dedukcji naturalnej, pod względem ścisłości, przejrzystości oraz naoczności dowodzenia nawet przewyższa logistyczne postępowanie na terenie dwuwartościowej logiki zdań¹¹.

Uważnie śledząc prezentowane przez ks. prof. Iwanickiego różne postaci dedukcji naturalnej, jak i logistycznej, trzeba podkreślić, że jego zainteresowania koncentrują się wyraźnie wokół problemów samej techniki logicznej. Po drobiazgowej analizie porównawczo-krytycznej poszczególnych technik konstruowania rachunku zdań, widać, że ks. Iwanicki preferuje metodę i dowody założeniowe, które są „bliskie potocznym intuicjom oraz bardzo podobne rozumowaniom, które przeprowadza się w matematyce i innych naukach”¹².

Trzeba także dodać, że techniką dedukcyjnego budowania systemów logicznych ks. prof. Iwanicki zajmował się również podczas kilkakrotnie prowadzonych wykładów monograficznych, w których analizował w sposób krytyczny najnowsze ujęcia dedukcji naturalnej. Co więcej, podawane przez niego coraz to nowe wersje były stale poprawiane, poszerzane i pogłębiane w dyskusjach na prowadzonych seminariach z logiki¹³.

2. Współczesne interpretacje sylogistyki Arystotelesa

Ważnym problemem badań logicznych ks. prof. Iwanickiego była także sprawa nowoczesnego ujęcia tradycyjnej sylogistyki. Zainteresowania tą dziedziną ujawniają już jego recenzje dwóch prac: J.M. Bocheńskiego *Elementa logicae graecae* (Roma 1937)¹⁴ i A. Korcika *Teoria sylogizmu zdań asertorycznych u Arystotelesa na tle logiki tradycyjnej* (Lublin 1948)¹⁵. Pierwsza jest wprawdzie krótkim, bardzo zwięzłym w treści, ale dość informatywnym zasygnalizowaniem dzieła o. Bocheńskiego, natomiast druga (znacznie obszerniejsza) zawiera nie tylko szczegółowe przedstawienie treści, ale kompetentną, wnikliwą analizę, i to twórczo-krytyczną z podaniem własnego uzupełnienia myśli ks. Korcika¹⁶.

¹¹ Por. tamże, s. 156–157; E. Nieznański, *Ks. Prof. Józef Iwanicki – metodolog filozofii*, w: *Ksiądz Rektor Józef Iwanicki. Kapłan i metodolog filozofii*, red. E. Nieznański, R. Tomanek, Warszawa 2007, s. 28–29.

¹² Kamiński, *Ku uściśleniu filozofii*, s. 16.

¹³ Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji*, s. 181.

¹⁴ AtK 40(1937), s. 527.

¹⁵ AtK, 52(1950), s. 302–305

¹⁶ Tamże, s. 303.

Ks. prof. Iwanicki własne poglądy co do współczesnych ujęć sylogistyki Arystotelesa wyłożył jednak wprost dopiero w mocno skondensowanym (35 stron), ale bardzo obszernym w treści i oryginalnie usystematyzowanym artykule pt. *O sylogistyce Arystotelesa*¹⁷. Treść tego artykułu dotyczy ważniejszych punktów dwóch recenzji: jednej napisanej przez E. Tielscha o Arystotelesowej sylogistyce opracowanej przez J. Łukasiewicza i G. Patziga oraz drugiej napisanej przez J. Doppa o Arystotelesowej sylogistyce opracowanej przez J. Łukasiewicza¹⁸.

Ks. Iwanicki najpierw szczegółowo referuje, posługując się swoistą systematyką (jest to tzw. formalizacja przez numerację poszczególnych członów rozważań), zasadnicze elementy recenzji Tielscha i Doppa. Są nimi, według Tielscha, zasady niezbędne do adekwatnego interpretowania sylogistyki Arystotelesa (w liczbie sześciu) oraz ich nieuwzględnienie przez Łukasiewicza i Patziga, a także konsekwencje wynikające z niestosowania tychże zasad. Z kolei Dopp w swojej recenzji zwraca uwagę na dwa aspekty stanowiska Łukasiewicza. Pierwszy dotyczy struktury logiki w ogóle oraz struktury logiki Arystotelesowej (według Łukasiewicza), drugi dotyczy „łukasiewiczowskiej” interpretacji sylogistyki Arystotelesa.

Po wnikliwej i obiektywnej analizie zasadniczych punktów recenzji Tielscha i Doppa, ks. prof. Iwanicki w drugiej części swego artykułu dokonuje krytyki interpretacji autorów recenzji i dochodzi do wniosku, że ani Tielsch, ani Dopp nie odczytali właściwie problemu interpretacji arystotelesowskiej teorii nazw w ramach współczesnej logiki, zwłaszcza gdy chodzi o ujęcie Łukasiewicza¹⁹. Ks. Iwanicki wykazuje bardzo skrupulatnie, że Tielsch i Dopp w swoich recenzjach różnią się między sobą ogólnym nastawieniem do zagadnienia adekwatności ujęć sylogistyki Arystotelesa przez Łukasiewicza i Patziga oraz niektórymi szczegółowymi kwestiami i pewnymi niedociągnięciami²⁰.

Trzeba również zauważyć, że na tym nie wyczerpało się zainteresowanie ks. prof. Iwanickiego „doskonalącym się unowocześnianiem” sylo-

¹⁷ J. Iwanicki, *O sylogistyce Arystotelesa*, SPhCh, 1(1965), nr 2, s. 67–102.

¹⁸ Recenzowane prace Łukasiewicza i Patziga stanowią nowoczesne opracowania sylogistyki Arystotelesa i miały zastąpić dotychczasowe, dawniejsze interpretacje, znane w historii logiki (np. K. Prantla, H. Maiera, F. Solmsena, E. Kappa itd.)

¹⁹ Iwanicki, *O sylogistyce Arystotelesa*, s. 95–99.

²⁰ Tamże, s. 97–98; więcej na ten temat zob. Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji*, s. 183.

gistyki Arystotelesa. Wielokrotnie prowadził on wykłady monograficzne (zarówno na KUL-u jak i na ATK) na temat ujęcia tradycyjnej logiki w ramach logiki współczesnej. Często łączył te dociekania z rachunkiem nazw, przedstawionym przez S. Leśniewskiego (tzw. ontologią) i innych logików polskich. Nierzadko przedmiotem jego seminariów z logiki bywały także zagadnienia nowoczesnej interpretacji tradycyjnej teorii nazw. Również na tych seminariach powstało wiele prac dyplomowych z tej dziedziny, np. W. Gawlika czy E. Nieznańskiego. Dotyczyły one wyrażania schematów czterech typowych zdań klasycznej logiki w języku logiki współczesnej albo stosunku sylogistyki do rachunku zdań²¹.

3. Spór o stosowalność współczesnej logiki formalnej do filozofii

Ukazując zainteresowania logiczne ks. prof. J. Iwanickiego trzeba również przedstawić jeszcze jeden aspekt jego badań (na który najczęściej nikt z autorów omawiających jego twórczość filozoficzną nie zwraca uwagi). Jest to problem stosowania logiki formalnej do filozofii neoscholastycznej, szczególnie metafizyki tomistycznej. Ujmując szerzej, jest to kwestia stosunku logiki formalnej do filozofii²².

Wraz z rozwojem logiki (szczególnie na początku XX w.) zaczęto intensywniej badać możliwości zastosowania jej do rozwiązywania zagadnień filozoficznych. W Polsce tego rodzaju próby przybrały na sile zwłaszcza w okresie międzywojennym. To właśnie J. Łukasiewicz sądził, że jedną z przyczyn nienaukowości filozofii nowożytnej jest zaniedbanie logiki przez filozofów tego okresu. Dlatego filozofię trzeba odbudować od podstaw, tchnąć w nią metodę naukową i oprzeć o „nową logikę”. Według Łukasiewicza, tą nową logiką jest logika naukowa, czyli logika matematyczna²³. W takim właśnie klimacie powstało w okresie międzywojennym słynne Koło Krakowskie, złożone z niewielu osób (ks. J. Salamucha, o. J.M. Bocheński i J.F. Drewnowski) dobrze zorientowanych w filozofii tradycyjnej i wykształconych na przodującej wówczas w świecie logice polskiej (warszawska szkoła logiczna z S. Leśniewskim, J. Łukasiewiczem i A. Tarskim na czele). Członkowie tegoż Koła rzucili hasło odnowienia

²¹ Kamiński, *Ku uściśleniu filozofii*, s. 18.

²² Ks. Iwanicki za L. Couturatem i A. Lalande'm zamiast określenia „logika formalna” często używa nazwy „logistyka” wprowadzonej na początku XX w. U innych autorów jest to: „logika matematyczna”, „logika symboliczna” czy po prostu „logika współczesna”.

²³ Zob. Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji*, s. 184.

i unaukowania filozofii (a także teologii) tomistycznej za pomocą narzędzi poznawczych wypracowanych przez współczesną logikę²⁴.

Do tego zagadnienia relacji logiki formalnej do filozofii, a zwłaszcza stosowania logiki formalnej do filozofii, ks. prof. Iwanicki podchodził dwukrotnie. Pierwszy raz, gdy ten problem się rodził, drugi raz, gdy był już rozwijany i stawał się przedmiotem gorących sporów²⁵. Analizując istotę problemu i ukazując stanowiska poszczególnych autorów w tej kwestii, ks. Iwanicki, jak zwykle, przedstawia własne poglądy, chociaż samo zagadnienie wydaje się dość trudne do rozstrzygnięcia. I tak z jednej strony przedstawia zastrzeżenia i zarzuty stawiane przez filozofów przeciwnych wykorzystaniu logistyki w filozofii, z drugiej strony obronę zwolenników, usuwających zastrzeżenia i odpowiadających na zarzuty. „Pojawienie się logistyki z tendencją jej rozciągłości na filozofię wzbudziło u naszych neoscholastyków obawy, że przedmiot filozofii ulegnie zmatematyzowaniu, a w konsekwencji utraci swoje cechy właściwe”²⁶.

Wśród autorów atakujących logistykę ks. Iwanicki wymienia: ks. J. Stepę, ks. J. Chechelskiego, ks. J. Pastuszkę, R. Ingardena i innych²⁷. Na ich zarzuty ks. Iwanicki przedstawia odpowiedzi dawane przez J. Łukasiewicza, ks. S. Kobyleckiego, ks. J. Salamuchę, J. Drewnowskiego, o. J. Bocheńskiego i ks. P. Chojnackiego. Jak zwykle, dodaje do ich argumentów własne, rzeczowe uzupełnienia. Szczególnie bronił logistyki, jej pozycji i stosowalności J. Łukasiewicz w swoich publikacjach oraz na III Zjeździe Filozoficznym w Krakowie. „Na pytanie, co sądzić o możliwości zastosowania metody matematycznej do filozofii, a szczególnie do metafizyki? – odpowiadał, że filozofia, podobnie jak matematyka, ma charakter dedukcyjny, aksjomatyczny, nic więc nie przeszkadza w stosowaniu jednolitej metody w obu dziedzinach oraz w sprowadzaniu rozumowania filozoficznego do rachunku zdań. Filozofia w tym nowym sformułowaniu jeszcze by zyskiwała, nabierając ścisłości, którą posiadają nauki matematyczne. Także dane intuicyjne nie straciłyby nic ze swej wartości twórczej, lecz zostałyby ujęte i wypowiedziane w języku jasnym i przejrzystym”²⁸.

²⁴ Tamże, s. 185.

²⁵ Por. J. Iwanicki, *III Polski Zjazd Filozoficzny w Krakowie*, AtK, 38(1936), s. 400–407; tenże, *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, AtK, 58(1959), s. 267–274.

²⁶ Tenże, *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, s. 267.

²⁷ Ich zarzuty przedstawia – Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji*, s. 186.

²⁸ Iwanicki, *III Polski Zjazd Filozoficzny w Krakowie*, s. 405.

Trzeba przyznać, że ks. prof. Iwanicki bardzo szczegółowo omawia i analizuje kontrargumenty ks. J. Salamuchy, J. Drewnowskiego i o. Bocheńskiego. Wykazywali oni, że logistyka ani nie wyklucza analizy treściowej danych intuicyjnych (jako ważnego źródła wiedzy), ani nie narzuca absolutnego zmechanizowania. Budowa logistycznych teorii sformalizowanych, tak jak budowa teorii w ogóle, bierze za punkt wyjścia rezultat dokonanych analiz, dotychczasowy dorobek myśli ludzkiej w danej dziedzinie i dopiero z tego zebranego materiału czerpie wybrane tworzywo dla nowej konstrukcji sformalizowanej. W dużym stopniu rola zabiegów tomistycznych sprowadza się do doskonalszego usystematyzowania rezultatów poznawczych, zdobytych na drodze doświadczenia i zwykłego rozumowania. Dlatego ks. Iwanicki konstatuje, że metafizyka da się uściślić środkami logistycznymi. Dla potwierdzenia tej tezy przytacza cały szereg publikacji członków Koła Krakowskiego, dołączając również pozytywne stanowisko ks. P. Chojnackiego i uzupełniając je własną myślą²⁹.

W ostatecznym rozstrzygnięciu problemu stosowalności logistyki do filozofii neoscholastycznej ks. Iwanicki, w oparciu o wiernie przez siebie przedstawiony ówczesny dialog – z jednej strony zarzutów, z drugiej strony odpowiedzi na nie – oraz swoje własne stanowisko, stwierdza, że przytoczone racje rozwiązują pozytywnie tę kwestię. I dodaje: „Jednak do pełnego rozstrzygnięcia dyskusji stawały się niezbędne faktyczne osiągnięcia i realizacje. Te faktyczne osiągnięcia nie dały na siebie czekać”³⁰. Ks. prof. Iwanicki w uzasadnieniu powołuje się na dwie takie próby. Jedną jest ks. Salamuchy *Dowód ex motu na istnienie Boga. Analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Summy contra Gentiles* (Lwów 1934), drugą o. Bocheńskiego *Wstęp do teorii analogii* (Kraków 1948).

Ks. prof. Iwanicki nie tylko podkreśla rolę logistyki, ale przedstawia też potrzebę jej nauczania. W swoim sprawozdaniu z III Zjazdu Filozoficznego w Krakowie napisał: „Ks. Salamucha, po wypowiedzeniu się w sprawie niewystarczalności logiki scholastycznej, postawił wniosek, aby do programów filozofii w seminariach duchownych wprowadzono logistykę, a o. Bocheński ten wniosek w szerszym ujęciu zgłosił na plenum: aby władze zarządziły wprowadzenie tego przedmiotu do szkół średnich”³¹. Podobne stanowisko zajął później ks. prof. Kamiński na spotkaniu z wykładowcami

²⁹ Por. tenże, *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, s. 269.

³⁰ Tamże, s. 271.

³¹ Iwanicki, *III Polski Zjazd Filozoficzny w Krakowie*, s. 406.

logiki w seminariach duchownych, mówiąc, że nie widzi przeszkód, „aby logistyka stała się przedmiotem obowiązkowym w zakładach filozoficzno-teologicznych”³². Warto też dodać, że ks. Iwanicki, realizując te postulaty i wskazania w praktyce, sam przez kilka lat (1945–1947) wykładał logistykę w seminarium duchownym we Włocławku.

Na koniec analiz ks. prof. Iwanickiego dotyczących kwestii stosowalności logiki formalnej dla poprawności, jasności, przejrzystości i ścisłości w stawianiu i rozwiązywaniu problemów filozoficznych – warto wspomnieć o pewnym sporze dotyczącym właśnie stosowalności (i jej granic) logiki formalnej do filozofii klasycznej (metafizyki przede wszystkim), prowadzonym w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku przez niektórych przedstawicieli Filozoficznej Szkoły Lubelskiej (ks. S. Kamiński, s. Z.J. Zdybicka, o. M.A. Krapiec). Krytyczne propozycje rozwiązań tego sporu idą w zdecydowanie innym kierunku niż stanowisko ks. Iwanickiego. Spór ten był prowadzony m. in. z Janem Drewnowskim, który zarzucił Szkole Lubelskiej zbytnie odejście od programu logicznej precyzacji filozofii na rzecz „uwypuklenia wartości poznania intuicyjnego oraz podkreślenia unikalności metod metafizyki”, a nawet swoisty lęk przed logiką symboliczną³³.

Przedstawiciele Szkoły Lubelskiej w odpowiedzi na zarzuty Drewnowskiego podkreślali, że nie mają zamiaru występować przeciw logice formalnej i pomniejszać jej roli w precyzacji wszelkiego poznania naukowego, a więc także filozoficznego. Dodawali także, że logika współczesna wypracowała wiele narzędzi i metod, które po odpowiednim przystosowaniu mogą pomagać w uściśleniu filozofii. Ale zaznaczali przy tym, że ten instrumentalny charakter logiki nie polega na tym, że jest ona gotowym narzędziem rozwiązywania wszelkich problemów filozoficznych³⁴.

Jest znamienne, że do tego sporu prowadzonego przez przedstawicieli Szkoły Lubelskiej, a zwłaszcza ks. prof. Kamińskiego, ks. prof. Iwanicki już się nie włączył. Trzeba jednak dodać, że do dyskusji tej włączyli się (nieco później) niektórzy uczniowie ks. Iwanickiego (np. E. Nieznański)³⁵.

³² Tenże, *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, s. 271.

³³ Por. Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji*, s. 190–191, zwł. przyp. 104.

³⁴ Zob. S. Kiczuk, *Spór o stosowalność logiki formalnej do filozofii w szkole lubelskiej*, „Roczniki Filozoficzne”, 44(1996), z. 1, s. 8–10. Bardziej szczegółowe zastrzeżenia i faktyczne ograniczenia (czego nie czynił ks. Iwanicki) wysuwał ks. Kamiński odnośnie do stosowania logiki formalnej do metafizyki klasycznej – Pawlak, *Synteza neoscholastyki z logiką współczesną*, s. 192–193.

³⁵ Zob. tamże, s. 195, przyp. 113.

Ponadto dyskusja ta jest podejmowana również później w Szkole Lubelskiej (ks. J. Herbut, S. Kiczuk, ks. A. Maryniarczyk, ks. Z. Hajduk, ks. P. Moskal)³⁶

* * *

Podsumowując działalność filozoficzną ks. prof. J. Iwanickiego, można powiedzieć, że była ona wieloraka: teoretyczna i praktyczna, krytyczna i konstruktywna, historyczna i systematyczna. Jego zainteresowania logiczne koncentrowały się wokół problemu systematyzacji logiki formalnej (jest to nawet bardziej widoczne w jego dydaktyce niż w publikacjach) oraz na zagadnieniu zastosowania logiki formalnej do uściślenia filozofii. Rozwiązywanie tych kwestii rozpoczynał zwykle od wnikliwej krytyki rozwiązań historycznych. Ks. prof. Iwanicki nie poprzestawał jednak tylko na analizie krytycznej. Była ona jedynie pierwszym etapem do podjęcia właściwej pracy, którą były podejmowane przez niego próby konstruktywne. Cenne wyniki takiej pracy, jak widzieliśmy, osiągnął szczególnie w zakresie dedukcji naturalnej, sylogistyki oraz w zastosowaniach logiki formalnej do filozofii neoscholastycznej, a zwłaszcza do metafizyki klasycznej. Rezultaty swej badawczej pracy (gdy chodzi o ich stronę graficzną) potrafił przekazywać w charakterystyczny dla swej twórczości sposób. Była to pewna „formalizacja” przez numerację poszczególnych członów rozważań.

W ten sposób ks. prof. J. Iwanicki włączył się do wspaniałej tradycji polskich badań logiczno-filozoficznych szkoły lwowskiej K. Twardowskiego, kontynuowanej później przez przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej, zwłaszcza J. Łukasiewicza i K. Ajdukiewicza. Niewątpliwie należy on do pierwszego pokolenia filozofów chrześcijańskich, którzy posługiwali się logiką nowoczesną w uściśleniu poznania filozoficznego.

STRESZCZENIE

Wśród wielu różnorodnych zainteresowań filozoficznych ks. prof. J. Iwanickiego (rektora KUL w latach 1951–1956 i rektora ATK w latach 1965–1972), na szczególną uwagę zasługują jego badania dotyczące logiki, jej relacji do nauk filozoficznych, a zwłaszcza roli logiki współczesnej w tzw. uściśleniu filozofii.

Dlatego w artykule zostało przedstawione ks. prof. Iwanickiego porównanie dedukcji naturalnej z logistyczną (1), następnie jego współczesne interpretacje sylogistyki Arystotelesa (2), na końcu zaś problem stosowalności współczesnej logiki formalnej do filozofii (3). W podsumowaniu zostały podane cechy charakterystyczne jego logicznych poszukiwań oraz wyniki, do których doszedł.

³⁶ Tamże, przyp. 114.

Słowa kluczowe: dedukcja naturalna, ks. Józef Iwanicki, logika, logika formalna, logistyka, sylogistyka Arystotelesa.

SUMMARY

Among many different philosophical interests of ks. prof. J. Iwanicki (rector of KUL in 1951–1956 and rector of ATK in 1965–1972), his studies on logic (its relation to philosophical sciences, and especially the role of contemporary logic in the so-called defining philosophy) deserve special attention.

That is why the article presents ks. prof. Iwanicki's comparison of natural and logistic deduction (1), then his contemporary interpretations of Aristotle syllogistics (2), and finally the problem of the applicability of contemporary formal logic to philosophy (3). In the summary, the characteristics of his logical research and the results he came to are given.

Key words: natural deduction, rev. Józef Iwanicki, logic, formal logic, logistics, Aristotle syllogistics.

BIBLIOGRAFIA

Iwanicki J.

III Polski Zjazd Filozoficzny w Krakowie, AtK, 38(1936), s. 400–407.

Dedukcja naturalna i logistyczna, Warszawa 1949.

O sylogistyce Arystotelesa, SPhCh, 1(1965), nr 2, s. 67–102.

Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce, AtK 58(1959), s. 255–293.

Rec.: Bocheński J.M., *Elementa logicae graecae*, Rzym 1937; AtK 40(1937), s. 527.

Rec.: Korcik A., *Teoria sylogizmu zdań asertorycznych u Arystotelesa na tle logiki tradycyjnej*, Lublin 1948; AtK, 52(1950), s. 302–305.

Kamiński S., *Ku uściśleniu filozofii. Kierunki badań ks. prof. dra Józefa Iwanickiego*, SPhCh, 9(1973), nr 1, s. 7–22.

Kiczuk S., *Spór o stosowalność logiki formalnej do filozofii w szkole lubelskiej*, „Roczniki Filozoficzne”, 44(1996), z. 1, s. 5–19.

Nieznański E., *Ks. prof. Józef Iwanicki – metodolog filozofii*, w: *Ksiądz Rektor Józef Iwanicki. Kapłan i metodolog filozofii*, red. E. Nieznański, R. Tomanek, Warszawa 2007, s. 13–33.

Pawlak Z., *Działalność naukowo-organizacyjna ks. prof. Józefa Iwanickiego*, StWł, 3(2000), s. 360–371.

Pawlak Z., *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów wrocławskich XX wieku*, Włocławek 2001, s. 135–214.

Rumianek R., *Słowo wstępne Rektora*, w: *Ksiądz Rektor Józef Iwanicki. Kapłan i metodolog filozofii*, red. E. Nieznański, R. Tomanek, Warszawa 2007, s. 9–12.

PAWEŁ BORTKIEWICZ TChr

PARADYGMAT WOLNOŚCI I WYZWOLENIA Refleksje historyczno-teologiczne

Temat wolności i wyzwolenia stanowi jedno z najbardziej znaczących pojęć w naszej kulturze. Określa dzieje narodów i pojedynczych osób, wskazuje na sposób odczytywania dziejów wedle zapisu zniewolenia – wyzwolenia i wolności. Ma wymiar zarówno lokalny, jak i uniwersalny.

Ten temat pojawia się w świadomości i refleksji zbiorowej, zwłaszcza w określonych momentach dziejów. Obchody setnej rocznicy odzyskania niepodległości przez Polskę skłaniają niewątpliwie do takich refleksji. Warto jednak rozpocząć ową refleksję od pewnego szerszego kontekstu wskazującego na potrzebę ujmowania wolności jako kategorii politycznej z jej głębszym rozumieniem, jakie przynosi myśl filozoficzna, a ostatecznie – teologiczna. Taki sposób interpretacji wyzwolenia i wolności zdawał się sugerować papież Jan Paweł II choćby w czasie swojej pielgrzymki do Włocławka. Warto przywołać w tym miejscu dłuższy fragment jego przemówienia:

„«Jezu cichy i pokornego serca, uczynź serce moje według serca Twego». Tak może mówić człowiek do Boga, który stał się człowiekiem, który jako człowiek nosi całą pełnię Bóstwa i całą niezmierną głębię tajemnicy powołania człowieka w Boga, w tym właśnie ludzkim sercu. Nosi

KS. PAWEŁ BORTKIEWICZ – kapłan Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej, teolog, profesor zatrudniony w Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu oraz w Wyższej Szkole Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu. Członek Komitetu Nauk Teologicznych PAN, członek Narodowej Rady Rozwoju przy Prezydencie RP, członek Rady Narodowego Kongresu Nauki przy MNiSW, kapelan Akademickiego Klubu Obywatelskiego im. prezydenta Lecha Kaczyńskiego w Poznaniu. Główne obszary zainteresowań naukowych: myśl Jana Pawła II, zagadnienia teologii małżeństwa w konfrontacji ze współczesnymi prądami kulturowymi, zagadnienia bioetyczne. Publizysta „Naszego Dziennika” i Radia Maryja.

też w tym ludzkim sercu, na końcu przebitym włócznią, całą tajemnicę ceny, wartości, jaką ma człowiek, całą tajemnicę Odkupienia.

A cóż to jest odkupienie, jak nie przywrócenie wartości. Nie jest przywracaniem wartości człowiekowi spychanie go do tego wszystkiego, co zmysłowe, do tych wszystkich rodzajów pożądania, do tych wszystkich ułatwień w dziedzinie zmysłów, w dziedzinie życia seksualnego, w dziedzinie używania. Nie jest dźwiganie człowieka, nie jest miarą kultury, nie jest miarą europejskości, na którą tak często powołują się niektórzy rzecznicy naszego «wejścia do Europy».

Przed wszystkim my wcale nie musimy do niej wchodzić, bo my w niej jesteśmy. Pierwszy premier III Rzeczypospolitej mówił to w Radzie Europejskiej w Strasburgu: w jakiś sposób zawsze byliśmy i jesteśmy w Europie. Nie musimy do niej wchodzić, ponieważ ją tworzyliśmy, i tworzyliśmy ją z większym trudem, aniżeli ci, którym się przypisuje albo którzy sobie przypisują patent na europejskość, wyłączność.

A co ma być kryterium, co ma być kryterium wolności? Jaka wolność? Na przykład wolność odbierania życia nienarodzonemu dziecku?

Moi drodzy bracia i siostry, ja pragnę jako biskup Rzymu zaprotestować przeciwko takiemu kwalifikowaniu Europy, Europy Zachodniej. To obraża ten wielki świat kultury, kultury chrześcijańskiej, z któregośmy czerpali i któryśmy współtworzyli, współtworzyli także za cenę naszych cierpień. Tu, na tej ziemi kujawskiej, tu, w tym mieście męczenników, to musi być powiedziane głośno. Kulturę europejską tworzyli męczennicy trzech pierwszych stuleci, tworzyli ją także męczennicy na wschód od nas w ostatnich dziesięcioleciach – i u nas w ostatnich dziesięcioleciach. Tak, tworzył ją ksiądz Jerzy.

On jest patronem naszej obecności w Europie za cenę ofiary z życia, tak jak Chrystus. Tak jak Chrystus, jak Chrystus ma prawo obywatelstwa w świecie, ma prawo obywatelstwa w Europie, dlatego, że dał swoje życie za nas wszystkich. Ma prawo obywatelstwa wśród nas i wśród wszystkich narodów tego kontynentu i całego świata, przez swój krzyż¹.

Słowa św. Jana Pawła II zostały wypowiedziane w czasie pielgrzymki w 1991 roku, którą można określić mianem zagospodarowania wolności Dekalogiem Przymierza z Bogiem. Te słowa wydobywają z tajemnicy Serca Jezusowego z jednej strony wartość odkupienia/wyzwolenia, a z drugiej

¹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy świętej*, Włocławek, 7 czerwca 1991 r., w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 9, cz. 1, Kraków 2008, s. 528 (n. 5).

strony wskazują wyraźnie na kryterium wolności. Przede wszystkim jednak tworzą pomost między myśleniem teologicznym a egzystencjalnym, politologicznym.

Znaki wolności w historii

Wartość wyzwolenia i kryterium wolności są odczytane współcześnie przede wszystkim w perspektywie 100. rocznicy odzyskania niepodległości przez Polskę. Kluczowe w tym wspomnieniu i w tych celebracjach wydaje się być słowo „odzyskanie”. Ono bowiem pozwala dostrzec zdecydowanie głębszą i bardziej pierwotną perspektywę dziejów Polski. Oznacza to, że bieżąca perspektywa 100-lecia nie może i nie powinna być oderwana od horyzontu ponad 1050-lecia *christianitas*, 1050-lecia pełnych dziejów Niepodległej.

Rok 2018, jak zauważył to wnikliwie prof. Andrzej Nowak², w sposób wręcz unikalny i wyjątkowy pozwolił wręcz na dostrzeżenie swoistych znaków owej niepodległości, wyznaczników tworzących wolny naród i służących myśli wyzwoleniczej w czasach utraty suwerenności.

- Tak więc w roku 2018 przypadły rocznice następujących wydarzeń:
- 30 I 1018 – wysłannicy króla Henryka II zaprzysięgli w Budziszynie pokój z państwem Bolesława Chrobrego. W dziejach Polski i Polaków zasiane zostało przekonanie, że należy zabiegać o to, by cieszyć się pokojem w potężnym sąsiadzie, ale – nie za wszelką cenę;
 - 1368 – Kazimierz Wielki wydał ordynację żup krakowskich (co oznaczało, iż zreorganizował kopalnie soli – największe polskie przedsiębiorstwo). W ten sposób wskazał, że niepodległość ma swój fundament także w dobrze zarządzanej gospodarce;
 - 1418 – na Soborze w Konstancji ks. profesor Paweł Włodkowiec, rektor UJ proklamował pionierską ideę prawa narodów do wolności, wskazując zarazem, że wiara może się rozszerzać tylko przez wolny wybór;
 - 9 X 1468 – w Piotrkowie po raz pierwszy obradował Sejm Walny całego Królestwa, kreśląc zręby demokracji szlacheckiej z sejmem w centrum;
 - 11 XII 1618 – w Dywilino, po podpisaniu rozejmu z Rosją, Polska odzyskała Smoleńsk, ziemię czernichowską i siewierską osiągając – drogą pokojową i dyplomacji – największy zasięg terytorialny – 900 tys. km kw.;

² Por. A. Nowak, *Niepodległa! 1864–1924. Jak Polacy odzyskali ojczyznę*, Kraków 2018, s. 11–25.

- 29 II 1768 – konfederacja barska stanowiła pierwsze powstanie w obronie niepodległości, w obronie chrześcijańskiej (katolickiej) i republikańskiej tożsamości. Dała zarazem w ten sposób świadectwo przywiązania nie do *liberum veto*, ale do Polski całej i niepodległej;
- 24 XII 1798 – urodził się Adam Mickiewicz, który w poezji podniósł ideał polskości najwyżej i zarazem upowszechnił go, wprowadzając dosłownie „pod strzechy”;
- 24 II 1818 – debiutował Fryderyk Chopin w Pałacu Radziwiłłów (obecnie Prezydenckim) w Warszawie, stając się dla świata najbardziej rozpoznawalnym symbolem polskości dumnej i walczącej o niepodległą Polskę;
- 28 IX 1878 – odbył się pierwszy publiczny pokaz najważniejszego dla naszej tradycji płótna Jana Matejki *Bitwa pod Grunwaldem*, który na wiele następnych lat prowokował do dumy i zadumy nad dziedzictwem Polski;
- 11 XI 1918 – to symboliczna data wielkiego święta odzyskanej niepodległości, która może być potraktowana jako wynik wielu wysiłków, ale w bezpośrednim wymiarze jako efekt akcji tysięcy żołnierzy konspiracyjnej POW, którzy rozbili ponad 50 tys. żołnierzy niemieckich i austriackich;
- 21 II 1978 – odbyło się pierwsze posiedzenie Wolnych Związków Zawodowych w Katowicach (pod przewodnictwem Kazimierza Świtonia);
- 29 IV 1978 – w czasie posiedzenia Wolnych Związków Zawodowych na Wybrzeżu – podpisana została deklaracja programowa – przez Andrzeja Gwiazdę, Krzysztofa Wyszковского, Andrzeja Sokołowskiego. K. Wyszkowski zaproponował wówczas nazwę „Solidarność”;
- 16 X 1978 – Karol Wojtyła został wybrany na stolicę Piotrową i to ostatecznie on stał się natchnieniem do tego, by podjąć swoistą rewolucję moralną w tym celu, by odzyskać wolną Ojczyznę, „żeby Polska była Polską”.

Wymienione znaki w znacznej mierze można traktować jako swoistą prolegomenę Niepodległej i niepodległości. Można też syntetycznie wskazać, że szczególne znaczenie miały wśród nich wartości takie jak: pokój, ale nie za cenę godności, godność człowieka (skonkretyzowane w prawie narodów, w zasadzie solidarności organizującej życie społeczne), sprawiedliwość (tworząca system sejmowy), gospodarczość i patriotyzm gospodarczy, a także kultura i wiara. Wszystko to tworzy ciąg wartości/prawd, które profilują polską niepodległość.

Wolność i niepodległość nie są celami autotelicznymi

Świadomość tego stanu rzeczy musiała istnieć w dobie oglądu kondycji moralnej wyzwolonego narodu i niepodległego państwa.

Abp Edmund Dalbor jako prymas zyskiwał szeroki ogląd tego, co Polskę stanowi. Elementem tego oglądu były też zagrażające duchowi narodu wady, takie jak: laicyzacja, niezgoda, nienawiść, samolubstwo narodowe czy godzenie w rodzinę. Z tej diagnozy rodziło się jego przejmujące wołanie o podjęcie walki z tymi słabościami:

„[...] jakież lekarstwo na tę chorobę? jak się uchronić przed tą zarazą duchową czasów dzisiejszych, która przez spustoszenie w duszach ludzkich sprowadza ruinę nawet do naszych państwowych i ekonomicznych stosunków? Szerzmy znajomość królewskiej godności naszego Boskiego Zbawiciela, niech panuje Jezus Chrystus między nami, niech berło Jego przejawia się w całym naszym życiu! Nie może do nas mieć przystępu błędne mniemanie, jakoby człowiek kiedykolwiek i gdziekolwiek nie był pod władzą Chrystusa. Nie może się człowiek rozdzielać i prywatnie czcić Chrystusa, a w życiu publicznym służyć księciu tego świata. Z tego bowiem błędnego pojęcia wynika cały ów błędny rozdźwięk między życiem prywatnym a publicznym. Rozdźwięk ten zniknie, jeżeli człowiek każdy zrozumie i w czyn obróci te prawdy, że stoi zawsze pod władzą Chrystusa Króla, tak sam jak i w rodzinie, tak jako członek społeczeństwa, jak i obywatel państwa”³.

Taki stan Polski i Kościoła w Polsce przejął następcą arcybiskupa Dalbora – August Hlond. Jakkolwiek nie był on nawet „ojcem duchowym niepodległości”, to jednak stał się tym, który akcentując to, iż Kościół jest na straży sumienia narodu – czuwał nad odzyskaną niepodległością⁴. Podejmując duchowy testament Dalbora akcentował konieczność oddania się Chrystusowi przez Polskę i Polaków, wołając:

„Dla świata i dla Polski nadszedł na progu nowych czasów moment ostatecznej decyzji, czy pójść za Chrystusem czy też z bezbożnictwem przeciw Chrystusowi”⁵.

³ Cyt. za: J. Kopiec, *Rola dziejowa prymasa Polski kardynała Edmunda Dalbora (1869–1926)*, <http://konkatedra-ostrowwlkp.pl/wp-content/uploads/2016/02/Dalbor.pdf> [24.11.2018].

⁴ Por. A. Zygmunt, *Prymas August Hlond wobec kryzysu moralnego Europy*, „*Studia Prymasowskie*”, 5(2011), s. 365–378.

⁵ A. Hlond, *„Jutro szczęśliwego narodu to Polska Chrystusowa”*. Przemówienie podczas akademii na Zlocie Katolickiej Młodzieży Męskiej w Częstochowie, w: tenże, *Dzieła. Nauczanie 1897–1948*, t. 1, Toruń 2003, s. 628.

W diagnozie prymasa Hlonda daje się dostrzec głęboki niepokój o to, by niepodległa Polska nie stała się zależna od obcych ideologii, doktryn, ale także wpływów ekonomicznych. Ceniąc jej niepodległość i suwerenność polityczną – zabiegał o suwerenność ideową, kulturową, gospodarczą.

Pośród szeregu jego wskazań o charakterze parenetycznym, na szczególną uwagę zasługuje List pasterski „O chrześcijańskie zasady życia państwowego” (Gniezno, 23 IV 1932). Pisał w nim jasno i dobitnie:

„Mamy z woli bożej swoje Państwo, musimy mieć swoją politykę. Jaka będzie nasza polityka, takie będzie Państwo. A polityka nasza taka będzie, jaki będzie nasz pogląd na Państwo i jaka będzie nasza etyka życia publicznego. Zdrowa być musi nasza filozofja państwowa. Czysta i dostojna powinna być nasza polityka. Bo nie po to mamy swoje Państwo, by popaść w niemoc i bezrząd”.

Co jest konkretyzacją tej filozofii polityki? Można chyba wskazać, że znaczące jest potraktowanie państwa jako wartości, a zatem dostrzeżenie, że państwo to nie tylko byt socjologiczny, ale także aksjologiczny.

„Może żaden inny naród nie umie tak, jak my, ocenić ogromu dobrodziejstwa bożego, jakim jest własne Państwo. Przeżyliśmy przecież bezmiar klęski utraty bytu politycznego. Państwo zatem, które nam Opatrzność Boża przywróciła, powinno nie tylko pobudzać nas do niewygasającej w narodzie wdzięczności względem Stwórcy, lecz być także przedmiotem uczuć tak głębokich i tak szczerzej troski, iżbyśmy z nakazu sumienia i z potrzeby serca dbali o jego pomyślność, siłę i trwałość, ale nade wszystko o jego wysoką godność i etykę”⁶.

Troska o standardy życia etycznego nie pozostawała wyłącznie ogólnym hasłem. Prymas Polski precyzował bowiem:

„[...] nakazem katolickiej karności obywatelskiej jest posłuch dla sprawiedliwych praw i rozporządzeń państwowych. – Ustawa czy rozporządzenie nie stają się etyczne i sprawiedliwe przez to tylko, że je uchwalają i wydają ciała ustawodawcze lub władze do tego powołane. Jeżeli bowiem nie mają na celu rzeczywistych potrzeb Państwa i dobra ogólnego, jeżeli gwałcą przyrodzone prawa jednostek i rodzin, jeżeli wkraczają w prawa Kościoła, a nawet sprzeciwiają się prawu bożemu, to mimo że powstają w sposób prawem przewidziany, są nieetyczne i niesprawiedliwe. [...] Niesprawiedliwe i nieetyczne są np. prawa, które obywatele poniżają do rzędu niewolników,

⁶ Tenże, *List pasterski „O chrześcijańskie zasady życia państwowego”*, w: tenże, *Dziela*, t. 1, s. 330–347.

znoszą prawa własności, podważają istnienie i trwałość rodziny oraz odbierają jej prawo do wychowywania dzieci w duchu katolickim, zaprowadzają dla katolików śluby cywilne i rozwody, uprawniają niemoralność, dzieciobójstwo oraz inne zbrodnie, krępują posłannictwo i swobodę Kościoła, ubliżają wierze, zaprowadzają i popierają bezbożność lub są w inny sposób sprzeczne z przyrodzonym i objawionym prawem bożym.

Katolik bez ciężkiej winy i bez zaparcia się swych przekonań katolickich nie może głosować za takimi ustawami, a nawet ma obowiązek z całą stanowczością podobne ustawy zwalczać⁷.

Można zatem powiedzieć, że naród potrzebuje państwa; państwa jako struktury organizacyjnej, ale także jako wartości, potrzebuje w tym państwie władzy opartej na realnym autorytecie. Wydaje się, że w tym przekonaniu znajduje swoje odzwierciedlenie polska tradycja: *plus ratio quam vis*. Jej wyrazem jest zatem fakt, że i państwo, i władza potrzebują instytucji autentycznego autorytetu moralnego, potrzebują Kościoła.

W tym miejscu warto zauważyć, że taka koncepcja budowania ładu państwowego, zabezpieczania horyzontu niepodległości wyznacznikiem ładu i prawa moralnego stanowi stanowisko w fundamentalnym sporze o charakterze politologicznym.

Kościół – depozytariusz wolności i wyzwolenia

Jeśli Kościół zabiera głos we wspomnianym sporze, to dlatego, że czuje się depozytariuszem orędzia wolności i wyzwolenia. Można bowiem stwierdzić, że całe orędzie biblijne jest orędziem wolności i wyzwolenia. W centrum tego orędzia jest prawda o Bogu jako Tym, który wyzwala. Złączenie, bardzo dynamiczne, tematu wolności z tematem wyzwolenia jest bardzo charakterystyczne dla teologii Starego i Nowego Testamentu. W ten sposób wolność staje się nie tyle elementem abstrakcyjnym życia ludzkiego, ale głęboko dynamicznym, wpisanym w egzystencję zarówno jednostkową, jak i społeczną. Dzieje biblijne to zarazem historia odzyskiwania wolności, zarówno w Starym Testamencie jak i w Nowym Testamencie⁸.

Orędzie to ma charakter pierwotnie zapisu wyzwolenia politycznego narodu żydowskiego z niewoli egipskiej. Jednakże nawet w tym fakcie fundamentalnym dla dziejów i tożsamości Izraela integralnie włączony jest wątek wolności religijnej. Kard. J. Ratzinger wyjaśniając antropolo-

⁷ Tamże.

⁸ Por. np. K. Roy, *Wyzwolenie – wolność*, w: STB, s. 1098–1103.

giczne podstawy żywo dyskutowanej Instrukcji nt. niektórych aspektów teologii wyzwolenia stwierdził:

„Do jakiej zatem wolności zmierzało wyzwolenie wyjścia? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba zauważyć, że Mojżesz w swej rozmowie z faraonem nie podaje jako celu wyjścia z Egiptu, stworzenia własnego kraju, ale wyszukanie miejsca na ofiarę, aby uwielbić Boga w sposób wybrany przez Niego samego”⁹.

Do takiej interpretacji upoważniają nade wszystko teksty biblijne dotyczące tematu exodusu:

„Rzekli: «Bóg Hebrajczyków nam się ukazał. Pozwól przeto nam iść trzy dni drogą na pustynię i złożyć ofiarę Panu, Bogu naszemu, by nas nie nawiedził zarazą lub mieczem»” (Wj 5, 3). Taki motyw wyjścia odczytuje też adresat żądania – faraon. Potwierdza to, gdy mówi: „Faraon im odpowiedział: «Jesteście bardzo leniwi, i dlatego mówicie: ‘Chcemy wyjść, by złożyć ofiarę Panu’»” (Wj 5, 17).

Kryterium złożenia ofiary staje się też kluczową sprawą w dalszych pertraktacjach: „Zawołał więc faraon Mojżesza i Aarona i rzekł: «Możecie złożyć ofiarę Bogu waszemu, ale w tym kraju». Odpowiedział Mojżesz: «Nie wypada postępować w ten sposób, ponieważ obrażą Egipcjan byłaby nasza ofiara dla Pana, Boga naszego, gdybyśmy złożyli na ofiarę to, co w oczach Egipcjan jest niedozwolone. Czy za to nie ukamienowaliby nas? Pójdziemy na pustynię, na trzy dni, aby złożyć ofiarę Panu, Bogu naszemu, jak nam to przykazał». Odpowiedział faraon: «Ja pošlę was na pustynię, byście złożyli ofiarę Panu, Bogu waszemu, tylko nie oddalajcie się zbyt daleko i wstawcie się za mną»” (Wj 8, 21–24).

Dostrzeżenie tego kryterium wyzwolenia pozwala kard. Ratzingerowi na stwierdzenie o charakterze równie przenikliwym, co fundamentalnie ważnym:

„Celem wyjścia jest więc przede wszystkim i ponad wszystko Synaj, tzn. zawarcie przymierza z Bogiem, przymierza, z którego wyniknie całe prawo dla Izraela. Celem jest zatem znalezienie prawa zaprowadzającego sprawiedliwość, a tym samym budującego właściwe odniesienia ludzi między sobą i z całym stworzeniem. Te odniesienia są dla ludzi sprawiedliwością, a tym samym wolnością, ale zależą od przymierza, co więcej są przymierzem, tzn. ludzie nie są w stanie sami ich wymyślić, ani sobie wyobrazić. Opierają się

⁹ J. Ratzinger, *Wolność i wyzwolenie*, w: tenże, *Kościół – ekumenizm – polityka*, Poznań – Warszawa 1990, s. 297 (*Kolekcja Communio*, t. 5).

one na zasadniczym odniesieniu porządkującym wszystkie inne relacje: na odniesieniu do Boga. Można stąd powiedzieć, że celem wyjścia była wolność; trzeba jednak natychmiast dodać, iż obliczem wolności jest przymierze, a formą realizowania wolności ukazana w prawie przymierza właściwa relacja ludzi do siebie, oparta na ich właściwym odniesieniu do Boga. [...]

Z tego punktu widzenia można zrozumieć, że także kraj jako taki stanowił cel wyjścia: do wolności danego ludu należy niewątpliwie także własny kraj. Równocześnie jednak staje się jasne, że w pewnym sensie kraj zostaje także podporządkowany Synajowi¹⁰.

Ten paradygmat biblijny wyznacza jednakże współcześnie niezwykle mocną linię sporu o koncepcję państwa. W tych sporach pojawiają się tematy takie, jak: sposób rozumienia demokracji, zaangażowanie Kościoła w życie publiczne, inaczej ujmując, pytanie o wyznaniowość bądź świeckość państwa.

Rzecznicy świeckości państwa nadają mu przy tym niezmiennie bardzo jednoznaczne znaczenie: świeckość oznacza laickość.

Między świeckością a laicyzmem

Pomimo że faktycznie kluczowym problemem naszej współczesności europejskiej jest wybór opcji życia publicznego między świeckością a laicyzmem, warto i trzeba przypomnieć wcześniejszy etap historii europejskiej, rzutujący na współczesną ponowoczesność. Jak zauważył św. Jan Paweł II, „w epoce nowożytnej [...] dwie przeciwstawne sobie wizje podtrzymują napięcie między punktem widzenia wierzących i zwolenników humanizmu agnostycznego, a czasem wręcz ateistycznego.

Pierwsi uważają, że posłuszeństwo Bogu stanowi źródło prawdziwej wolności, a ona nie będąc nigdy ani arbitralna, ani bezcelowa, jest wolnością prowadzącą ku prawdzie i dobru, czyli dwóm wartościom, których całkowite przyswojenie nie leży w granicach czysto ludzkich możliwości. [...]

Druga postawa polega na tym, że odrzuciwszy wszelką zależność stworzenia od Boga, czy od transcendentnego porządku dobra i prawdy, uważa się człowieka samego w sobie za początek i koniec wszystkich rzeczy, a społeczeństwo – z jego normami, prawami i praktycznymi rozwiązaniami – za absolutnie suwerenne dzieło tegoż człowieka¹¹.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Jan Paweł II, *Przemówienie w Parlamencie Europejskim. U progu nowego etapu*, Strasburg, 11 października 1988 r., w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 10, cz. 2, Kraków 2008, n. 7–8.

Dychotomia między humanizmem integralnym a humanizmem ateistycznym przybrała w dobie ponowoczesnej nową polaryzację poglądów. Wyrażają się one w stanowisku:

1) nihilistycznym – gdzie religia nie ma żadnego znaczenia publicznego, a w radykalnych nurtach sekularyzacji – chodzi o to, by uczynić „śmierć Boga” nowym motorem historii powszechnej;

2) złożonym o zróżnicowanych konsekwencjach – religia wywiera tutaj wpływ na społeczeństwo, z tym, że należałoby ograniczyć jej wpływy (zgodnie z duchem oświeceniowym) do sfery prywatnej. Współcześnie, za Tocqueville’em przyjmuje się, że religia może być ważnym warunkiem trwania demokracji i wolności, gdyż państwo demokratyczne żyje z założeń metapolitycznych. Niekiedy owo „przyzwolenie” na religię przybiera, zgodnie z koncepcją Rousseau, postać postulatu swoistej religii cywilnej, rozumianej jako całość przeświadczeń kulturowych i duchowych, tradycji obywatelskich, etosu. Religia taka może spełniać pozytywną rolę w społeczeństwie i wykazywać związki z religią bez przymiotników.

Kościół katolicki przypomina natomiast, że chrześcijaństwo nie jest religią cywilną ani polityczną, lecz wiarą transcendentną, która powinna funkcjonować jako religia publiczna, a przez to oddziaływać na kulturę.

Kościół wspiera swoje nauczanie dogłębną analizą słów Chrystusa Pana, dokonujących rozdziału między porządkiem duchowym a doczesnym – „oddajcie Cezarowi [...], oddajcie Bogu” (por. Mt 22, 21). Jak przypominał św. Jan Paweł II: „Po Chrystusie nie jest już możliwa absolutyzacja społeczeństwa jako wartości kolektywnej, która wchłania ludzką jednostkę wraz z jej niezbywalnym przeznaczeniem. Społeczeństwo, państwo, władza polityczna należą do rzeczy tego świata, zmiennych i zawsze podlegających udoskonalaniu. [...] Struktury, jakie nadają sobie społeczeństwa, nie mają nigdy wartości najwyższej; nie mogą też same zapewnić wszystkich dóbr, których pragnie człowiek. W szczególności nie mogą one zastąpić jego sumienia, ani zaspokoić potrzeby prawdy i absolutu”¹².

W koncepcjach laickich nie ma natomiast miejsca na tak rozumianą autonomię. Aktualnie podkreślając potrzebę tego, by państwo wytwarzało spójność społeczną, wielokulturowość, regulowało zróżnicowanie etniczne, rozumiało demokrację w jej związku z człowiekiem, nauką, życiem, w konsekwencji oznacza to, by odsunąć w sferę sumienia kwestie ostateczne (sens i cel życia), a w dyskursie publicznym podejmować sprawy

¹² Tamże, n. 9.

nieostateczne. W ten sposób Bóg przynależący do rzeczy ostatecznych zostaje praktycznie wzięty w nawias życia publicznego.

Niektórzy wskazują przy tym, że problem Boga nie jest konieczny w dyskursie o sprawach nieostatecznych – można podjąć te zagadnienia na gruncie rozumu.

Problem w tym, że we współczesnym laicyzmie nie ma wiary w rozum, gdyż jest wiara w scjentyzm i pozytywizm! Nauka zastępuje filozofię spekulatywną i antropologię. Dobitnie mówił o tym pap. Benedykt XVI: „Tam, gdzie panuje wyłącznie rozum pozytywistyczny – a tak jest w znacznym stopniu w przypadku naszej świadomości publicznej – klasyczne źródła poznania etosu i prawa są wyłączone «z gry». Jest to sytuacja dramatyczna, która interesuje wszystkich i która wymaga dyskusji publicznej”¹³.

Kościół katolicki całkowicie podziela pogląd o potrzebie fundowania zasad podstawowych organizujących życie ludzkie na rozumie. Racjonalność traktuje jednak szerzej niż czyni to współczesny pozytywizm. „Tradycja katolicka utrzymuje, że obiektywne normy rządzące prawym działaniem są dostępne dla rozumu niezależnie od treści Objawienia. Zgodnie z takim rozumieniem rola religii w debacie politycznej polega nie tyle na dostarczaniu tych norm, tak jakby nie mogły być one znane niewierzącym – a tym mniej na proponowaniu konkretnych rozwiązań politycznych, które znajdują się całkowicie poza kompetencjami religii – ale raczej na dopomaganiu w oczyszczeniu i rzucaniu światła na stosowanie rozumu do odkrywania obiektywnych zasad moralnych. [...] Bez korekt, jakie daje religia, także rozum może paść ofiarą wypaczeń, tak jak ma to miejsce wówczas, kiedy jest manipulowany przez ideologię lub używany w sposób stronniczy, nie uwzględniający w pełni godności osoby ludzkiej”¹⁴.

Jak zauważa V. Possenti: „W chrześcijańskiej trosce o świeckość otwartą skupia się jak w soczewce centralna teza teologiczna, że życie publiczne lepiej kwitnie pod wpływem łaski i Ewangelii. Istnienie sfery etycznej i religijnej w sercu społeczeństwa okazuje się konieczne nie po to, by struktura kościelna mogła mieć przywileje, ale jest konieczne dla zdrowia i samego życia społeczeństwa”¹⁵.

¹³ Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, Przemówienie w Bundestagu, 22 IX 2011 r., OsRomPol, 32(2011), nr 10–11, s. 40.

¹⁴ Tenże, *Świat rozumu i świat wiary potrzebują się wzajemnie. Spotkanie z przedstawicielami różnych grup społecznych w Westminster Hall*, 17 IX 2010, OsRomPol, 31(2010), nr 11, s. 27.

¹⁵ V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, Warszawa 2005, s. 15.

Pojęcie laicyzmu różni się od pojęcia świeckości – nakazuje bowiem całkowicie wykluczyć Boga ze sfery publicznej, nawet na poziomie hipotezy. Laicysta nie odrzuca wprost Boga, ale w swoim myśleniu pozostawia Boga na uboczu, żyje *etsi Deus non daretur*.

Zasada *etsi* – niekiedy narzucana nie tylko niewierzącym, ale i wierzącym – wzywa ich, by na forach publicznych akceptowali tę zasadę i argumentowali na jej podstawie, ma być ona „podstawą etycznej przestrzeni publicznej”.

Założenie *etsi* zawiera w sobie dwuznaczność, która sprawia, że łatwo od *Deus* przechodzi się do *Ecclesia* i *Scriptura* – *etsi Ecclesia (Scriptura) non daretur*.

Dzisiejsze przyjmowanie zasady *etsi Deus non daretur* jest równoważne z negacją istnienia natury lub istoty człowieka: *etsi Deus non daretur* zatem: *etsi natura humana non daretur*. W ten sposób zasada *etsi* staje się kontynuacją redukcjonizmu: od triady: Bóg – człowiek – świat do diady: człowiek – świat.

Inaczej ujmując, laicyzm kontynuuje rozdzielenie etyki i ontologii (teologii) w nowożytności: doczesność jest traktowana współcześnie jako jedyna licząca się prawda. Bóg natomiast staje się hipotezą i zostaje skazany na wygnanie w imię skrajnie interpretowanej ludzkiej autonomii.

W tym kontekście niezmiennie ważne i aktualne pozostają słowa św. Jana Pawła II: „Powołaniem chrześcijaństwa jest przeciw publiczne wyznawanie wiary i czynna obecność we wszystkich dziedzinach życia. Moją zatem powinnością jest stanowcze głoszenie prawdy, że gdyby religijne i chrześcijańskie podłoże kultury tego kontynentu zostało pozbawione wpływu na etykę i kształt społeczeństw, oznaczałoby to nie tylko zaprzeczenie całego dziedzictwa europejskiej przeszłości, ale i poważne zagrożenie dla godnej przyszłości mieszkańców Europy. I to wszystkich – wierzących i niewierzących”¹⁶.

* * *

Obchody 100. rocznicy odzyskania Niepodległości ukazały dzieje wolności jako ciąg zdarzeń nie tylko politycznych, militarnych i historycznych. Spojrzenie na dzieje wolności w naszej Ojczyźnie po roku 1918 odsłania swoistą dramaturgię zdarzeń. Były to dzieje pisane swoistymi

¹⁶ Jan Paweł II, *Przemówienie w Parlamencie Europejskim*, n. 11.

zagrożeniami płynącymi z zewnątrz (nawała bolszewicka, obydwa totalitaryzmy XX wieku), jak i od wewnątrz (brak stabilności politycznej, ale przede wszystkim uleganie presjom wpływów liberalnych w przestrzeni życia moralnego i społecznego). Wysiłek wielkich duszpasterzy okresu międzywojennego przynosił szereg działań na rzecz zabezpieczenia wolności prawem pozytywnym zbudowanym na fundamencie prawa moralnego.

Podobne doświadczenie dziejowe Polska przeżywała po roku 1989, kiedy to wolność okazała się – używając znanego określenia ks. Józefa Tischnera – „nieszczęsnym darem”. Wówczas wielki wysiłek ocalenia daru wolności podjął w czasie swojej, bodaj czy nie najważniejszej, a na pewno najtrudniejszej, pielgrzymki św. Jan Paweł II w 1991 roku. Papież dokonał wówczas wielkiego wysiłku zakotwiczenia wolności, odczytywanej w nowej przestrzeni społecznej i politycznej (także geopolitycznej, związanej z akcesją Polski do Unii Europejskiej) w fundamencie prawa naturalnego (gdyż w istocie prawo Dekalogu jest podstawowym zapisem prawa naturalnego).

Takie działanie św. Jana Pawła II, aczkolwiek podjęte w realiach polskiego życia społecznego i politycznego, potwierdza uniwersalny paradygmat wyzwolenia i wolności, który wyrasta z orędzia biblijnego exodusu, a który ma niezbywalną aktualność w czasach i warunkach współczesnych, o czym dobitnie przekonywali Europejczyków wielcy papieże naszych czasów – św. Jan Paweł II i Benedykt XVI.

Pierwszy z nich realizował poniekąd ogląd świata sobie współczesnego, a zwłaszcza dziejów ojczyznianych na zasadzie swego wewnętrznego dialogu. Wystarczy przywołać choćby dwa jego teksty – poetycki i pasterski.

Refleksja poetycka z poematu *Myśląc Ojczyzna* może stanowić swoiste postawienie *status quaestionis* problemu wolności i jej kształtu:

„Ojczyzna: wyzwanie tej ziemi rzucone przodkom i nam, by stanąć o wspólnym dobru i mową własną jak sztandar wyśpiewać dzieje.

Śpiew dziejów spełniają czyny na opokach woli. Dojrzałością samostanowienia osądzamy młodość naszą, czasy rozbitcia i złoty wiek – Osądziła złotą wolność niewola.

Nasilili w sobie ów wyrok bohaterowie stuleci: w wyzwanie ziemi wchodzili jak w ciemną noc, wołając «wolność jest droższa niż życie!».

Osądziliśmy wolność naszą sprawiedliwiej niż inni (podnosiła swój głos tajemnica dziejów): na ołtarzu samostanowienia płonęły ofiary pokoleń – przejmujące wołanie wolności silniejszej niż śmierć.

Czyż możemy odrzucić wołanie, które rośnie w nas jakby nurt w za wysokich i zbyt stromych brzegach?

Czyż możemy mierzyć naszą wolność wolnością innych?

– zmaganie i dar –

Wy, co wolność waszą zwiążaliście z naszą, przebacście!

I patrzcie! – że wolność naszą i waszą odkrywamy ciągle na nowo jako dar, który przychodzi, i zmaganie, którego wciąż nie dosyć¹⁷.

Wolność jako dar i zmaganie – papieskie słowa wskazują na zależność wolności, na to, że nie jest ona wartością autoteliczną ani absolutną. Wolność jest wartością w służbie dobra wspólnego człowieka i społeczeństw, zwłaszcza społeczności narodu. Wyraz temu dookreśleniu wolności dał św. Jan Paweł II jako papież w pamiętnym przemówieniu w polskim parlamencie: „Dzieląc radość z pozytywnych przemian dokonujących się w Polsce na naszych oczach, winniśmy sobie również uświadomić, że w wolnym społeczeństwie muszą istnieć wartości zabezpieczające najwyższe dobro całego człowieka. Wszelkie przemiany ekonomiczne mają służyć kształtowaniu świata bardziej ludzkiego i sprawiedliwego. Chciałbym życzyć polskim politykom i wszystkim osobom zaangażowanym w życiu publicznym, by nie szczędzili sił w budowaniu takiego państwa, które otacza szczególną troską rodzinę, życie ludzkie, wychowanie młodego pokolenia, respektuje prawo do pracy, widzi istotne sprawy całego narodu i jest wrażliwe na potrzeby konkretnego człowieka, szczególnie ubogiego i słabego”¹⁸.

STRESZCZENIE

Temat wolności i wyzwolenia, inspirowany rocznicą odzyskania niepodległości przez Polskę, nie jest tylko tematem historycznym i politycznym, ale także filozoficznym i teologicznym. Te dwie ostatnie dyscypliny pozwalają nie tylko opisać wolność, ale postawić pytanie o jej kryteria, granice i sens.

Na tle epizodów z historii Polski stanowiących znaki wolności można wyraźnie dostrzec, że wolność i wyzwolenie nie są celami autotelicznymi. Kościół, który jest depozytariuszem wolności, sięgając do dziejów Przymierza wskazuje na horyzont – zabezpieczenie wolności, jakim jest prawo Boże. Podkreśla, że celem wyjścia (wyzwolenia) była i jest wolność, ale obliczem wolności jest przymierze. Zabezpieczenie wolności przymierzem jako prawem Bożym oznacza wszakże newralgiczne dzisiaj pytanie o świeckość państwa, jego autonomię. Wypowiedzi ostatnich wiel-

¹⁷ K. Wojtyła, *Myśląc Ojczyzna*, w: tenże, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 88–89.

¹⁸ Jan Paweł II, *Przemówienie w parlamencie*, Warszawa, 11 czerwca 1999 r., w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 9, cz. 1, Kraków 2008, s. 814.

kich papieży, Jana Pawła II i Benedykta XVI, znakomicie analizują ten problem, ukazując swoiste przenikanie tego, co państwowe, i tego, co religijne. Wydaje się to być konkretnym wskazaniem na naszą, polską rzeczywistość.

Słowa kluczowe: wolność, niepodległość, świeckość państwa, laicyzm, Polska.

SUMMARY

The topic on freedom and liberation that is inspired by the anniversary of Poland's independence regaining is not only a historical and political topic, but also a philosophic and theological one. These two branches let describe not only freedom, but also ask questions about its criteria, limits and gist.

Against the background of the events of Polish history which are the freedom signs it can be clearly noticed that freedom and liberation are not autotelic aims. The Church as a depositary of freedom, reaching the history of Covenant, points to the horizon – the freedom hedge which is the God's law. It emphasises that the freedom was, and still is, the aim of liberation but the covenant is the face of freedom. The protecting of freedom by the covenant as the God's law means a today's neuralgic question about the secular nature of the state, its autonomy.

The statements of last great popes: John Paul II and Benedict XVI analyse this problem brilliantly and show peculiar penetration of state and religious issues. It is seemed to be the exact indication on our Polish reality.

Key words: freedom, independence, secular state, laicism, Poland.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy świętej*, Włocławek, 7 czerwca 1991 r. w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9, cz. 1, Kraków 2008, s. 526–530.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w parlamencie*, Warszawa, 11 czerwca 1999 r., w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 9, cz. 1, Kraków 2008, s. 812–816.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w Parlamencie Europejskim. U progu nowego etapu*, Strasburg, 11 października 1988, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 10, cz. 2, Kraków 2008, s. 266–270.
- Benedykt XVI, *Świat rozumu i świat wiary potrzebują się wzajemnie. Spotkanie z przedstawicielami różnych grup społecznych w Westminster Hall*, 17 IX 2010, OsRomPol, 31(2010), nr 11, s. 26–28.
- Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, Przemówienie w Bundestagu, 22 IX 2011 r., OsRomPol, 32(2011), nr 10–11, s. 38–41.
- Papieska Komisja Biblijna, *Biblia a moralność. Biblijne korzenie postępowania chrześcijańskiego*, Kielce 2009.
- Buttiglione R., *Działalność polityczna a wyzwolenie*, w: *Naród – wolność – liberalizm*, Poznań 1994, s. 372–391 (*Kolekcja Communio*, t. 9).

- Hlond A., „*Jutro szczęśliwego narodu to Polska Chrystusowa*”. Przemówienie podczas akademii na Zlocie Katolickiej Młodzieży Męskiej w Częstochowie (Jasna Góra, 25 IX 1938), w: A. Hlond, *Dzieła. Nauczanie 1897–1948*, t. 1, Toruń 2003, s. 628–630.
- Hlond A., *List pasterski „O chrześcijańskie zasady życia państwowego”*, Gniezno, 23 IV 1932 r., w: A. Hlond, *Na straży sumienia Narodu*, przedm. O. Halecki, New Jersey 1951, s. 53–77.
- Kopiec J., *Rola dziejowa prymasa Polski kardynała Edmunda Dalbora (1869–1926)*, <http://konkatedra-ostrowwlkp.pl/wp-content/uploads/2016/02/Dalbor.pdf> [24.11.2018].
- López Trujillo A., *Wyzwalające orędzie Chrystusa głoszone przez Jana Pawła II*, w: *Naród – wolność – liberalizm*, Poznań 1994, s. 391–404 (*Kolekcja Communio*, t. 9).
- Miranda A.A. de, *Wypaczenia i niejasności doktrynalne teologii wyzwolenia*, w: *Naród – wolność – liberalizm*, Poznań 1994, s. 358–371 (*Kolekcja Communio*, t. 9).
- Nowak A., *Niepodległa! 1864–1924. Jak Polacy odzyskali ojczyznę*, Kraków 2018.
- Possenti V., *Religia i życie publiczne. Chryścijaństwo w dobie ponowoczesnej*, Warszawa 2005.
- Ratzinger J., *Wolność i wyzwolenie*, w: J. Ratzinger, *Kościół ekumenizm – polityka*, Poznań – Warszawa 1990, s. 287–304 (*Kolekcja Communio*, t. 5).
- Roy K., *Wyzwolenie – wolność*, w: *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 1098–1103.
- Wojtyła K., *Mysząc Ojczyzna*, w: K. Wojtyła, *Poezje i dramaty*, Kraków 1979, s. 87–90.
- Zygma A., *Prymas August Hlond wobec kryzysu moralnego Europy*, „*Studia Prymasowskie*”, 5(2011), s. 365–378.

PIOTR LISZKA CMF

IDEA HISTORIOZOFICZNA NOWEGO ŚWIATA I JEJ REALIZACJA W STANACH ZJEDNOCZONYCH AMERYKI PÓŁNOCNEJ

W ramach teologii historii, która zajmuje się dziejami ludzkości w sensie ogólnym, można podejmować refleksje częściowe, dotyczące poszczególnych obszarów geograficznych, w tym: całej Ameryki, Ameryki Północnej, Południowej, Łacińskiej, czy też poszczególnych krajów, np. Stanów Zjednoczonych. Ostatecznym punktem odniesienia jest Pismo Święte. W świetle Objawienia miejscowe idee historiozoficzne ujawniają swoją specyfikę i ukazują swoje znaczenie w całości dziejów zbawienia.

W niniejszym artykule przedmiotem refleksji historiozoficznej jest idea historiozoficzna Stanów Zjednoczonych¹, realizowana konsekwentnie na początku, ale załamująca się później, zarówno w sferze teoretycznej, jak też w praktycznym działaniu. W konstruowanym ujęciu całościowym podkreślana jest refleksja nad kulturą. Fundamentem nowej kultury jest kulturowe środowisko miejscowe i to, w którym ukształtowali się jej twórcy². Synteza teologiczna jest trudniejsza od syntezy tworzonej przez filozofię, już z tego względu, że teologia uwzględnia zarówno aspekt metafizyczny, jak też wymiar temporalny, który łączy ontologię z historią³.

PIOTR LISZKA CMF – prof. dr hab., profesor zwyczajny Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Kierownik Katedry Eklezjologii i Sakramentologii. Ostatnia publikacja: *Dusza (substancja duchowa człowieka)*, Wrocław 2017.

¹ Rozwinięcie zagadnienia podjętego w artykule: *Historiozofia Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej*, StWł, 18(2016), s. 391–406.

² Por. T. George, J. Mannath, *Cristianismo y Culturas Indias*, w: *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano*, Valencia 1995, s. 379.

³ Por. tamże, s. 381.

Refleksja historyczna to tylko pomoc dla refleksji teologicznej, w której ludzki sposób myślenia jest konfrontowany z odwiecznym zamysłem Bożym.

1. Etap początkowy

Zamysł Boży ogarnia dzieje całego kosmosu, ale przede wszystkim dzieje ludzkości. Przewidziane są w nim również ludzkie pomysły, kształtujące przyszłość konkretnych ludzi, większych społeczności, a nawet całej ludzkości. Ludzie mają jakieś marzenia, plany, utopie, które zderzają się z konkretną rzeczywistością. Oprócz idei znaczenie dla tworzenia dziejów ma również wola ich realizacji oraz konkretne działanie.

Amerykanie u swych początków mieli swój program i nadzieję na zrealizowanie go, mieli silne pragnienie działania. Ciągłe podejmowali nowe decyzje, nowe dzieła, nowe aktywności. Wszystko to można ogarnąć jednym spojrzeniem. Analiza szczegółów dostarcza materiału do uogólnień i do wyprowadzania wniosków. Ważne w tego rodzaju refleksji są aksjomaty wyjściowe, zawarte w źródłowej idei. Podstawowym założeniem, poruszającym wolę tworzenia i rozbudzającym energię w budowaniu nowego świata było przekonanie o dysponowaniu przez człowieka stwórczą mocą, w pełni wolności. Moc tworzenia zawarta w jednostkach zespalała się i potęgowała w państwie, a wolność ujawniała się w relacjach obywateli z państwem i z innymi wolnymi obywatelami⁴. Wszystkie założenia początkowe można ująć całościowo w aksjomat: wolność człowieka rozpoczynającego wszystko od nowa i wolność wynikająca z posiadania potężnego zaplecza, z wielowiekowego doświadczenia, pozwalającego przewidywać i unikać błędów. Z tego wynika, że nowy świat może być tworzony zupełnie od nowa, od zera, ale jest też zwieńczeniem wielowiekowych trudów i doświadczeń. Wielowiekowa tradycja nie jest kontynuowana, lecz zostaje zagęszczona, przekształcona w ideę, która niesie w sobie skumulowaną moc. Idea założyciela jest jak ognisko soczewki, skupiające światło i promieniujące w zupełnie nowej rzeczywistości. W takim ujęciu uwolnienie się od starej cywilizacji nie oznacza bezradności, niepewności, pustki, lecz chęć tworzenia czegoś nowego. Nowy kontynent obiecywał w tym względzie nieograniczone możliwości. To, co było w starym świecie, mogło być rozwijane na skalę

⁴ Por. S. Filipowicz, *Ameryka. Alfabet nadziei*, Warszawa 1991, s. 7.

o wiele większą. Ojcowie założyciele Stanów Zjednoczonych mieli jednak inny projekt tworzenia nowego świata niż koloniści hiszpańscy⁵.

Imigranci w Ameryce Północnej skłonni byli bardziej do rozpoczęcia wszystkiego od nowa. Dziś mieszkańcy Stanów Zjednoczonych odwołują się do tradycji rozpoczętej przez osiemnastowiecznych ojców założycieli. Purytanie angielscy w wiekach XVII i XVIII starali się żyć zgodnie z ideałami biblijnymi, organizując według Biblii bezpośrednio swój nowy świat. Jeżeli kierowano się ku przeszłości, to nie była to tradycja amerykańska, lecz przeszłość starożytna, a nawet przedhistoryczna. Sięgano aż do ojca ludzkości, do biblijnego Adama. Inne nastawienie mieli Hiszpanie, którzy w XVI wieku w Ameryce nie widzieli początków nowego świata, powtórkę biblijnego raju, lecz tylko Nową Hiszpanię, czyli kontynuację i zwieńczenie dotychczasowych osiągnięć. Z tego wynika, że Północ powinna trwać w rajskiej sielance, a Południe powinno rozwijać cywilizację techniczną. Dlaczego stało się inaczej, wręcz odwrotnie? Czy najważniejszym czynnikiem zmian była przynależność do dwóch różnych denominacji religijnych oraz związany z tym sposób myślenia, a zwłaszcza inne rozumienie sensu ziemskiej egzystencji w kontekście zbawienia wiecznego? Na Południu byli katolicy, którzy czynili wiele wysiłku dla zdobycia nieba po śmierci, kosztem szczęścia doczesnego. Północ budowali protestanci, w znacznej liczbie kalwini, którzy uznawali, że uczynki nie wpływają na zbawienie wieczne. Z tego powodu cały wysiłek ludzki można było skierować na budowanie królestwa ziemskiego, doczesnego⁶. Mieszkańcy Ameryki Północnej zajęli się kwestiami gospodarki, oddalili się od ideałów religijnych pierwszej generacji. Ludzie wykształceni, uformowani przez Oświecenie, optymistycznie widzieli przyszły rozwój gospodarczy kraju, który był dla nich namacalnym znakiem słuszności ich wstępnych założeń. Ludzie prości mieli poglądy bardziej pesymistyczne. Ich światopogląd kształtował się w oparciu o trzy fundamentalne przekonania, charakterystyczne dla kalwińskiego pietyzmu i metodystycznej duchowości: 1) Prawdziwymi chrześcijanami są tylko ci, którzy przeżyli osobiste doświadczenie nawrócenia i potrafią dać świadectwo innym, w jaki sposób mogą się też nawrócić; 2) Jedynym źródłem wiary jest Biblia przeżywana subiektywnie. Wszelka krytyka tekstu jest znakiem

⁵ Por. tamże, s. 8: „Zwolennik życia na łonie natury Jefferson inaczej pojmuje piękno, wolność i rolę państwa, aniżeli zwolennik cywilizacji miejskiej Hamilton”.

⁶ Por. F. Galindo, *El „fenómeno de las sectas” fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina*, ed. 2, Estella 1994, s. 151.

apostazji od wiary; 3) Powrót Pana jest bliski, największą troską chrześcijanina powinno być przygotowanie się na spotkanie z Nim⁷. Z czasem tak ukształtowana wiara chrześcijańska była coraz bardziej tłumiona przez wiarę w postęp doczesny.

Wraz z przybywaniem nowych ludzi, z różnych krajów i różnych wyznań, mitologiczna utopia pierwotna ulegała przeróbkom. „Ścieżki utopii” (określenie Martina Bubera) kształtowane były przez zmitologizowaną przeszłość i przez zmieniające się ciągle wizje przyszłości. Samoświadomość Amerykanów zmieniała się, skłaniała się coraz bardziej ku postępowi technicznemu oraz ku kolektywizmowi społecznemu. Historyczna przeszłość Europy miała dla wizji przyszłości Ameryki niewielkie znaczenie. Nowa utopia nawiązywała do początków ludzkości. Wiązało się to z podkreśleniem znaczenia pozaczasowych praw naturalnych, a nie osiągnięć uzyskanych w historycznym procesie kształtowania się cywilizacji europejskiej. Ameryka miała być czymś zupełnie innym, miała być terenem wielkiego eksperymentu. Ważniejsze od doświadczenia przeszłości było ryzyko nowości. Każda utopia sięga do przeszłości. Dla jednych oznacza to sięganie do prehistorycznego raju (starogrecka Arkadia albo nawet początek ludzkości w ogrodzie Eden). Dla drugich przeszłość oznacza dorobek ostatnich stuleci, nagromadzony kapitał doświadczeń i kapitał w sensie dosłownym. Utopia Ameryki Północnej na początku sięgała aż do pierwotnego raju, w etapie kształtowania się Stanów Zjednoczonych nawiązywała do antyku, a później coraz mocniej do swojej europejskiej tradycji.

Projekt tworzenia nowego raju powiązany był z podkreśleniem znaczenia prawa naturalnego, natomiast etap wchodzenia na kolejny etap rozwoju powiązany był ze znaczeniem prawa stanowionego. W praktyce następowało mieszanie się obu projektów, obu utopii oraz obu wizji prawa. Pierwsi osadnicy chcieli tworzyć dzieje ludzkości od nowa, zrywając kontakt ze starym światem. Później był etap kontynuacji tradycji angielskich. Tworzenie Stanów Zjednoczonych znów było związane z powrotem do czegoś wcześniejszego, z tworzeniem czegoś zupełnie nowego, już nie w oderwaniu od świata, ale łączącego oba punkty widzenia. Nowy projekt nie odrywał się od starego świata, ogarniał go, ogarniał cały świat⁸. W nowej wizji skrzyżowały się dwa wcześniejsze projekty. Nowy projekt

⁷ Por. tamże, s. 153.

⁸ Por. T. Żyro, *Boża plantacja. Historia utopii amerykańskiej*, Warszawa 1994, s. 10.

łączył republikę cnoty z republiką prawa. Republika cnoty byłaby owocem tworzenia nowego raju, republika prawa byłaby ukoronowaniem dorobku wypracowanego przez ostatnie wieki. Okazało się, że zarówno oczekiwanie od wszystkich obywateli wysokiego poziomu etycznego jak i nadzieja utworzenia doskonale funkcjonującego prawa pozostawało w sferze utopii.

Nie mógł być powtórzony początek ludzkości w nowym raju, ponieważ przybysze z Europy nie byli tam pierwszymi ludźmi. Ludzie już tam byli, z tego powodu nie mogło być nowego raju, lecz tylko nowy etap dziejów ludzkości. Wcześniej, Hiszpanie w Ameryce Południowej uwzględnili tubylców, włączyli ich w projekt nowej cywilizacji. Szybko uznali Indian za ludzi równych z Europejczykami i budowali nowy świat razem z nimi. W odróżnieniu od kolonii hiszpańskich, w Ameryce Północnej tubylcy byli poza projektem nowej republiki. Nie pasowali do ideału, nie należeli do nowej ludzkości. W późniejszym etapie uznano ich miejsce w nowym świecie, ale było to miejsce drugorzędne. Tylko ludzie, którzy przybyli do Ameryki z Europy, byli pełnoprawnymi obywatelami nowego społeczeństwa, które miało być wzorem i załączkiem społeczności ogarniającej cały świat. Indianie zostali zaliczeni do świata, który miał się uczyć nowej cywilizacji od nowo powstającej republiki. Pierwsi osadnicy czynili z Ameryki pierwotny raj, którego mieszkańcy są jak Adam i Ewa przed popełnieniem grzechu. Dla następnych pokoleń Ameryka stała się Ziemię Obiecaną, której dawnych mieszkańców trzeba wytepić, aby mógł się rozwijać nowy lud wybrany. W millenarystycznej wizji Nowy Izrael, czyli nowy lud amerykański, miał być załączkiem budowania nowej rzeczywistości, ogarniającej cały świat. Dla purytańskich kalwinów centrum świata przeniosło się z Genewy do Nowej Anglii⁹. W millenarystyczny optymizm wdzierał się jednak apokaliptyczny pesymizm, wynikający ze świadomości konieczności walki z antychrystem. Drugi raj skończył się tak samo, jak pierwszy. Dzieje nowego świata przebiegały podobnie do dziejów ludzkości. Już u zarania pojawiło się zło i ciągle dawało o sobie znać¹⁰.

W czasie emigracji na Nowy Kontynent, Europa była już rajem utraconym. Całe jego wyobrażenie o wieku przyszłym, marzenie o światach edenicznych, było zaprzepaszczone. Europa nie była już ziemią dziewiczą, dającą nadzieję na przyszłość. Utopie wyjałowiły się, przemieniły się

⁹ Por. tamże, s. 16.

¹⁰ Por. tamże, s. 20.

w szarość codzienności. Archaiczny mit aryjski o raj u Zachodu, cudowna legenda Złotego Wieku, biblijny Eden, rzymska teoria o Szczęśliwych Wyspach, wergilińska Arkadia, wszelka teoria oświecająca ogrody szczęśliwości – wszystko to zostało zaprzepaszczone¹¹. Ameryka miała być początkiem nowej ludzkości. Otwierała się możliwość tworzenia nowego człowieka, odnowionego jakby nowym eliksirem życia, wynikającym z harmonii ładu i morza. Ziemia Obiecana, nowy ogród Eden – to tematy przenikające całą literaturę północnoamerykańską pierwszej epoki kolonialnej. Celem była nowa ludzkość, rozpoczynająca wszystko od nowa¹². Z tego punktu widzenia Europa była traktowana jako współczesny Babilon, kontrpunkt nowej Ziemi Obiecanej. Taki obraz Europy nie zrodził się w Ameryce Północnej. Był on kulminacją eschatologii millenarystycznej powstałej w średniowieczu, począwszy od XI wieku. Tworzony był przez bogomilców, katarów, waldensów, uczniów Joachima de Fiore, a wreszcie przez Savonarolę i Tomasza Müntzera, który chciał dojść do Nowej Ery (*Era Novissima*) już w doczesności. Taki obraz utrwalił się po przejściu przez ocean ciemności, przez Morze Czerwone nowych czasów, czyli przez Ocean Atlantycki. Opuszczono cywilizację grzechu, tyranie imperium antychrysta, europejski Babilon¹³. W Ameryce miała rodzić się nowa ludzkość. Nie była to tylko odnowa moralna, uzdrowienie starego świata, lecz zrodzenie się czegoś zupełnie nowego, całkowicie niewinnego, wolnego od demonicznych napięć między niewinnością i grzechem. Na ziemi, która wydawała się nie mieć zmy, miał się pojawić nowy raj czystości duchowej i cielesnej, bez grzechu pierwotnego. Nazwa Virginia, jednego z dzisiejszych stanów USA, miała informować o istnieniu królestwa anielskiego. W rzeczywistości nazwa ta przypominała jedynie o mitach dziewiczości planety Ziemi i wszelkich jej dziewiczych krain¹⁴.

Ameryka była miejscem boskiego tworzenia czegoś z niczego, naśladowaniem działalności Boga, które doprowadziło do *metamorfosis*, do wielkiej przemiany. Jak w alchemii, oczekiwano wielkiej mutacji, która miała być społeczną inwersją tego, o czym pisał Tomasz à Kempis, gdy nawoływał do opuszczenia materialnego świata dla duchowej kontemplacji Boga. W Ameryce nastąpiła transformacja odwrotna, nagromadzenie

¹¹ J. Fueyo, *La vuelta de los Buddas*, Madrid 1973, s. 480.

¹² Por. tamże, s. 481.

¹³ Tamże, s. 482.

¹⁴ Por. tamże, s. 484.

ducha kontemplatywnego miało doprowadzić do stanu krytycznego, w którym pojawia się stwórcze drżenie, przemieniające cały świat materialny. W Ameryce człowiek uwolnił się od niewoli babilońskiej starej Europy, ale jeszcze odczuwał na swoich barkach ciężar historii wielu wieków pracy, pracy zniewalającej, degradującej. Pierwotną reakcją na dawne dzieje była chęć nieustannego odpoczywania, w nowym raj. Szybko jednak pojawiła się chęć tworzenia czegoś zupełnie nowego, ale z wykorzystaniem nagromadzonej wiedzy i doświadczeń. Źródłem zadowolenia i radości nie miał być błogostan, lecz twórcza praca, w odróżnieniu od pracy przymusowej, rujnującej ciało i duszę. Powstała nowa filozofia pracy, ukazująca bezprecedensowe zespolenie się sił natury z wysiłkiem człowieka w jeden wspólny organizm. W Europie energia ludzka była marnowana w strukturach grzechu. W Ameryce miała prowadzić do tworzenia wielkich dzieł, na miarę boskiego dzieła stwórczego. Przywrócono pracy jej pierwotne znaczenie. Dla ludzi wolnych nie była ciężarem, lecz współpracą z Bogiem w dziele nieustannego stwarzania¹⁵. Taka praca przyczynia się do pomnażania w świecie chwały Bożej. Towarzyszy jej zachwyt nad boskimi możliwościami natury ludzkiej i chęć uwiecznienia tego zachwyty za pomocą literatury. Budowaniu Nowego Świata towarzyszy apologia boskiej twórczości i apologia pracy. Taka postawa widoczna jest u ojców założycieli, u twórców Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. Jednym z nich był Benjamin Franklin, który ze względu na swoją wizję łącząca boską moc z materialną historią może być nazwany Heglem Ameryki. Dla obu centralnym organem całej rzeczywistości jest człowiek, inne jest natomiast źródło twórczej dialektyki. Według Hegla działa tylko duch, według Franklina praca nie tylko jest następstwem nagromadzenia energii duchowej, ale też odwrotnie, tworzy ducha, tworzy człowieka, tworzy jego wolność. Hegel uznał pracę za czynnik alienacji esencji człowieka, Franklin uznał pracę za sposób realizacji człowieczej pełni. Obaj byli alchemikami. Hegel dokonał transmutacji Wieczności w Historię, Franklin odkrył natomiast, że czas jest złotem. Hegel wyjaśnił prawa dialektyki ducha, Franklin wykorzystywał w praktyce odkryte niedawno prawa elektryczności. Hegel sądził, że Napoleon był awatarem ducha uniwersalnego, Franklin założył Republikę.

W Ameryce, inaczej niż w ciasnej Genewie, budowniczy mieli nieograniczone możliwości przestrzenne. Wszystko było nowe, nowi lu-

¹⁵ Tamże, s. 485.

dzie byli przeznaczeni do wielkości. Zasady kalwińskie w nowej sytuacji prowadziły do stwierdzenia, że w nowej sytuacji nie ma już podziału na zbawionych i potępionych, wszyscy w Nowym Świecie są zbawieni. Wspólnym podłożem dawnego i nowego jest purytanizm, natomiast okoliczności i życiowe wnioski są diametralnie różne. Genewa i Ameryka różnią się tym, czym melancholijna demokracja Rousseau od dionizyjskiej demokracji Jeffersona. Tu i tam demokracja, ale jakże inne podejście do życia. W Ameryce inaczej niż w Europie interpretowane jest powołanie człowieka, oparte na innym odczuwaniu Uniwersum, aczkolwiek są jakieś wspólne aspekty. Człowiek amerykański współpracuje z Bogiem, jest architektem świata, kulturowym posłańcem Boga. Praca Amerykanina, człowieka wolnego, nie jest tylko zwierzęcym wysiłkiem ciała dla podtrzymania życia, lecz dziełem duchowym, organizującym ludzką szczęśliwość¹⁶.

Nowy człowiek nie jest arystokratą stworzonym do lenistwa. Jest to superczłowiek, inżynier organizator, *menager*. Organizowanie jest najważniejszą funkcją w twórczym działaniu skierowanym na przemianę świata przez człowieka. Amerykańska ascetyka polega na produktywności, nawrócenie prowadzi do owocności, świętość na maksymalnej skuteczności w zastanym środowisku. Dla *homo faber* ideałem staje się dobrze funkcjonująca maszyna, zwiększająca możliwości przetwarzania świata. Człowiek ukazuje swoją wielkość poprzez produkowanie maszyn, kierowanie nimi dla osiągnięcia coraz większych sukcesów¹⁷. Jedność człowieka z przyrodą doprowadziła do sprzężenia ludzkiej pracy z pracą maszyn. Przyroda została wprzęgnięta w proces prowadzący do opanowania jej przez człowieka. Okazało się jednak, że tym samym człowiek, traktowany jako część przyrody, stał się trybem w wielkiej maszynie świata. Zauważył to Fryderyk Wilslow Taylor, który w dziele pt. *The Principles of Scientific management* (1910) opisał dynamiczne sprzężenie człowieka z maszyną. Jest on uważany w Stanach Zjednoczonych za Kartezjusza filozofii przemysłu¹⁸.

Amerykanie różnią się od Europejczyków nie tylko podejściem do pracy, mają zupełnie inną duchowość. Amerykańska duchowość jest

¹⁶ Tamże, s. 486.

¹⁷ Por. A. Ure, *The Philosophy of Manufactures*, wyd. 3, London 1935.

¹⁸ Zob. H. Le Chatelier, *Le Taylorisme*, Paris 1928; por. G. Friedmann, *Problèmes humains du machinisme industriel*, Paris 1946, s. 31n.

inwersją tradycyjnej europejskiej mistyki. Zjednoczenie mistyczne europejskiego chrześcijanina oznaczało spotkanie z Bogiem w niewidzialnej pełni ducha. Dla duchowości amerykańskiej ekstaza polega na skierowaniu ducha ludzkiego ku światu materialnemu, aby nad nim panować, aby ciągle kształtować rzeczywistość materialną według swoich upodobań. W ten sposób nowy człowiek tworzy sobie raj w doczesności, jednocześnie tworząc samego siebie w procesie autokreacji. Ekonomia rynkowa przemieniła starożytną chrześcijańską ekonomię zbawczą w ekonomię zbawienia doczesnego. Nowa metafizyka traktuje społeczność jako Logos stwarzający nowy świat w doczesności¹⁹. Nowa religijność za najwyższą cnotę uważa oszczędzanie dla zgromadzenia kapitału²⁰. Człowiek uważany jest za demiurga ciągłego stwarzania. Jego wartość wymierza umiejętność wymyślania nowych sposobów przetwarzania rzeczywistości. Celem ostatecznym nie jest już doskonalenie swego organizmu duchowego, lecz organizacyjne doskonalenie świata, poprzez fabrykowanie i handlowanie²¹. Dla zbawienia wiecznego czyny ludzkie się nie liczą. Liczą się natomiast dla zbawienia doczesnego. Złoto, symbol wieczności, przemieniło się w realizm, w naturalne przeznaczenie wynikające z faktu posiadania czasu, który jest wykorzystywany na produkcję²².

Cel protestantów amerykańskich był inny niż w Europie w XVI wieku. Luter chciał zreformować Kościół katolicki. Purytanie Nowej Anglii chcieli dać początek nowej ludzkości, wolnej od grzechu. Punktem odniesienia były dla nich angielskie teorie polityczne oraz teologia kalwińska²³. Byli oni przekonani, że Bóg zawarł z nimi przymierze, że są nowym ludem wybranym. Do tego doszły idee Oświecenia, rewolucji liberalnych i kapitalistyczna rewolucja przemysłowa²⁴. Budowa nowej cywilizacji technicznej spowodowała przesunięcie myślenia z płaszczyzny religijnej na laicką, ziemską, doczesną. Proces ten łączył się z procesem przemian dokonującym się w strukturze społecznej. Budowa nowego świata miała dotyczyć tylko przybyszów z Europy, a dokładniej – z Anglii. Z czasem jednak społeczeństwo amerykańskie stawało się coraz bardziej pluralistyczne, pod względem rasowym, religijnym i kulturowym.

¹⁹ Por. Fueyo, *La vuelta de los Buddas*, s. 487.

²⁰ Por. tamże, s. 491.

²¹ Por. tamże, s. 492.

²² Por. tamże, s. 505.

²³ Por. Galindo, *El „fenómeno de las sectas”*, s. 142.

²⁴ Tamże, s. 144.

Pierwsi osadnicy nie mogli zawłaszczyć całej Ameryki tylko dla siebie. Nie mogli też zabronić przyjeżdżać innym ludziom, którzy mieli różne przekonania polityczne i religijne, mówili różnymi językami, inaczej wyobrażali sobie przyszłość. Byli wśród nich przedstawiciele rozmaitych obszarów świata protestanckiego, a także przedstawiciele innych wyznań, czy nawet innych religii. Wszyscy w jakiś sposób na siebie oddziaływali, wszyscy tworzyli całościowy projekt przyszłości, wszyscy ją realizowali. W amerykańskiej społeczności byli również Indianie. Ich obecność uświadamiała pierwszym osadnikom istnienie odrębności. W późniejszych czasach społeczeństwo Ameryki Północnej stawało się coraz bardziej mieszaniną przybyszów z wielu różnych krajów i narodów²⁵. Otwartość na innych ludzi w kulturze amerykańskiej związana jest z tendencją do podkreślania jedności, z tendencją do tworzenia jednej wielkiej kultury globalnej. Przykładem tego jest traktowanie dzieł literatury światowej jako wytworu ludzkości, a nie sposobu wyrażania się poszczególnych narodów. Dla amerykańskich bibliofilów biblioteką jest zbiór wszystkich książek na całym świecie. Amerykanie tak samo zachwycają się Homerem, Wergiliuszem, Dantem, Szekspirem, Goethem. Dla Amerykanina nie są oni przedstawicielami konkretnego kręgu kulturowego, lecz należą do wielkiej „cywilizacji” ludzkiej²⁶.

2. Etap dojrzały

Opcja sięgająca do początków ludzkości utożsamiała nową ludzkość z potomkami przybyszów z Europy. Opcja budująca przyszłość Ameryki na istniejącej już tradycji i wielowiekowych doświadczeniach, zwracała uwagę na wielość narodów i kultur. W efekcie, z połączenia tych dwóch opcji, powstał nowego rodzaju naród, pluralistyczny, otwarty, uniwersalny.

Gdy w XIX wieku Amerykanie studiowali w Niemczech myśl idealistów okresu romantyzmu, takich jak Kant, Fichte, Schelling i Hegel, czynili to dla lepszego otwarcia się na uniwersalistyczną myśl ludzkości. Wcześniej naczelnym nurtem w Ameryce była szkocka filozofia, podkreślająca zdrowy rozsądek, która wzmocniała więź z dawną Metropolią. Idealizm niemiecki bardziej pasował do uniwersalistycznego sposobu myślenia Amerykanów. Studia w Niemczech potwierdziły go i wzmoc-

²⁵ Por. Filipowicz, *Ameryka*, s. 9.

²⁶ Por. A. Bloom, *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przekł. T. Bieroń, Poznań 1997, s. 59.

niły. Również wielu Europejczyków znających niemiecki idealizm wyjeżdżało do Stanów Zjednoczonych. Propagowali oni uniwersalizm myśli, którego podłożem nie jest konkretny naród, lecz ogólnie rozumiana natura ludzka. Było to zgodne z amerykańską utopią powrotu do pierwotnego, rajskiego naturalizmu. Na tej podstawie rozwijał się pod koniec XIX wieku na Uniwersytecie w Bostonie nurt amerykańskiego personalizmu²⁷.

Oprócz nastawienia uniwersalistycznego, w Stanach Zjednoczonych zawsze istniał nurt ograniczający wolność tylko do jednej rasy, religii czy narodowości. Przykładem jest organizacja *Guardians of Liberty* przekształcona z początkiem XX wieku w *Ku Klux Klan*. Była to organizacja ksenofobiczna we wszystkich wymiarach – nacjonalistyczna, rasistowska i nienawidząca obcych wyznań i religii. Jej członkowie oskarżali Murzynów, katolików i Żydów w Ameryce o brak lojalności wobec państwa, korupcję i wszelkiego rodzaju działania powodujące nieszczęścia lub niepowodzenia w kraju²⁸. Tego rodzaju instytucje powstawały na gruncie niezrozumienia idei uniwersalizmu. Dwie fundamentalne utopie, decydujące o kształcie Ameryki Północnej, powinny być odczytywane zgodnie z zasadami myślenia integralnego, które docenia zarówno wartość różnorodności, jak i wartość jedności. Tymczasem w znacznej mierze były one odczytywane według zasad myślenia oddzielającego albo mieszającego. Według tych modeli myślenia, albo każda grupa społeczna zamyka się w sobie i wszystkie inne grupy społeczne traktuje jako obce, albo wszystkie grupy społeczne zlewają się w jedną społeczność, jednorodną i jednolitą. Kryterium różnorodności w Ameryce Północnej to miejsce pochodzenia, narodowość, rasa czy religia. O jednolitości decydowała nowa, amerykańska kultura, której ważną cechą jest technicyzacja życia i świadomość potęgi państwa. Dążenie do jednolitości powodowało, że słabsze grupy społeczne upodobniały się kulturowo do grup wiodących i uprzywilejowanych. Zawsze jednak trwało napięcie między podkreśleniem swojej odrębności a chęcią równouprawnienia we wszystkich dziedzinach życia społecznego. Przykładem słabszej grupy społecznej byli katolicy, spychani w sferę lokalności, czy nawet tylko w obszar prywatności. W Stanach Zjednoczonych nie mogła się rozwijać kultura katolicka, czyli uzewnętrznianie swoich przekonań religijnych w sferze życia publicznego. Również sami katolicy, a zwłaszcza

²⁷ Por. O. Buford, *Personalizm amerykański*, RTK, 49(2002), z. 2, s. 66.

²⁸ Zob. J. Piekoszewski, *Katolicyzm amerykański*, Lublin 1989, s. 16.

katolicycy przywódcy zmierzali do kulturowego upodobnienia. Po Soborze Watykańskim II sytuacja ta, zamiast się zmienić, nasiliła się²⁹. Sytuacja zmieniła się dopiero na przełomie tysiącleci, przede wszystkim z powodu napływu olbrzymiej, wielomilionowej fali emigrantów z Meksyku, którzy różnią się od białych angielskich protestantów i kolorem skóry, i pochodzeniem, i wyznaniem religijnym.

Nowa sytuacja wymaga nowych przemyśleń, bardziej integralnych, które powinny przewyciężyć wszelkie postaci postawy integrystycznej. Termin „integryzm” pochodzi od łacińskiego terminu *integer* (nietknięty, cały). Postawa integrystyczna oznacza zachowywanie wszystkiego bez zmian, zarówno w ideologicznym projekcie, jak i w realiach życia. Tego rodzaju postawa oznacza zamknięcie się na innych albo aktywne zwalczanie innych³⁰. Zazwyczaj o postawę tę oskarża się katolików. W rzeczywistości jednak postawie tej ulegają wszelkie grupy społeczne. W praktyce najczęściej katolicy są stroną poszkodowaną. Integryzm jest zaprzeczeniem integralności. Idzie w parze z brakiem wszechstronnego myślenia, z brakiem integralnej metafizyki, która została odrzucona kiedyś przez prawosławie i protestantyzm, a dziś przez cały świat. Miejsce filozofów zajmują wizjonerzy: Dostojewski w Rosji, Melville w Stanach Zjednoczonych, Schopenhauer w Europie³¹. Dostrzegają oni, że ułomne utopie poniosły fiasko, doprowadziły do klęski. Ucieczka do nowego świata nie przyniosła wyzwolenia od zła, wręcz odwrotnie, przemienia się w ucieczkę od Boga. Energia ludzka została skierowana na doczesność. Zamiast duchowości religijnej panuje duch produkcji, który nie przynosi ludziom szczęścia. Na horyzoncie amerykański pisarz Melville dostrzega już tylko otchłań. Raj został ponownie utracony, utopia została zaprzepaszczona. Ocean z jego powieści *Moby Dick* jest metafizycznym zwierciadłem, w którym ludzkość kontempluje swą chaotyczną aktywność, narcyzm i hipnotyczne zaślepienie³². Zastanawiająca jest zbieżność utopii Stanów Zjednoczonych z utopią Związku Radzieckiego. W obu przypadkach wielkie państwo miało spełniać rolę kolektywnego nadczłowieka. Walka z przyrodą, uprzemysłowienie pustych terenów miały mieć alchemiczną moc przemiany społeczeństwa. Ludzie stwarzający nowy świat mieli zająć miejsce Boga. Realizacja utopii

²⁹ Por. Ch.A. Coulobme, *Władca Pierścieni – spojrzenie katolickie*, w: *Tolkien. Księga pamiątkowa. Studia o spuściźnie literackiej*, red. J. Parce, Poznań 2003, s. 61.

³⁰ Zob. E. Gigilewicz, *Integryzm*, w: *EK*, t. 7, Lublin 1997, kol. 336.

³¹ Por. Fueyo, *La vuelta de los Buddas*, s. 507.

³² Por. tamże, s. 509.

była traktowana w sensie kreacji świata *ex nihilo*. Tak się nie stało. Cywilizacja techniczna pożarła człowieka. Mit postępu upadł. Pomimo tego duch kolektywnej produkcji trwa i umacnia się na całym świecie³³. Nowa organizacja świata powiązana jest z globalizmem. Ocean z powieści *Moby Dick* Melville'a zalewa całą ziemię. Świat nie jest wielką wioską, lecz jedną wielką termitierą, uniwersalną fabryką. Wszędzie mamy do czynienia z heglowską syntezą, czyli z nijakością³⁴. Tworzy się synkretyzm metafizyczny, ogólna bladeść. Kluczem przewodnim globalnych przemian jest chaos ery Wodnika³⁵. Dziś Ameryka Północna to anglosaksońskie Chiny, jakaś Ameryka³⁶. Słowa te były pisane ponad czterdzieści lat temu.

Większość Amerykanów patrzy na świat jak na jedną całość. Ich spojrzenie jest uniwersalistyczne. Inaczej patrzą na Amerykę ludzie różnych narodów, żyjący w różnych krajach. Ich opisy i refleksje włączone są w obszar własnej kultury, która stanowi o ich tożsamości, o ich odrębności. W XIX wieku o Ameryce Północnej pisali Chateaubriand, a po nim Tocqueville. Celem ich podróży nie był podziw dla Stanów Zjednoczonych, lecz chęć wzmocnienia własnej tożsamości narodowej³⁷. Chateaubriand i Tocqueville byli katolikami, a to wyznaczało nie tylko treść ich wiary, lecz także postawę światopoglądową, postrzeganie świata, zwłaszcza w aspekcie geograficznym, historycznym i politycznym. Pierwsi osadnicy amerykańscy nie tęsknili za starą ojczyzną, tak jak Izrael po wejściu do Ziemi Obiecanej nie tęsknił za Egiptem. Dziwiętnastowieczny podróżnik, Tocqueville, tęsknił za swoją ojczyzną, Francją. Podobnie odczuwał Custine, podróżując po Rosji. Nostalgia stanowiła dominujący uczuciowy ton jego podróży. Ich sprawozdania z podróży to odpowiednio: *De la démocratie en Amérique* oraz *La Russie en 1839*³⁸.

Informacje o Ameryce Północnej docierały nie tylko do Europy Zachodniej, lecz również do Rosji. Również tam istniały dwie utopie. Jedna uniwersalistyczna, otwarta na innych. Druga zamknięta, wrogo nastawiona wobec innych, ceniąca tylko swoją tradycję. Pierwszą opcję reprezentowali okcydentaliści, chcący współpracy z Europą zachodnią i z Ameryką,

³³ Por. tamże, s. 515.

³⁴ Por. tamże, s. 523.

³⁵ Por. tamże, s. 525.

³⁶ Por. tamże, s. 527.

³⁷ Por. I. Grudzińska-Gross, *Piętno rewolucji. Custine, Tocqueville i wyobraźnia romantyczna*, Warszawa 1995, s. 14.

³⁸ Por. tamże, s. 15.

drugą opcję reprezentowali słowianofile, dążący do utworzenia wielkiej społeczności Słowian, podporządkowanej Rosji. W XIX wieku pisarze rosyjscy, dla których ideą przewodnią było życie w symbiozie z przyrodą, ukazywali Indian jako ludzi kształtujących swe charaktery w zmaganiach z surową przyrodą. W Ameryce Północnej europejscy zwolennicy ustroju republikańskiego dostrzegali wzór stanowienia praw, prowadzących do powszechnego dobrobytu, wzór ustroju opartego na obywatelskiej wolności i sprawiedliwości. W Europie również istniały dwie utopie: odtworzenia pierwotnego raju i rozpoczęcia nowego etapu rozwoju, z wykorzystaniem dorobku rodzimej tradycji. Zarówno ustabilizowana po wojnach napoleońskich Europa Zachodnia, jak i zastygła w starodawnych formach Rosja, dostrzegały w Ameryce Północnej przykład konkretnej realizacji powszechnych marzeń ludzkości. Idealny obraz z czasem stawał się jednak bardziej realistyczny. Dostrzegano nie tylko olbrzymie możliwości rozwoju jednostek i całego społeczeństwa, lecz także niepowodzenia, a nawet klęski. Zaczęto zdawać sobie sprawę z tego, że obie utopie, naturalistyczna i prawniczo-techniczna, nie uwzględniały aspiracji duchowych, że obie były pozbawione wartości nadprzyrodzonych. Zbawienie eschatologiczne ustąpiło miejsca postępowi obiecującemu świetlaną przyszłość doczesną. Z tego względu obok tendencji proamerykańskich pojawiły się też trwale w mentalności i kulturze rosyjskiej tendencje antyamerykańskie. Podział ten przetrwał, a nawet wyostrzył się w czasach komunizmu. Ameryka była wzorem i wrogiem, gloryfikowana za organizację pracy, postępowe uprzemysłowienie kraju, ale też zwalczana jako wykwit imperialistycznego kapitalizmu. W początkowym okresie budowania komunistycznego państwa ocena Ameryki była ambiwalentna. Później była jednostronna, zdecydowanie wroga. Od połowy lat osiemdziesiątych XX wieku znowu pojawiły się opinie pozytywne, zwiastujące bliskie przemiany ustrojowe w samej Rosji³⁹. Do dziś w Rosji istnieją dwa obrazy Ameryki, zapoczątkowane przez okcydentalistów i słowianofilów⁴⁰.

Podstawowym czynnikiem umożliwiającym budowanie nowego świata jest pokój, który był jednym z motywów wyjazdu do Ameryki. Europejczycy

³⁹ Por. J. S m a g a, *Америка*, w: *Mentalność rosyjska. Słownik*, red. A. Lazari, Katowice 1995, s. 8.

⁴⁰ Por. tamże, s. 9; „Dla neosłowianofilskich obrońców «własnej drogi» Rosji Ameryka to «kraj stworzony przez emigrantów, ludzi wykorzenionych, obcych jej charakterowi i historii. To cywilizacja dążąca do przekształcenia całego świata – materialnego i duchowego – w pustynię, podobną do krajobrazu księżycowego»”.

uciekali od zapętlenia się jednostek i społeczeństw w sytuację nieustannych wojen, lęku i niepewności. Niestety, w Ameryce nie udało im się znaleźć nowego raj. Rozpoczęły się walki z Indianami i kontynuowane były wojny europejskie. Zło starego świata przeniosło się do nowego świata wraz z ludźmi. Zachowanie pokoju wymaga realistycznego postrzegania aktualnej sytuacji, rozumienia przeszłości i wyważonej wizji przyszłości. Ślepe zaufanie w utopię nie gwarantuje niczego. Potrzebny jest wysiłek rozumu ludzkiego. Stąd konieczność zorganizowanych badań nad pokojem, czego przykładem jest powstały w 1920 roku American Institute of International Affairs⁴¹. Utopia, dla której Ameryka jest samotną wyspą, do której nie dociera grzech świata, okazała się niezgodna z realiami. Projekt budowania nowego świata nie może zaczynać się od zera, lecz powinien uwzględniać wcześniejszy dorobek cywilizacyjny. W tej wizji Ameryka jest tylko częścią świata, a nie jego całością. Dzieje starego świata ciągle mają dla niej żywotne znaczenie. Zmiany zachodzące w świecie znajdują swoje odzwierciedlenie również w Ameryce. Świadomość tego ujawniała się szczególnie podczas pierwszej i drugiej wojny światowej. Początkowa neutralność zmieniała się w czynne zaangażowanie.

Dziś panuje przekonanie, że rosyjski komunizm ogarniający cały świat, i wszelkie wojny, zwłaszcza dwie wojny światowe, rujnowały możliwość pokojowego budowania nowego świata⁴². Paradoksalnie jednak, wojny spowodowały wzmocnienie utopii Ameryki jako odizolowanej od złego świata rajskiej wyspy. W czasie II wojny światowej do Ameryki uciekali nie tylko poszczególni ludzie, ale całe środowiska kulturowe i polityczne. W okresie 1941–1943 przeniosła się z Paryża do Nowego Jorku stolica świata artystycznego⁴³. Do Ameryki przeniosły się też różne ugrupowania i organizacje polityczne, zwłaszcza antyhitlerowskie i antystalinowskie. Do wielonarodowej społeczności amerykańskiej chciał się dopasować komunistyczny internacjonalizm, ujawniający się między innymi poprzez fenomen rewolucji artystycznej w sztuce amerykańskiej⁴⁴. Po wojnie, w 1946 roku świat artystyczny ogarnęła atmosfera euforii, podobna do tego, co działo się na początku dziejów Ameryki Północnej. Sztuka była jedną z dziedzin podtrzymujących pierwotny amerykański zapał; wszystko wydawało się

⁴¹ Zob. F. Mazurek, *Irenologia*, w: EK, t. 7, Lublin 1997, kol. 455.

⁴² Por. S. Guilbaut, *Jak Nowy Jork ukradł ideę sztuki nowoczesnej. Ekspresjonizm abstrakcyjny, wolność i zimna wojna*, tł. E. Mikina, Warszawa 1992, s. 84n.

⁴³ Por. tamże, s. 108.

⁴⁴ Por. tamże, s. 109.

możliwe⁴⁵. „Obecność Europejczyków, którzy na czas wojny schronili się w Nowym Jorku, wyswobodziła i zróżnicowała jego środowisko”⁴⁶.

Dziś Ameryka Północna, jak cała cywilizacja euroatlantycka, potrzebuje odnowy całości swej kultury, ale przede wszystkim odnowy życia rodzinnego⁴⁷. Potrzebna jest nowa przemiana, nowy początek.

* * *

Ameryka Północna w sensie kulturowym to dzisiejsze Stany Zjednoczone i Kanada, obszar kolonizowany najpierw przez przybyszów z Anglii. Później przybywali ludzie z wielu krajów Europy, Afryki i Azji. Największy wpływ mieli jednak zawsze potomkowie Anglików – protestantów. Projekt przyszłości tworzyły dwie utopie: nowego rajy i nowej cywilizacji opartej na dorobku poprzednich wieków wypracowanym w pierwszej ojczyźnie, z którą przybysze zrywali kontakt. Tworzyli oni nową społeczność, która izolowała się też od ludności tubylczej.

Ameryka Północna różniła się od Ameryki Południowej w wielu aspektach. Motywy wyjazdu na nowy kontynent były podobne. Utopia nowego rajy u Anglików była silniejsza. Hiszpanie akcentowali projekt kontynuacji, wykorzystujący dotychczasowy dorobek w nowej sytuacji, w nowych, szerszych perspektywach. Ameryka iberyjska (hiszpańska i portugalska) tworzyła organiczną całość z metropolią. Była tworzona przez struktury państwowe, odgórnie. Nie było ucieczki i oderwania, nie było wojen kolonistów z regularną armią starego kraju. Kolonia i metropolia tworzyły jedność. Niepodległe państwa powstały dopiero po kilku wiekach. Tubylcy od początku byli uznani za pełnoprawnych obywateli. Hiszpańscy koloniści nie izolowali się od nich, tworzyli wraz z nimi nowe społeczeństwo.

Nowe społeczeństwo w Ameryce Północnej budowane było w ciągu wieków przez przybyszów z wielu krajów europejskich. Było tworzone spontanicznie, oddolnie. Koloniści chcieli oderwać się od starego kraju. Walczyli przeciwko Anglii, która chciała nowy teren włączyć do siebie. Szybko utworzyli niezależne państwo, które rozwijało się według dwóch fundamentalnych utopii: nowego rajy i nowej cywilizacji. Obie utopie w praktyce były ze sobą splecione, zawsze z przewagą idei nowej cywilizacji. Tak jest również dzisiaj.

⁴⁵ Por. tamże, s. 183.

⁴⁶ Por. tamże, s. 243.

⁴⁷ Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *Ecclesia in America*, n. 46.

STRESZCZENIE

Teologia zajmuje się nie tylko treścią wiary czy nawet szeroko pojmowanym Objawieniem, lecz wszystkim – w świetle Objawienia. W ostatnich latach rozwija się teologia historii, w której teologia powiązana jest z historią i filozofią. Wewnątrz tego nurtu, obok ujęć o charakterze ściśle dogmatycznym, można tworzyć ujęcia o charakterze historiozoficznym. Historiozofia jest ujęciem ogólnym, całościowym, ogarniającym całość czasu, zwróconym ku przyszłości. Podkreślane są ogólne idee, które najczęściej mają kształt utopii. W niniejszym artykule ukazane zostało to, w jaki sposób kształtowała się Ameryka Północna na początku i w jaki sposób była realizowana utopia. Czy udało się ją zrealizować, czy też nie?

Najważniejsza jest refleksja nad wcześniejszą ideą, według której miał być tworzony Nowy Świat. Miał to być nowy początek ludzkości, nowy raj. Podobnie jak pierwsi ludzie, tak i nowi mieszkańcy Ameryki popełnili pierwotny błąd. Jednym i drugim się nie udało. Skutki tego błędu ujawniały się w historii i trwają do dzisiaj. Artykuł podaje przykłady poglądów Założycieli, późniejszych obywateli Nowego Świata, a także obserwatorów zewnętrznych.

Słowa kluczowe: Ameryka Północna, Stany Zjednoczone, utopia, raj, kultura, polityka, gospodarka.

SUMMARY

North America's common heritage is that of Canada and the United States, the terrains colonised at first by settlers from England with other peoples from Europe, Asia and Africa to come later on. The greatest by far influence was exerted by men and women of English and Protestant descent. The future of the continent was made up of two utopias, of a new paradise and a new civilisation, which were to draw on the heritage that had been developed in the former country with which the settlers were severing their ties. They would found a new society that lived separate from the indigenous peoples.

North and South Americas showed significant differences in their development though the driving force pushing men and women to leave the old for the new continent were similar. It was not among the English that the utopia of a new paradise was stronger. The Spaniards would emphasise the continuity that drew on the heritage and put it to good use under new circumstances, in a broader perspective. Iberian America (colonised by Spain and Portugal) would from the start make up a unity with the old continent. It was built by state administration, from top down. Here was no severance of the ties, no flight from the old country, no wars between settlers and regular troops from the old country. Colonies and the old countries were one. Independent states would only emerge after centuries. Indigenous peoples were recognised as citizens with full rights. Spanish settlers would not separate from them; they formed a new society with them.

The new society in North America was built through centuries by settlers from a variety of European countries. It was created spontaneously, from bottom up.

Settlers would sever ties with countries of their origin. They put up a fight against England that wished to incorporate the territory. They soon gained independence and a country was called into being that would develop along the lines of two fundamental utopias: that of a new paradise and that of a new civilisation. This development has held ever since.

Key words: North America, United States, utopia, paradise, culture, politics, economy.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostołska *Ecclesia in America* (22 I 1999).
- Bloom A., *Umysł zamknięty. O tym, jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, przekł. T. Bieroń, Poznań 1997.
- Buford O., *Personalizm amerykański*, RTK, 49(2002), z. 2, s. 65–75.
- Coulombe Ch.A., *Władca Pierścieni – spojrzenie katolickie*, w: Tolkien. *Księga pamiątkowa. Studia o spuściznie literackiej*, red. J. Parce, tłum. J. Kokot, Poznań 2003, s. 60–71.
- Filipowicz S., *Ameryka. Alfabet nadziei*, Warszawa 1991.
- Friedmann G., *Problèmes humains du machinisme industriel*, Paris 1946.
- Fueyo J., *La vuelta de los Buddas*, Madrid 1973.
- Galindo F., *El „fenómeno de las sectas” fundamentalistas. La conquista evangélica de América Latina*, wyd. 2, Estella 1994.
- George T., Mannath J., *Cristianismo y Culturas Indias*, w: *Cristianismo y culturas. Problemática de inculturación del mensaje cristiano. Actas del VIII simposio de teología histórica, Facultad de teología San Vicente Ferrer*, Valencia 1995, s. 379–384 (*Series Valentina*, 37).
- Gigilewicz E., *Integryzm*, w: EK, t. 7, Lublin 1997, kol. 336.
- Grudzińska-Gross I., *Piętno rewolucji. Custine, Tocqueville i wyobrażenia romantyczna*, przekł. B. Shallcross, Warszawa 1995.
- Guilbaut S., *Jak Nowy Jork ukradł ideę sztuki nowoczesnej. Ekspresjonizm abstrakcyjny, wolność i zimna wojna*, tłum. E. Mikina, Warszawa 1992.
- Le Chatelier H., *Le Taylorisme*, Paris 1928.
- Mazurek F., *Irenologia*, w: EK, t. 7, Lublin 1997, kol. 455–457.
- Piekoszewski J., *Katolicyzm amerykański*, Lublin 1989.
- Smaga J., *Америка*, w: *Mentalność rosyjska. Słownik*, red. A. Lazari, Katowice 1995.
- Ure A., *The Philosophy of Manufactures*, London 1835; wyd. 3, London 1935.
- Żyro T., *Boża plantacja. Historia utopii amerykańskiej*, Warszawa 1994.

KS. DANIEL BRZEZIŃSKI

**RYTUALIZACJA MITU
W STAROŻYTNYCH RELIGIACH MISTERYCZNYCH:
KU ZROZUMIENIU LITURGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ**

Wielu badaczy przez wiele lat nie dostrzegało ścisłego związku pomiędzy mitem i religią. Jednak tacy uczeni jak niemiecki psycholog i filozof W.M. Wundt (zm. 1920), francuski filozof, socjolog i pedagog É. Durkheim (zm. 1917), francuski archeolog i socjolog H. Hubert (zm. 1927), francuski socjolog i antropolog M. Mauss (zm. 1950), angielski antropolog A.E. Crawley (zm. 1924) czy angielska badaczka kultury klasycznej J.E. Harrison (zm. 1928), już na przełomie XIX i XX wieku zaczęli zdawać sobie sprawę, że – tak, jak powiązane są ze sobą uświęcona tradycja i normy struktury społecznej – w nie mniejszym stopniu łączą się organicznie mit i obrzędowość. Wszyscy ci uczeni, jak zaznaczał światowej sławy polski socjolog, etnolog, antropolog i historyk kultury B. Malinowski (zm. 1942), pozostawali pod wpływem dorobku naukowego wielkiego szkockiego antropologa J. Frazera (zm. 1941). W nowszych czasach, do tej plejady dołączył rumuński historyk religii i filozof kultury M. Eliade (zm. 1986).

W niniejszym opracowaniu¹ zostanie przedstawiony związek mitu z obrzędowością; związek zachodzący w każdej, znanej nam kulturze: tak

KS. DANIEL BRZEZIŃSKI – dr hab. nauk teologicznych, dr liturgiki; profesor i senator Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; profesor w Papieskim Instytucie Liturgicznym św. Anzelma w Rzymie; przewodniczący Komisji Liturgicznej Diecezji Płockiej; wiceprezes Towarzystwa Naukowego Płockiego; kustosz Kapituły Katedralnej Płockiej.

¹ Opracowanie stanowi zmodyfikowaną wersję fragmentów wcześniejszej publikacji autora: D. Brzeziński, „*Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki*”. *Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego*, wyd. 2 popr. i uzup., Toruń 2015, s. 71–112; zob. także: tenże, *The Notion of Myth in History, Ethnology and Phenomenology of Religion*, *TiCz*, 32(2015), nr 4, s. 13–26.

w literackiej kulturze piśmiennych społeczeństw greckich i rzymskich, jak i w wyłącznie ustnej tradycji niepiśmiennych społeczeństw pierwotnych.

Ten ścisły związek ma miejsce również w chrześcijaństwie, przy czym porównywanie chrześcijaństwa do innych religii może się tutaj dokonywać jedynie w aspekcie analogii formalnych, z odrzuceniem jakiegokolwiek formy synkretyzmu czy panteizmu, i z pełną świadomością wszelkich różnic ontycznych i historiozbawczych zachodzących pomiędzy chrześcijaństwem a innymi religiami oraz wierzeniami.

Owego związku nie można uchwycić i opisać bez właściwego zrozumienia „mitu”. Stąd na początku zostanie przedstawione pojęcie „mitu” w historii, etnologii i fenomenologii religii, by następnie przejść do zagadnienia rytualizacji mitu, stanowiącego główny problem niniejszego studium.

Bez tej jasności terminologicznej nie można również pojąć istoty chrześcijańskiej liturgii oraz próbującej ją opisać współczesnej teologii misteriów. To właśnie twórca tej ostatniej, Odo Casel (zm. 1948), wyjaśniając historiozbawczy sens Misterium Chrystusa, zauważył, że już w starożytnych religiach misterycznych każdy mit (rozumiany jako pewna „prawda”/„tajemnica” w systemie wierzeń) posiadał swój odrębny obrzęd. Wyznawcy danej religii uważali, że poprzez czynne uczestnictwo w obrzędzie „wchodzą” w kontakt z bóstwem, które jest przywoływane, wspomniane i obiektywnie obecne. Każdy tak pojmowany ryt był – w opinii uczestników religii misterycznych – nie tylko powtarzaniem, ale „aktualizacją” i „ureczywistnianiem” „cudownych wydarzeń” z życia bóstw; był powrotem – na płaszczyźnie celebracji – do pierwotnych, utrwalonych w mitologiach czasów, gdy bogowie i herosi „przebywali” wśród ludzi².

Stosując na poziomie formalnym (i wyłącznie formalnym) analogię do obrzędowości misterycznych i pamiętając o fundamentalnej różnicy, istotowej i merytorycznej między monoteizmem (w szczególności chrześcijaństwem) i wszelkimi innymi religiami i wierzeniami, stwierdzamy, że

² Kilka dzieł Casela ukazało się w języku polskim. Kluczowe dla podjętego tematu jest przede wszystkim: O. Casel, *Chrześcijańskie misterium kultu*, tłum. M. Wolicki, Kraków 2000 (*Vetera et nova. Biblioteka przekładów klasyków liturgiki Instytutu Liturgicznego w Krakowie*, red. S. Koperek, t. 5); zob. także: tenże, *Misterium przychodzącego Boga*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2018 (*Modlitwa Kościoła*, t. 23); tenże, *Misterium święt chrześcijańskich*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2007 (*Modlitwa Kościoła*, t. 9); tenże, *Pamiętka Pana w liturgii pierwotnego Kościoła. Główne idee kanonu mszalnego*, tłum. A. Ziernicki, D. Świdorski, Kraków 2000 (*Modlitwa Kościoła*, t. 1).

liturgia chrześcijańska to także akcja rytualna, wchodzenie w Tajemnicę i uczestnictwo w Tajemnicy Chrystusa (mówiąc *per analogiam*, uczestnictwo w „Micie Chrystusa”, w jak najbardziej pozytywnym znaczeniu terminu „mit”, rozumianym jako Misterium Paschalne, czyli święte wydarzenia zbawcze) i urzeczywistnianie tej Tajemnicy poprzez celebrację³.

W tym kontekście i sensie starożytne religie misteryczne stają się niejako „kluczem” dla zrozumienia istoty liturgii chrześcijańskiej w każdej epoce i w każdym pokoleniu wyznawców Chrystusa. I dlatego podjęta refleksja jest wciąż aktualna i potrzebna⁴.

1. Pojęcie „mitu” w historii, etnologii i fenomenologii religii

Termin „mit” (gr. „słowo”, „historia”) zwykle bywa kojarzony ze światem nierealnym. Jest najczęściej rozumiany jako baśń, wymyślona historia, która nie ma nic wspólnego z rzeczywistością, i postrzegany jedynie jako wytwór ludzkiej fantazji. Takie, niestety zawężone i bardzo ograniczone, pojmowanie mitu powoduje, że wielkie starożytne mito-

³ W tym miejscu należałoby wprowadzić pojęcie „anamnezy”, gdyż realna i obiektywna obecność Misterium Chrystusa w celebracji, obecność *in sacramento*, to liturgiczna anamneza. Nie czynimy jednak tego ze względów metodologicznych, traktując niniejsze opracowanie jako „wprowadzenie” w problematykę anamnetycznego wymiaru liturgii chrześcijańskiej; zob. Brzeziński, „*Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki*”, s. 113–227.

⁴ Refleksja Casela skupiała się wokół terminu misterium i znaczenia, jakie termin ten przyjął w starożytności, w tym w antycznych misteriach kultycznych (por. Casel, *Chrześcijańskie misterium kultu*, s. 152). Były to poszukiwania o tyle trafne, że „z biegiem czasu – co zauważył Casel – język misteriów, jak nas poucza Mszał Rzymski, tak bardzo stał się własnością Kościoła, że już nie uświadamiano sobie antycznego pochodzenia tej terminologii” (tamże, s. 114). Sam Kościół zaś, kiedy „pojawił się na tym świecie, nie zniósł antycznego sposobu myślenia, ale je wypełnił. [...] Symboliczne myślenie zostało uświęcone i przeobóstwione, odkąd odwieczny Logos sam zjawił się w Ciele i my patrzyliśmy na chwałę Boga w obliczu Chrystusa. Tak więc nie może dziwić, że Pan przy swoim odejściu pozostawił nam swoje misteria, jako znak swojej Boskiej obecności” (tamże, s. 115–116). Prawdę, iż misterium, o którym tak często mówi św. Paweł w swoich listach („misterium” rozumiane jako: Bóg sam w sobie nieskończony i niedostępny; objawienie Boga w Chrystusie i zbawcze dzieło Chrystusa), jest obecne „teraz” i „tutaj” w misteriach kultu, Casel uświadomił sobie podczas sprawowania Mszy świętej. Doszedł do przekonania, że nie jest ona pobożnym nabożeństwem, lecz działaniem (*actio*): jest misterium w akcji. Modląc się słowami mszalnych oracji zastanawiał się nad znaczeniem – tak często występującego w nich – pojęcia „misterium”. Swoje doświadczenie wiary i niezwykłą intuicję Casel dopełnił i zweryfikował poprzez wieloletnie, dogłębne badania naukowe. Studia w zakresie filologii klasycznej pozwoliły wzbogacić jego warsztat naukowy o poznanie misteriów pogańskich, zwłaszcza tych hellenistycznych. Jednak Casel wielokrotnie zaznaczał w swoich pismach, że jego poglądy zrodziły się przede wszystkim pod wpływem sprawowanej liturgii i lektury patrystycznej, a nie – w pierwszym rzędzie – ze studiów nad starożytnością.

logie (rzymska, grecka, egipska, asyryjska czy indyjska) są współcześnie często rozumiane jako wyjątkowe narracje poetyckie o wielkim znaczeniu językowym i kulturowym, lecz pozbawione jakiegokolwiek godnego zauważenia wymiaru religijnego.

Tymczasem etnologia, historia i filozofia religii w sposób jednoznaczny odrzucają taką koncepcję i ocenę mitów. Każdy bowiem mit, zarówno dla poszczególnego *homo religiosus* jak i całej społeczności, w której powstawał, nie był nigdy baśnią, lecz niezwykle istotną i jak najbardziej realną rzeczywistością, fundamentalnym momentem kontaktu ze światem pozaziemskim, z tym, co przekracza ludzką naturę. Oczywiście, w sensie obiektywnym mit nie jest prawdą (tak, jak ją dzisiaj zwykliśmy pojmować), ale w rozpatrywanym tutaj kontekście jest to kwestia drugorzędna, zwłaszcza, że owe „nieprawdziwe” mity były jednak prawdziwe w innym sensie. Mity powstawały w celu udzielenia odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące egzystencji człowieka. Jeśli to zadanie dany mit spełniał, wówczas był uznawany za prawdziwy. W takim kluczu należy odczytywać każdą mitologię i każdą religię. Mit pojmowany w sensie próby zrozumienia człowieka i świata jest istotnym składnikiem wszystkich religii, łącznie z takimi religiami historycznymi, jak judaizm i chrześcijaństwo, choć oczywiście rola mitu w tych religiach jest diametralnie inna, niż w tzw. religiach „naturalnych”⁵.

Mit nie jest istotnie związany jedynie z politeizmem. Mit jako gatunek literacki obecny jest także w Piśmie Świętym, zwłaszcza w Starym Testamencie⁶. W judaizmie i w chrześcijaństwie mit stanowi formę literacką, w której, w mówieniu o Bogu, znak/symbol odgrywa taką samą rolę, jak język abstrakcyjny w metafizyce, i w której – jak stwierdził P. Grelot (zm. 2009) – „stosunki pomiędzy Bogiem i człowiekiem stają się przedmiotem dramatycznej inscenizacji”⁷. Według cytowanego P. Grelota, mit jest gatunkiem literackim jak inne, posiadającym własną prawdę, i nie jest

⁵ Por. B. Mondin, *Mito e religioni. Introduzione alla mitologia religiosa e alle nuove religioni*, Milano 1997, s. 7–8. Na temat różnych aspektów mitu zob. R. Marlé, *Mythe, w: Dictionaire de la Bible. Supplement*, red. L. Pirot [i in.], t. 6, Paris 1960, s. 225–268; G. Berti, *Mito*, w: *Nuovo dizionario di teologia biblica*, red. P. Rossano, G.F. Ravasi, A. Girlanda, Cinisello Balsamo 1988, s. 993–1012; J. Vidal, *Mito*, w: *Grande dizionario delle religioni*, red. P. Poupard, t. 2, Assisi – Casale Monferrato 1988, s. 1380–1386; K.W. Bolle, P. Ricoeur, *Mito*, w: *Enciclopedia delle religioni*, red. M. Eliade [i in.], Milano 1993, s. 359–381.

⁶ Zob. J.S. Synowiec, *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003, s. 243–251.

⁷ Por. P. Grelot, *La Bible parole de Dieu*, Paris 1965, s. 125.

niegodny słowa Bożego, ponieważ pod osłoną symbolu podsuwa treści, których językiem abstrakcyjnym nie można by jasno wyrazić⁸.

Cywilizacja zachodnia poznała mit głównie za pośrednictwem mitologii greckiej, która stała się na wieki niedoścignętym wzorem wielowątkowego, rozgałęzionego systemu opowieści odnoszących się do tego „co było”, a powstałe na ich kanwie dzieła literackie, takie jak *Iliada* czy dramaty Sofoklesa (zm. 406 przed Chr.), Eurypidesa (zm. 407/406 przed Chr.) i Ajschylosa (zm. 456 przed Chr.) stały się najdoskonalszym tworem umysłów starożytnych i prazródłem literatury, które każdy powinien znać. Podstawowy problem nadal tkwi w określeniu samego zjawiska mitu, które – wieloznaczne i wielofunkcyjne, podobnie jak sama religia – wymyka się w pełni adekwatnym, satysfakcjonującym i jednoznacznym definicjom naukowym⁹.

Najogólniejsze definicje mitu z reguły odwołują się do jego narracyjnego charakteru, podając, że mit jest historią sakralną, to znaczy świętą opowieścią o czasach pierwotnych. Zarazem, zgodnie z określeniem M.J. Herskovitsa (zm. 1963), opowieść ta w symboliczny sposób daje wyraz systemowi związków między człowiekiem i kosmosem. Zawsze wyraża się w niej jakiś aspekt porządku kosmicznego¹⁰.

Termin „mit” można rozumieć przynajmniej na trzy, zupełnie różne sposoby. W rozumieniu węższym, najczęściej spotykanym w etnologii, folklorystyce i teorii literatury, „mit” to po prostu opowieść. Jako taka nie różni się ona jakościowo od innych gatunków literackich, a jej wyróżnikami są: jej etiologiczny charakter, czas rozgrywania się wydarzeń, osoby działające w postaci istot nadprzyrodzonych, bogów i herosów, oraz ogólnoludzka i kosmiczna skala wydarzeń mitycznych i ich następstw. W drugim znaczeniu „mit” pojmowany jest jako archaiczny światopogląd. Nie tracąc swej formy (którą jest narracja, czyli wypowiedane *explicite*

⁸ Por. tamże, s. 2. Stary Testament zna tylko takie mity (w pozytywnym tego słowa znaczeniu), w których albo działa sam Bóg, albo relacjonowane zdarzenie dokonuje się między Bogiem i ludźmi. Najciekawszymi przykładami mitów starotestamentowych są niewątpliwie długie narracje z Księgi Rodzaju: o stworzeniu i upadku pierwszych ludzi (Rdz 2, 4b – 3, 24), o potopie (Rdz 6, 1 – 9, 17) oraz o budowie wieży i miasta Babel (Rdz 11, 1–9). Zasygnalizowaną problematykę mitów w Biblii dość szeroko podjęto w polskiej literaturze przedmiotu; zob. J. Kudasiwicz, *Biblia. Historia. Nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1986, s. 203–223; E. Bulanda, *Geneza i znaczenie mitu w historii literatury*, RBL, 12(1959), nr 4, s. 373–396; nr 5, s. 443–472; T. Jelonek, *Historia – mit – teologia*, „Polonia Sacra”, 19(1997), nr 1, s. 79–93.

⁹ Por. A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Kraków 2008, s. 78.

¹⁰ Zob. M.J. Herskovits, *Dahomean Narrative. A Cross-Cultural Analysis*, Evanston 1958, s. 81.

treści), stanowi on środek wyrazu tzw. mitologii *implicite* (wyrażanej też w obrzędach, sztuce figuratywnej i symbolicznej oraz w sposobie organizacji przestrzeni). W tym znaczeniu mitologia jest sposobem wyobrażania sobie świata, obecnym w kulturach tradycyjnych i wczesnohistorycznych (aż po późne średniowiecze). I po trzecie, w sensie uogólnionym „mit” można rozumieć jako uniwersalną formę świadomości. W tym ujęciu – którego przedstawicielem był francuski teoretyk literatury, filozof i semiotyk R. Barthes (zm. 1980) – myślenie mityczne nie tylko domino wało w kulturach prehistorycznych, lecz jest ono obecne w całej kulturze człowieka, również w myśleniu i w świadomości człowieka współczesnego: w sposobach kojarzenia opartych na symbolach i bazujących na zbiorowym przekonaniu o prawdziwości mitów, jak również w ludzkich zachowaniach, będących „kliszami” mitycznych wzorców¹¹. Pomijamy – jako zagadnienie zdecydowanie wychodzące poza zakres niniejszego opracowania – psychologiczną interpretację mitu, rozpatrującą go jako językową obiektywizację faktów psychicznych, proponowaną między innymi przez twórcę tzw. psychologii głębi C.G. Junga (zm. 1961)¹².

Wiele z przekazywanych mitów miało istotny związek ze sferą religijną ludzkiej egzystencji. Istniały wśród nich i takie, które określano mianem „opowiadań świętych” (*hieroi logoi*). Przekazywali je kapłani pewnych ośrodków kultu, w których odbywały się misteria. Miały one wyjaśnić sens dokonywanych obrzędów, zwłaszcza inicjacyjnych¹³.

Według M. Eliadego każdy mit (w sensie: „mit żywy”) opowiada pewną „historię świętą”, odnoszącą się do jakiegoś „wydarzenia pierwotnego”, które dokonało się w tzw. czasie pierwotnym, u początków historii świata i człowieka. Mit wskazuje, w jaki sposób – dzięki interwencji „bytów nadnaturalnych” – dana rzeczywistość zaistniała. I chodzi tutaj zarówno

¹¹ Zob. R. Tomicki, *Mit*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa – Poznań 1987, s. 244–248.

¹² G.S. Kirk (zm. 2003), wybitny znawca kultury i mitologii antycznej, wprost twierdził, że nie istnieje jakaś jedna, uniwersalna definicja mitu. Mity w różnych kulturach, w różnych częściach świata i w różnych społecznościach różnią się zasadniczo w swej morfologii i funkcjach społecznych. W definiowaniu mitu – uważał Kirk – najlepiej obrać za punkt wyjścia „tradycyjne opowiadanie”. Swoje spostrzeżenia i doświadczenia zawarł między innymi w pracy naukowej o istocie mitu: G.S. Kirk, *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley 1970; zob. F. Stolz, *Mit/Mitologia*, tłum. E. Perczak, w: *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*, red. H. Waldenfels, oprac. P. Pachciarek, Warszawa 1997, s. 263.

¹³ Por. B. Bravo, E. Wipszycka, *Historia starożytnych Greków*, t. 1: *Do końca wojen perskich*, Warszawa 1988, s. 309.

o cały kosmos, jak i o poszczególne jego elementy, w tym także o ludzkie zachowania. Mit stanowi zawsze opowiadanie o jakimś „stwarzaniu” i ukazuje, w jaki sposób dana rzecz zaczęła swoje istnienie. W owym „stwarzaniu” biorą udział „byty nadnaturalne”: bohaterami mitów są istoty nadnaturalne, które wkraczają w ludzki świat. Mit odsłania niejako ich zdolności „stwarzające” oraz „sakralność”, czy też „nadprzyrodzoność” ich dzieł, a także przekazuje potomnym opis sakralnych zachowań i „nadnaturalnych” mocy owych bytów. Mit uważany jest zawsze w danej społeczności za historię świętą, a zatem „historię prawdziwą”, ponieważ odnoszącą się do faktów rzeczywistych¹⁴.

Niektórzy uczeni podjęli się próby klasyfikacji mitów, wyróżniając wśród nich kilka zasadniczych grup. W polskiej literaturze przedmiotu takiej klasyfikacji dokonał między innymi W. Lengauer¹⁵. Podzielił on mity na: mity początku (czyli kosmogoniczne), mity o pochodzeniu bogów (teogoniczne), mity o czynach bogów (autor nazywa je teologicznymi) oraz mity heroiczne (dotyczące także ludzkiej historii i jej bohaterów). Wyodrębnione kategorie mitów – zauważa Lengauer – „niejako zachodzą na siebie”. Mit kosmogoniczny bowiem jest przecież także mitem teogonicznym i posiada cechy mitu teologicznego. Te zaś elementy można odnaleźć nawet i w mitach heroicznym, bo losy herosów łączą się z losami bogów. Jednocześnie mity mówią bardzo wiele o człowieku: jego sytuacji w świecie, jego kondycji, jego naturze i przeznaczeniu. Wszystkie mity przeznaczone są dla ludzi i nawet wtedy, gdy opowiadają o bogach czy o stworzeniu świata, im właśnie mają służyć, tłumacząc świat na ich użytek¹⁶.

¹⁴ Por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998, s. 11–12. Należy zauważyć, iż w świadomości danej społeczności czy danego plemienia istniało zawsze rozróżnienie pomiędzy „historiami prawdziwymi” (gdyż odnoszącymi się do rzeczywistości) i „historiami fałszywymi” (które tubylcy uważali za baśnie i legendy). O ile „historie fałszywe” można było opowiadać nieważne gdzie i kiedy, o tyle mity żywe deklamowane były jedynie w czasie świętym (przeważnie jesienią i zimą oraz tylko w nocy). Zwyczaj ten zachował się nawet u ludów, które już wyszły z archaicznego stadium kultury. Wielu świętych mitów, zazwyczaj tych dotyczących kosmogonii oraz inicjacji, nie opowiadano ani nie celebrowano (gdyż istotą mitów było nie tylko ich deklamowanie, lecz również celebrowanie) w obecności kobiet. Różnica pomiędzy „historiami prawdziwymi” i „historiami fałszywymi” polegała również i na tym, że te pierwsze odnoszą się do bogów i istot nadnaturalnych, zaś te drugie – do herosów i niezwykłych zwierząt. Jednakże obie kategorie łączy to, że nie odnoszą się do świata codziennego. Zob. tamże, s. 14–16.

¹⁵ Zob. W. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s. 18–19.

¹⁶ Tamże, s. 19. Dodajmy, iż język grecki zna i stosuje w starożytności termin *theologia* w naszym niemalże rozumieniu; brakuje w nim jednak terminu *anthropologia* w znaczeniu zbliżonym do współczesnego. Istniejący w grece klasycznej czasownik *anthropogein* oznacza „przedstawiać w postaci ludzkiej”.

2. Problematyka rytualizacji mitu w badaniach historyków, etnologów i fenomenologów religii

Wspomniana we wstępie J.E. Harrison głosiła pogląd, że ponieważ mity (stanowiące swoistą „teologię” starożytnych Greków) najściślej łączą się z obrzędem, dlatego i historii religii greckiej nie można badać bez uwzględniania w niej mitów. Wedle jej koncepcji mit to słowne przedstawienie odczuć oraz przekonań występujących w praktykach religijnych i „mówiony” odpowiednik obrzędu, a ten z kolei jest „udramatyzowaną postacią” i szczególnym wykonaniem opowieści mitycznej. W życiu religijnym wyodrębnić można praktyki (czyli „rzeczy robione”; gr. *dromena*) oraz opowiadane treści wierzeń („rzeczy mówione”; gr. *legomena*, tzn. krótkie formuły liturgiczne i inwokacje, których w przypadku misteriów starożytnych treści nie znamy, ale wiemy o ich znaczeniu). Te „rzeczy mówione” to właśnie „werbalizowane” mity. Jeśli nie znamy nawet w każdym poszczególnym przypadku mitu wiążącego się z określonym obrzędem, to jest to tylko kwestią luki w naszej dokumentacji źródłowej. Mit taki musiał istnieć i można go na podstawie obrzędu zrekonstruować. I odwrotnie, możemy nie znać obrzędu wiążącego się ze znanym nam mitem, ale musiał takowy istnieć i na podstawie mitu można próbować go zrekonstruować¹⁷.

Z tez postawionych przez Harrison, bez rozstrzygania – co na obecnym etapie badań etnologicznych i religioznawczych chyba nie jest do końca możliwe – czy mit (*legomenon*) powstał i funkcjonował równolegle z obrzędem (*dromenon*), jasno wynika, iż mit to opowieść święta zwykle towarzysząca obrzędom religijnym. Ów związek *dromena* z *legomena* najłatwiej zauważyć w przypadku mitów i odpowiadających im obrzędów inicjacyjnych¹⁸.

Zbieżne stanowisko prezentował również M. Eliade, według którego dla człowieka wspólnot archaicznych to, co wydarzyło się *ab origine*, mogło być powtarzane „mocą obrzędów”, w których miały miejsce wspomina-

¹⁷ Por. J. Harrison, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1912, s. 327–331.

¹⁸ Por. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, s. 25–26, 30. Podobnie sądził B. Malinowski. „Istnieje silna więź – podkreślał – między słowem, mitem i świętą przypowieścią plemienną, z jednej strony, a aktami rytualnymi, uczynkami moralnymi, organizacją społeczną i nawet działaniami praktycznymi członków plemienia, z drugiej” – B. Malinowski, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, w: tenże, *Mit, magia, religia*, tłum. B. Leś, D. Praszalowicz, Warszawa 1990 s. 298 (Dziela, t. 7).

nie i aktualizacja czynów „dokonanych” niegdyś przez bogów, herosów i przodków. Dzięki mitom dowiadujemy się nie tylko tego, w jaki sposób rzeczy zaczęły istnieć, ale dzięki nim i związanym z nimi rytom poznajemy również, gdzie można owe rzeczy odnaleźć i jak sprawić, aby pojawiły się ponownie, gdy zagina. Innymi słowy, mity uczą, jak powtarzać „twórcze gesty” istot nadnaturalnych¹⁹.

Związki mitu i kultu badał niemiecki filolog klasyczny W.F. Otto (zm. 1958)²⁰. Odegrał on szczególną rolę w „poważnym traktowaniu bogów greckich” i „przywracaniu im absolutnej rzeczywistości” (w znaczeniu przez nas nakreślonym). W. Juszcak wyraża się o nim jako o „autorze prac, rozwijających w dwudziestych i trzydziestych latach [XX wieku] «wizjonerską» interpretację religii Homera”²¹. Otto traktował mit jako „synonim objawienia w swej pierwotnej postaci i sensie najmocniejszym”. W tym sensie mówił o „pra-micie” (*Ur-mythos*)²². Sam uznawał i domagał się uznania absolutnej obiektywności tego, co inni traktowali z „naukową ostrożnością” jako zmyślenie i projekcję ludzkich fantazji; traktowali z ostrożnością i sceptycyzmem właściwymi dla pozytywistycznego ostrzegania rzeczywistości²³.

Wielka i święta przeszłość prezentowana przez mity nie jest jedynie rzeczywistością minioną. Stanowiła ona – i wciąż stanowi – żywe źródło

¹⁹ Zob. Eliade, *Aspekty mitu*, s. 19.

²⁰ Jednym z najważniejszych jego dzieł w tym zakresie jest: *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, t. 1–2, Hamburg 1959 (polski przekład fragmentów książki: *Teofania. Duch religii starogreckiej*, tłum. J. Prokopiuk, cz. 1–2, www.gnosis.art.pl).

²¹ Zob. W. Juszcak, *Pani na żurawiach*, t. 1: *Realność bogów*, Kraków 2002, s. 11.

²² Zob. tamże, s. 17–18.

²³ Zob. tamże, s. 67. „Dzięki intensywnym badaniom uczeni doszli do przekonania, że w ogóle nie ma i nigdy nie było kultu bez mitu” – pisał Otto. „Nie tylko nie ma żadnego prawdziwego kultu bez mitu, lecz także nie ma prawdziwego mitu bez kultu [...]. W mitycznym świadectwie, jakie bóstwo składa o sobie, możemy wyróżnić trzy stopnie [...]. Po pierwsze: właściwą tylko ludziom postawę wyprostowaną, a więc zwróconą ku niebu. Jest ona pierwszym świadkiem mitu o niebie, słońcu i gwiazdach, który występuje tu nie posługując się słowem, lecz w dążeniu ciała wzwyż [...]. Po drugie: pojawienie się mitu jako postaci w ruchu i w działaniu człowieka. Uroczysty krok, rytm i harmonia tańców stanowią świadectwa mitycznej prawdy, która pragnie się objawić [...]. Mit o jakimś procesie zbawczym, kiedy jawi się w uroczystych obchodach jako czynność, jest w mniejszym stopniu narażony na nieporozumienie, niż wtedy, kiedy wyłożony został w formie wypowiedzi. W tym drugim wypadku bowiem – wyjaśnia Otto – może się wydawać, jakoby była mowa tylko o czymś minionym, co się kiedyś wydarzyło. Nic nie może bardziej fałszować mitu, niż taka interpretacja. Mity wyrażające się w czynnościach kultowych są samym boskim procesem regularnie powracającym”. W trzecim znaczeniu Otto prezentuje mit jako słowo (zgodnie z pierwotnym znaczeniem), w którym „boskość chce się objawić”. – Otto, *Teofania*, cz. 1, s. 2–3.

egzystencji i jest obecna w każdym momencie „tu i teraz”. Święta przeszłość, „czas bogów” to „przesłonięty dla ludzi wizerunek wieczności”; „przesłonięty”, gdyż zbyt rozległy i porażający dla ich oglądu. Według Otta „naśladowaniem” wieczności jest czas. W tym kontekście o przeszłości nie można mówić w czasie przeszłym. Oddaje to doskonale greckie *perfectum*: przeszłość „dzieje się” w terażniejszości i jest „projektowana” w przyszłość. U wszystkich ludów pierwotnych, w każdej autentycznej religijnej kulturze, zmarli przodkowie (właśnie jako zmarli) – należąc do rzeczywistości najwznioślejszej, do sfery, z której bierze początek wszelkie uroczyste działanie i w której życie otwiera swoją pierwotną głębię – „stają w rzeczywistości prawdziwego objawiania się wiecznego «teraz»”²⁴.

W.F. Otto w swych badaniach doszedł do przekonania, iż w religiach misterycznych „przeszłość obrzędów tak przepelniona jest obecnością bóstwa, że nie odzwierciedlają one żadnych postaw i działań ludzkich, lecz istotę i czyny samych bogów. Kult, jako tworzenie, jest naśladowaniem boskich działań”²⁵. Otto uważał, iż we wszystkich religiach każdy ważniejszy moment ludzkiego życia i każde ważniejsze ludzkie działanie są objawieniem i odsłonięciem działania boskiego; podobnie wszelkie akty kultu są „odzwierciedlaniem i powtarzaniem na swój sposób” wydarzeń mitycznych. Mit w znaczeniu szerokim żyje naprawdę w kulcie, w rytuale, w obrzędzie, dopóki te ostatnie „zachowują swoją pierwotną postać” i nie stają się materialną twórczością ludzką. Innymi słowy, kult zachowuje pierwotne życie mitu. W kulcie „mitycznie żyje” bóstwo; żyje mit bóstwa w formie obrzędowej. „Kiedy pierwotne «czyny» kultu – komentuje myśl Otta W. Juszcza – przemieniają się w skanonizowane, rygorystycznie powtarzalne formuły obrzędowe, rośnie w swojej formularnej «definitowności», jasności i jednoznaczności mowa mitu”²⁶.

3. Starożytne religie misteryczne basenu Morza Śródziemnego

Kulty misteryczne rozwijały się głównie w basenie Morza Śródziemnego, zwłaszcza w Grecji i w Rzymie, choć wywodziły się prawdopodobnie

²⁴ Por. Juszcza, *Pani na żurawiach*, s. 100–101.

²⁵ Tamże, s. 149.

²⁶ Tamże, s. 151. Szczególną formą „dramatyzacji” czynów dokonanych w praczasie przez bóstwa były – w kultach starożytnych – procesje; zob. A.N. Terrin, *La processione come archetipo antropologico. Riflessioni fenomenologiche e storico-religiose*, „Rivista Liturgica”, 79(1992), nr 4, s. 448–449; J. Miazek, *Procesje. Historia – teologia – duszpasterstwo*, CTh, 64(1994), fasc. 1, s. 98.

z Azji Mniejszej i z hellenistycznego Egiptu. Do najbardziej znanych należały kultury greckie: eleuzyńskie, dionizyjskie, orfickie, kabirskie z Lemnos i z Samotraki (pochodzenia trackiego). Z terenów Azji Mniejszej znamy kultury ku czci: Attisa, Kybele, Adonisa i Sabazjosa. W zhellenizowanym Egipcie czczono: Izydę, Ozyrysa i Serapisa. Szczególną formą misteriów były te ku czci Mitry (Mithry), w których mieszały się ze sobą elementy perskie z hellenistycznymi.

W starożytnej Grecji *therapeia ton theon* – „troska o bogów”, czyli cześć i szacunek im oddawane, i wszelkie przejawy kultu religijnego były w zasadzie jedynym sposobem osiągnięcia kontaktu z bóstwem. Owa *therapeia* i związane z nią praktyki kultyczne – jako powinność ludzi w stosunku do bogów – rozumiane były jako utrzymywanie stałej łączności ze światem bogów, ale także stanowiły gwarancję przychylności bóstw i podtrzymywania przez nie kosmosu w istnieniu i w harmonii. *Therapeia peri tous theous*, czy też *threskeia* (jako szeroko rozumiany kult): troska o świątynie i o ołtarze, o składanie ofiar i o przestrzeganie przepisów religijnych, o staranność obrzędów i o spełnianie wszelkich praktyk – w antycznych wspólnotach greckich przynależała do oficjalnych zadań publicznych i była domeną państwa, które organizowało życie religijne obywateli. Państwowy charakter religii w starożytnej Grecji był uwydatniony między innymi poprzez brak odrębnej kasty kapłańskiej. Nie było tam „zawodowych” kapłanów, którzy poświęcaliby całe swoje życie kultowi i z tego tytułu byłiby również utrzymywani przez społeczeństwo. Kapłani byli obywatelami, którzy na co dzień, z reguły, wykonywali jakąś pracę zawodową. Natomiast świątynią danego bóstwa zajmowali się niejako dodatkowo, sprawując kult, gdy zachodziła taka potrzeba; inaczej, niż w innych ościennych społeczeństwach²⁷.

Interesujący w naszej problematyce jest fakt, że już w V wieku przed naszą erą chrześcijańską greckie misteria eleuzyńskie powiązano z koncepcją nieśmiertelności duszy. Obrzędy poświęcone Demeter oraz jej córce Korze (jak i zresztą formy kultu dionizyjskiego) obiecywały szczęście pozagrobowe. Miały „zapewnić” ludziom jakąś formę egzystencji po śmierci. Uczestniczący w misteriach byli przeświadczeni, że obrzędy „odślaniające” tajemnicę życia i śmierci pozwalały tę śmierć pokonać i osiągnąć życie wieczne. Udział w misteriach dawał gwarancję życia

²⁷ Por. Lengauer, *Religijność starożytnych Greków*, s. 31–43; B. Kupis, *Historia religii w starożytnej Grecji*, Warszawa 1989, s. 190.

bez lęku przed śmiercią i ufności w obliczu śmierci. Podobnie jak ziarno rzucone w ziemię daje początek nowemu życiu, tak Kora porwana przez Hadesa (Plutona) corocznie powracała na ziemię²⁸.

I druga, bardzo ciekawa obserwacja. Otóż, K. Kerényi (zm. 1973), wybitny węgierski filolog klasyczny i religioznawca, jeden z największych badaczy mitologii, w odniesieniu do sposobu uczestnictwa w misteriach w Eleusis, pisał o *visio beatifica*, jasno wszak zaznaczając, iż czynił to wyłącznie z punktu widzenia religioznawcy, i tym samym w żadnym przypadku nie utożsamiał jej z chrześcijańskim doświadczeniem mistycznym. Wywoływanie owej „wizji uszczęśliwiającej” było powtarzane co roku przez ponad tysiąc lat²⁹.

Gdy chodzi o starożytny Rzym, sprawujący władzę zwykle potrafili – wcześniej czy później – rozpoznać religijną dynamikę kultów misterycznych, a lękając się jej skutków, niejednokrotnie kultury te tłumili³⁰. W długiej historii *Imperium Romanum* zdarzały się jednak i sytuacje akceptowania, a nawet przynależenia do religii misterycznych oraz ich propagowania przez panujących, jak choćby w przypadku misterii ku czci perskiego (irańskiego) bóstwa Mitry, z którym – jako pierwsi spośród Rzymian – najprawdopodobniej zetknęli się żołnierze Pompejusza

²⁸ Zob. *Mała encyklopedia kultury antycznej A-Z*, red. Z. Piszczek, Warszawa 1990, s. 222.

²⁹ Zob. K. Kerényi, *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. I. Kania, Kraków 2004, s. 133–143, 156–158.

³⁰ O fali takich represji, mających miejsce prawdopodobnie w II wieku przed Chrystusem, świadczyć może – utrwalona na tablicy z brązu w Tirolio (Kalabria) – uchwała senatu, według której „nie może się odbyć żadne święto misteryjne, jeśli bierze w nim udział więcej niż pięć osób – dwóch mężczyzn i trzy kobiety”. W konsekwencji oznaczało to, że zabroniono konstituować się w większe grupy, tzw. *collegia* (misteria), oraz że przynależność do stowarzyszeń kultycznych została zakazana. Według prawa rzymskiego bowiem, zgromadzenie dozwolone prawnie (*collegium licitum*) musiało spełniać trzy warunki, a mianowicie posiadać: *res communes* i *arca communis* (wspólny majątek i wspólną kasę), *actor sive syndicus* (zarząd stowarzyszenia), trzech mężczyzn jako minimalną liczbę członków (*tres faciunt collegium*). Zakazy władz jednak łamano, o czym możemy się przekonać oglądając zachowane obrazy na ścianach Willi Misterii pod Pompejami, przedstawiające sceny odnoszące się do kultu Dionizosa, czy też czytając hymniczny opis misterii dionizyjskich autorstwa Horacego (zm. 8 przed Chr.). Znany jest przypadek krwawego stłumienia czcicieli greckiego Dionizosa (przez łacinników zwanego Bakchusem) i tzw. bakchanalii w misteriach odbywających się w Rzymie w lesie Stimula u stóp Awentynu przez konsula Postumiusza i senat w roku 186 przed Chrystusem (*nota bene* – między innymi – z powodu ich obsceniczności, choć przyczyny ostrych represji podjętych przez władze rzymskie przeciw bakchanaliom wciąż są obiektem kontrowersji wśród uczonych). – Zob. H.P. Hasenfratz, *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo. Ludzie, moce, bogowie w Cesarstwie Rzymskim*, tłum. U. Popławska, Kraków 2006, s. 42–44; M. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1990, s. 71–75.

(zm. 48 przed Chr.) walczący z piratami w Cylicji. W roku 274 po Chrystusie – za cesarza Aureliana (zm. 275) – dzień urodzin Mitry (25 grudnia) jako *Natale Solis Invicti* podniesiono nawet do rangi święta państwowego. Mitra stał się bogiem całego Cesarstwa i jego stróżem. W takich i im podobnych przypadkach głównie jednak chodziło o podporządkowanie panującemu władcy treści i struktur danej religii, by wspierała ona kult cesarza i jedność Imperium³¹.

Celem religii misterycznych była służba spełniana wobec bogów w ich obecności. Cel ten, wyjaśnia W. Juszczyk, był „najgłębszym przeżyciem duchowym w akcie ofiary założonym i dokonującym się”³². Kultowi oddawanemu bóstwom towarzyszyło przeświadczenie, że każdy gest składający się na dany obrzęd i całość „procesu” kultycznego spowodowane są przez „coś”, co przekracza granice wyznaczone i dostępne zwykłym ludzkim czynom. Owo przekraczanie, wskazując na wyższość bóstwa, jednocześnie ukazuje ograniczoność kondycji człowieka³³.

H.P. Hasenfratz, niemiecki teolog i historyk religii, udział w misteriach nazywa „rytualnym uczestnictwem w istocie bóstwa i jego losie”³⁴. Rzeczywiście, przeżywanie i celebrowanie mitów, dokonywane poprzez obrzędy pod osłoną znaków, w świadomości uczestników obrzędów powodowało „wyjście” z chronologii czasu oraz z *profanum* teraźniejszości, i „wejście” w czas zgoła odmienny, „czas święty”, czas pierwotny, ale zarazem możliwy do przywrócenia. Nie chodzi tutaj tylko o zwykle przypominanie wydarzeń mitologicznych, ale o ich powtarzanie, z „obecnością” bohaterów mitologii łącznie. Stają się oni na powrót obecni; uczestnicy obrzędów zaś stają się im „współcześni”. Oznacza to również, że ci ostatni nie żyją już w czasie, w którym zdarzenia są poukładane chronologicznie, lecz w „czasie zaczątkowym”, w którym celebrowane zdarzenia miały miejsce po raz pierwszy. W tym sensie mówi się o „wielkim czasie” mitu, czyli czasie niezwykłym i świętym; czasie, w którym coś nowego, wielkiego i znaczącego, objawiło się w pełni. Pragnieniem uczestników misterii

³¹ Zob. Hasenfratz, *Religie świata starożytnego*, s. 116–117, 145–146; M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 2008, s. 298–300, 334–336; M. Jaczynowska uważa, iż mitraizm – choć wspierany przez cesarzy – paradoksalnie nigdy nie został jednak oficjalnie uznany przez państwo; zob. Jaczynowska, *Religie świata rzymskiego*, s. 210–221.

³² Juszczyk, *Pani na żurawiach*, s. 153.

³³ Por. tamże, s. 153–154.

³⁴ Hasenfratz, *Religie świata starożytnego*, s. 114.

jest powtarzanie, przywracanie i przeżywanie tego czasu tak często, jak to tylko możliwe, aby spotkać istoty nadnaturalne i współuczestniczyć – jak to określił Eliade – w „spektaklu boskiej kreacji”³⁵. Obrzędy religijne są – według Eliadego – „świętami wspomnienia”, odzyskaniem i anamnezą przeszłości³⁶. Natomiast zapomnienie tego, co wydarzyło się *in illo tempore*, to główna przeszkoda na drodze do poznania i zbawienia³⁷.

Najważniejsze wydarzenia mityczne były w religiach misterycznych „reaktualizowane”. Powtarzano w ten sposób kosmogonię, „wzorcowe gesty” bogów i „założycielskie akty cywilizacyjne”. W celebracji mitów zawsze można dostrzec tęsknotę za początkami; w przypadkach niektórych rytualizacji można mówić o przejawach tęsknoty za pierwotnym, utraconym rajem. Prawdziwą „tęsknotę za rajem” spotykamy u „mystyków” społeczeństw pierwotnych, którzy pragną „przywrócić” rajski stan mitycznego przodka sprzed „upadku”: stan wolności i szczęśliwości³⁸.

Przypominanie i odtwarzanie wydarzeń z czasów archaicznych pomagały człowiekowi wyróżnić i zapamiętać to, co prawdziwe i realne. Cykliczne powtarzanie „gestów paradygmatacznych” powodowało odsłonięcie – w świecie powszechnego przemijania – rzeczy trwałych i stałych. Dzięki ponawianiu tego, co się dokonało *ab origine*, człowiek zyskiwał pewność, że istnieje coś w sposób absolutny. Owo „coś” przynależało do sfery *sacrum*, która – pomimo znajdowania się ponad światem ludzkim – jest ludzkiemu doświadczeniu religijnemu dostępna dzięki sprawowanym rytom.

* * *

W przypadku chrześcijaństwa, już z samego faktu, że jest ono religią, wynika, iż w jego obrębie nie można nie posługiwać się kategoriami „mitycznego” myślenia i elementami „mitycznego” zachowania (w jak najbardziej pozytywnym tego słowa znaczeniu). Stąd i sam czas liturgiczny zawsze rozumiano w chrześcijaństwie jako okresowe odzyskiwanie *illud tempus* „początków”, czyli „owego czasu” wcielenia, męki, śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia Zbawiciela.

³⁵ Por. Eliade, *Aspekty mitu*, s. 23–24.

³⁶ Zob. tamże, s. 91–94, 108–109.

³⁷ Zob. tamże, s. 113–114.

³⁸ Zob. tamże, s. 41, 73–89. Analogiczną sytuację (z tą zasadniczą różnicą, że owa tęsknota to uzasadniona tęsknota za rajem rzeczywistym) spotykamy w najpóźniejszej i najbardziej wypracowanej mityce: mityce i duchowości chrześcijańskiej.

Przeżywanie i celebrowanie mitów w religiach misterycznych, dokonywane poprzez obrzędy pod osłoną znaków, w świadomości uczestników obrzędów powodowało „wyjście” z chronologii czasu oraz z *profanum* teraźniejszości i „wejście” w czas zgoła odmienny, w „czas święty”, czas pierwotny, ale zarazem możliwy do przywrócenia. I nie chodziło tutaj tylko o zwykłe przypominanie wydarzeń mitologicznych, ale o ich powtarzanie, z „obecnością” bohaterów mitologii włącznie. Stawali się oni na powrót „obecni”, a uczestnicy obrzędów stawali się im „współcześni”. Oznaczało to również, że ci ostatni nie żyli już w czasie, w którym zdarzenia były poukładane chronologicznie, lecz *in illo tempore*, kiedy to celebrowane zdarzenia dokonywały się po raz pierwszy. Pragnieniem uczestników misteriów było powtarzanie, przywracanie i przeżywanie tego czasu tak często, jak to tylko możliwe, aby spotkać istoty nadnaturalne i współuczestniczyć w boskich wydarzeniach, które dokonywały się *ab origine*.

W trakcie obrzędów wzbudzano stany ekstatyczne, spożywano rytualne potrawy, recytowano święte teksty i przedstawiano losy bóstwa. Wszystkim słowom i gestom towarzyszyło przekonanie o „realnej obecności” bóstw i sprawowaniu kultu „na ich pamiątkę”. Powtarzanie mitów odrywało człowieka od „czasu świeckiego” i w jakiś „magiczny” sposób łączyło go z „czasem wielkim i świętym”.

Misteria obiecywały szczęście pozagrobowe. Miały „zapewnić” ludziom jakąś formę egzystencji po śmierci. Uczestniczący w misteriach byli przeświadczeni, że obrzędy „odsłaniające” tajemnicę życia i śmierci pozwalały tę śmierć pokonać i osiągnąć życie wieczne.

Misteria antyczne – jak pisał O. Casel, genialny twórca *Mysterientheologie* – były „cieniem, choćby nawet zafałszowanym, przyszłego prawdziwego Misterium”³⁹. Antyczne misteria pogańskie – stosując analogię formalną – można uznać za „zapowiedź” i „przygotowanie” celebracji Misterium Paschalnego Chrystusa. „Osłonięte i chronione nakazem milczenia”, nie tylko „użyły przyszłemu chrześcijaństwu swego języka i swoich form”, lecz „były również tęsknotą, cieniem tego, co przyszłe; jednakże ciałem, które ten cień rzucało było Ciało Chrystusa, które również zarysowało się w typach Starego Testamentu”⁴⁰.

Doświadczenie tego, co bogowie, herosi i przodkowie przeżyli *in illo tempore*, powodowało sakralizację ludzkiej egzystencji. Transcendentny

³⁹ Casel, *Chrześcijańskie misterium kultu*, s. 160–161.

⁴⁰ Por. tamże, s. 110–112, 152.

świat bogów, herosów i mitycznych antenatów był osiągalny, ponieważ człowiek należący do społeczności archaicznych nie uznawał nieodwracalności czasu⁴¹. Przeświadczenie starożytnych, iż wydarzenie przeszłe może trwać nadal, wynikało – między innymi – z ich koncepcji czasu cyklicznego, zakładającej powtarzalność zdarzeń jako naturę rzeczy.

Dzisiaj, w epoce nowożytnej, głównie pod wpływem judaizmu i chrześcijaństwa, powszechnie przyjmuje się koncepcję czasu historycznego czy też liniowego, w którym zdarzenia są jednorazowe i w sensie historycznym niepowtarzalne. Nie oznacza to bynajmniej – co zwłaszcza w chrześcijaństwie jest oczywiste – niemożności ich powtarzania na innej płaszczyźnie i w innym realnym wymiarze: wymiarze misteryjnym i sakramentalnym⁴². I właśnie taką realną czasoprzestrzenią skutecznej i obiektywnej obecności przeszłych (ale i przyszłych) wydarzeń zbawczych jest liturgia Kościoła⁴³.

STRESZCZENIE

W opracowaniu przedstawiono związek mitu z obrzędowością; związek zachodzący w każdej, znanej nam kulturze: tak w literackiej kulturze piśmiennych społeczeństw greckich i rzymskich, jak i w wyłącznie ustnej tradycji niepiśmiennych społeczeństw pierwotnych.

Ten ścisły związek ma miejsce również w chrześcijaństwie, przy czym porównywanie chrześcijaństwa do innych religii może się tutaj dokonywać jedynie w aspekcie analogii formalnych, z odrzuceniem jakiegokolwiek formy synkretyzmu czy panteizmu, i z pełną świadomością wszelkich różnic ontycznych i historiozbawczych zachodzących pomiędzy chrześcijaństwem i innymi religiami oraz wierzeniami.

Stosując na poziomie formalnym (i wyłącznie formalnym) analogię do obrzędowości misteryjnych i pamiętając o fundamentalnej różnicy, istotowej i mery-

⁴¹ Zob. Eliade, *Aspekty mitu*, s. 139–140.

⁴² Zob. Szyjewski, *Einologia religii*, s. 87–88.

⁴³ Zob. D. Brzeziński, *Liturgia chrześcijańska jako celebrowanie wiary. Refleksja na marginesie Listu apostołowskiego Benedykta XVI „Porta Fidei” ogłaszającego Rok Wiary*, AtK, 160(2013), z. 3(625), s. 438–451; tenże, *Liturgia chrześcijańska celebrowaniem Misterium Chrystusa „in sacramento” w świetle źródeł liturgiczno-patrystycznych*, w: „*Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transiuit*”. *Sakramenty w Misterium Kościoła. Księga dedykowana Księdzu Profesorowi Czesławowi Krakowiakowi z okazji siedemdziesiątych urodzin*, red. B. Migut, Z. Głowacki, W. Pałęcki, Lublin 2014, s. 59–68; tenże, *Liturgia skarbem Kościoła. Historiozbawczy wymiar liturgii chrześcijańskiej*, w: *O bogactwach Kościoła*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Kraków 2014, s. 13–25 (*Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis*, t. 6); tenże, *Wokół teologicznego sensu liturgii: przelamywanie stereotypów*, „*Teologiczne Studia Siedleckie*”, 12(2015), s. 267–280; tenże, *Liturgiczny „kairos” czasem eschatycznej nadziei i jej wypełnienia*, w: „*Chlubimy się nadzieją chwały Bożej*” (Rz 5, 2), red. K. Filipowicz, Warszawa 2016, s. 117–129.

torycznej, między monoteizmem (w szczególności chrześcijaństwem) i wszelkimi innymi religiami i wierzeniami, stwierdzamy, że liturgia chrześcijańska to także akcja rytualna, wchodzenie w Tajemnicę i uczestnictwo w Tajemnicy Chrystusa (mówiąc *per analogiam*, uczestnictwo w Micie Chrystusa, w jak najbardziej pozytywnym znaczeniu terminu „mit”) i urzeczywistnianie tej Tajemnicy poprzez celebrację.

W tym kontekście i sensie starożytne religie misteryczne stają się niejako „kluczem” dla zrozumienia istoty liturgii chrześcijańskiej w każdym pokoleniu wyznawców Chrystusa.

Słowa kluczowe: mit, obrzęd, rytualizacja, religie misteryczne, liturgia.

SUMMARY

The article presents the relationship between myth and ritual; the relation which appears in virtually every culture known to us, such as the culture of literate Greek and Roman societies and in the oral tradition of illiterate primitive communities.

This close relationship also takes place in Christianity, where the comparison of Christianity to other religions can be made only taking into consideration formal analogies and rejecting any form of syncretism or pantheism, with full awareness of all ontic and historico-salvific differences between Christianity and other religions and beliefs.

Using the exclusively formal analogy to the mysterious rituals and bearing in mind the fundamental difference, (in terms of essence and substance), between monotheism (Christianity in particular) and all other religions and beliefs, we can conclude that Christian liturgy is also a ritual action, entering the Mystery and participation in the Mystery of Christ (*per analogiam*, the participation in the Myth of Christ, in the most positive sense of the word) and the actualization of this Mystery through celebration.

In this context, ancient mystery religions become a “key” to understand the essence of the Christian liturgy in every generation of Christ’s followers.

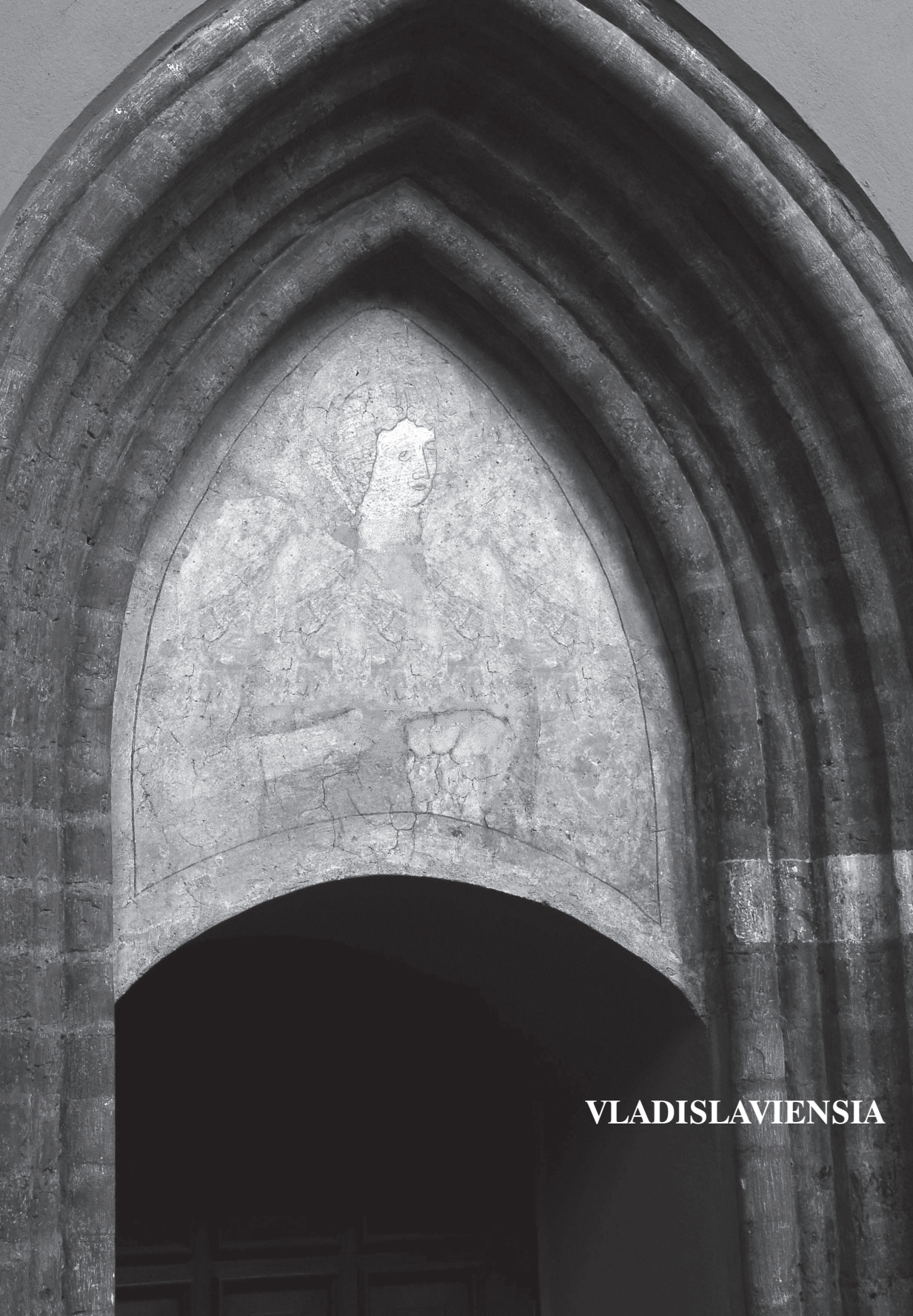
Key words: myth, rite, ritualization, mystery religions, liturgy.

BIBLIOGRAFIA

- Betori G., *Mito*, w: *Nuovo dizionario di teologia biblica*, red. P. Rossano, G.F. Ravasi, A. Girlanda, Cinisello Balsamo 1988, s. 993–1012.
- Bolle K.W., Ricoeur P., *Mito*, w: *Enciclopedia delle religioni*, red. M. Eliade [i in.], Milano 1993, s. 359–381.
- Bravo B., Wipszycka E., *Historia starożytnych Greków*, t. 1: *Do końca wojen perskich*, Warszawa 1988.
- Brzeziński D., „*Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki*”. *Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego*, wyd. 2 popr. i uzupeł., Toruń 2015.

- Brzeziński D., *Liturgia chrześcijańska celebracją Misterium Chrystusa „in sacramento” w świetle źródeł liturgiczno-patrystycznych*, w: „*Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit*”. *Sakramenty w Misterium Kościoła. Księga dedykowana Księdzu Profesorowi Czesławowi Krakowiakowi z okazji siedemdziesiątych urodzin*, red. B. Migut, Z. Głowacki, W. Pałęcki, Lublin 2014, s. 59–68.
- Brzeziński D., *Liturgia chrześcijańska jako celebracja wiary. Refleksja na marginesie Listu apostołskiego Benedykta XVI „Porta fidei” ogłaszającego Rok Wiary*, *AtK*, 160(2013), z. 3(625), s. 438–451.
- Brzeziński D., *Liturgia skarbem Kościoła. Historiozbawczy wymiar liturgii chrześcijańskiej*, w: *O bogactwach Kościoła*, red. M. Chojnacki, J. Morawa, A.A. Napiórkowski, Kraków 2014, s. 13–25 (*Cracoviensis Cogitatio Ecclesialis*, t. 6).
- Brzeziński D., *Liturgiczny kairos czasem eschatycznej nadziei i jej wypełnienia*, w: „*Chlubimy się nadzieją chwaly Bożej*” (*Rz* 5, 2), red. K. Filipowicz, Warszawa 2016, s. 117–129.
- Brzeziński D., *The Notion of Myth in History, Ethnology and Phenomenology of Religion*, *TiCz*, 32(2015), nr 4, s. 13–26.
- Brzeziński D., *Wokół teologicznego sensu liturgii: przełamywanie stereotypów*, „*Teologiczne Studia Siedleckie*”, 12(2015), s. 267–280.
- Bulanda E., *Geneza i znaczenie mitu w historii literatury*, *RBL*, 12(1959), nr 4, s. 373–396; nr 5, s. 443–472.
- Casel O., *Chrześcijańskie misterium kultu*, tłum. M. Wolicki, Kraków 2000 (*Vetera et nova. Biblioteka przekładów klasyków liturgiki Instytutu Liturgicznego w Krakowie*, red. S. Koperek, t. 5).
- Casel O., *Misterium przychodzącego Boga*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2018 (*Modlitwa Kościoła*, t. 23).
- Casel O., *Misterium świąt chrześcijańskich*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 2007 (*Modlitwa Kościoła*, t. 9).
- Casel O., *Pamiętka Pana w liturgii pierwotnego Kościoła. Główne idee kanonu mszalnego*, tłum. A. Ziernicki, D. Świdorski, Kraków 2000 (*Modlitwa Kościoła*, t. 1).
- Eliade M., *Aspekty mitu*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 2: *Od Gautamy Buddy do początków chrześcijaństwa*, tłum. S. Tokarski, Warszawa 2008.
- Grelot P., *La Bible parole de Dieu*, Paris 1965.
- Harrison J., *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1912.
- Hasenfratz H.P., *Religie świata starożytnego a chrześcijaństwo. Ludzie, moce, bogowie w Cesarstwie Rzymskim*, tłum. U. Popławska, Kraków 2006.
- Herskovits M.J., *Dahomean Narrative. A Cross-Cultural Analysis*, Evanston 1958.
- Jaczynowska M., *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1990.
- Jelonek T., *Historia – mit – teologia*, „*Polonia Sacra*”, 19(1997), nr 1, s. 79–93.
- Juszczak W., *Pani na żurawiach*, t. 1: *Realność bogów*, Kraków 2002.

- Kerényi K., *Eleusis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. I. Kania, Kraków 2004.
- Kirk G.S., *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley 1970.
- Kudasiewicz J., *Biblia. Historia. Nauka. Rozważania i dyskusje biblijne*, Kraków 1986.
- Kupis B., *Historia religii w starożytnej Grecji*, Warszawa 1989.
- Lengauer W., *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994.
- Malinowski B., *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, w: B. Malinowski, *Mit, magia, religia*, tłum. B. Leś, D. Prasałowicz, Warszawa 1990, s. 296–351 (*Dzieła*, t. 7).
- Mała encyklopedia kultury antycznej A-Z*, red. Z. Piszczek, Warszawa 1990.
- Marlé R., *Mythe*, w: *Dictionnaire de la Bible. Supplement*, red. L. Pirot [i in.], t. 6, Paris 1960, s. 225–268.
- Miażek J., *Procesje. Historia – teologia – duszpasterstwo*, CTh, 64(1994), fasc. 1, s. 97–106.
- Mondin B., *Mito e religioni. Introduzione alla mitologia religiosa e alle nuove religioni*, Milano 1997.
- Otto W.F., *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, t. 1–2, Hamburg 1959 (polski przekład fragmentów książki: *Teofania. Duch religii starogreckiej*, tłum. J. Prokopiuk, cz. 1–2, www.gnosis.art.pl).
- Stolz F., *Mit/Mitologia*, tłum. E. Perczak, w: *Leksykon religii. Zjawiska – dzieje – idee*, red. H. Waldenfels, oprac. P. Pachciarek, Warszawa 1997, s. 263–266.
- Synowiec J.S., *Gatunki literackie w Starym Testamencie*, Kraków 2003.
- Szyjewski A., *Etnologia religii*, Kraków 2008.
- Terrin A.N., *La processione come archetipo antropologico. Riflessioni fenomenologiche e storico-religiose*, „Rivista Liturgica”, 79(1992), nr 4, s. 443–456.
- Tomicki R., *Mit*, w: *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa – Poznań 1987, s. 244–248.
- Vidal J., *Mito*, w: *Grande dizionario delle religioni*, red. P. Poupard, t. 2, Assisi – Casale Monferrato 1988, s. 1380–1386.



VLADISLAVIENSIA



NATALIA LUCYNA MUSIDŁAK ZSNM

SŁUGA BOŻY BP WOJCIECH OWCZAREK – WCZORAJ I DZIŚ W 100. rocznicę święceń biskupich

O biskupie Wojciechu Owczarku (1875–1938), sufraganie diecezji wrocławskiej, założycielu Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi, obecnie słudze Bożym, powiedziano i napisano już wiele. Wydaje się, że zwłaszcza w diecezji wrocławskiej znany jest dobrze, a nawet można powiedzieć, że znalazł wielu naśladowców i czcicieli. Setna rocznica sakry biskupiej Wojciecha Owczarka, wyświęconego w przededniu ogłoszenia niepodległości Polski¹, pozwala raz jeszcze postawić pytanie: kim był ów sługa Boży i dlaczego jego życie, duchowość i przesłanie są aktualne w naszych czasach?

Świętowana przez Polaków 100. rocznica odzyskania niepodległości przypomina, że poświęcenie i zaangażowanie niezłomnych duchownych podczas niewoli Ojczyzny było niepokonanym bastionem wolności i tożsamości naszego kraju. „[...] kto z nas lepszym jest kapłanem, tym też lepszym okazuje się patriotą”² – tak właśnie podczas mowy pogrzebowej mógł powiedzieć o biskupie Wojciechu ks. Franciszek Korszyński. Znamienne jest również wspomnienie pośmiertne o bp. Owczarku, przywołanego już ks. Korszyńskiego. Napisał on: „Polskę kochał całym sercem. Śnił i marzył o jej zmartwychwstaniu, a gdy do nowego powstała życia,

NATALIA LUCYNA MUSIDŁAK ZSNM – dr teologii moralnej, autorka książki *Apostolski wymiar pracy w charyzmacie Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi* (Niepokalanów 2015) oraz artykułów i audycji radiowych. Prowadzi rekolekcje dla dorosłych, młodzieży i dzieci oraz konferencje i sesje formacyjne. Od 25 lat katecheta i wychowawczyni młodzieży.

¹ *Świadectwa o słudze Bożym biskupie Wojciechu Owczarku*, zebrala A. Halagiera, wybór M.L. Jędrzejczak, oprac. I. Tomczak, Włocławek 2011, s. 8.

² F. Korszyński, *Mowa pogrzebowa wygłoszona przy eksportacji zwłok śp. Ks. Bpa Wojciecha Owczarka*, „Nowa Biblioteka Kaznodziejska”, 55(1938), s. 450.

w miarę sił i możliwości na różny sposób pracował dla niej. Nawet w ostatniej chorobie, która tak bardzo wyczerpała jego fizyczne siły, żywo interesował się interesami kraju, niepokoił się o jego losy, cieszył się nadzieją jego świetlanej przyszłości, a przede wszystkim modlił się i ofiarował swe cierpienia za pomyślność dla niego. Odszedł od nas, ale zostawił nam swój piękny i zbawienny przykład. Oby dla triumfu Kościoła i Ojczyzny, którym sam służył, jak najliczniejszych i jak najwierniejszych znalazł naśladowców”³.

W kontekście tych słów podejmijmy poszukiwania odpowiedzi na wyżej postawione pytanie: kim był i na czym polega aktualność postaci bp. Wojciecha Owczarka?

1. Pasjonat życia i świętości

Ks. Wojciech Owczarek należał do ludzi wyjątkowych⁴. Wybitnie zdolny, a zarazem skromny i pełen prostoty, jednocześnie otwarty na każdego człowieka. Pilny, pracowity i ubogi kapłan, życiowy realista, a przecież nieustannie zjednoczony z Bogiem. Asceta, bezwzględnie posłuszny Bogu, regule i wymaganiom powołania. Wreszcie świętobliwy biskup, oddany Kościołowi. Wielki i pokorny czciciel Eucharystii, pełen

³ Tenże, *Duchowa sylwetka ś.p. Ks. Bpa Owczarka*, „Tygodnik Polski” (Włocławek), 6(1938), nr 41(9 X), s. 490.

⁴ Wojciech Owczarek urodził się 31 XII 1875 r. we wsi Łęg Baliński (diec. włocławska) w wielodzietnej rodzinie chłopskiej jako syn Józefa i Franciszki z Borzęckich. W 1892 r. wstąpił do Seminarium Duchownego we Włocławku. Dnia 3 VII 1898 r. otrzymał święcenia kapłańskie. Od 1897 r. kontynuował naukę w Akademii Duchownej w Petersburgu, gdzie w 1901 r. uzyskał stopień magistra teologii. W 1902 r. został skierowany do konsystorza biskupiego we Włocławku i pełnił funkcję sekretarza bp. Stanisława Zdzitowieckiego. Od 1904 r. był notariuszem sądu biskupiego, a następnie (od 1906 r.) kanclerzem kurii diecezjalnej. W latach 1904–1918 był proboszczem w Chełmcach pod Kaliszem. W Seminarium Duchownym we Włocławku uczył w latach 1902–1907 języka łacińskiego. W 1906 r. otrzymał godność szambelana papieskiego, 30 X 1912 r. został kanonikiem gremialnym kapituły katedralnej włocławskiej. Od XII 1911 r. przejął opiekę nad tworzącym się wówczas tajnym zgromadzeniem zakonnym – Stowarzyszeniem Kobiet Wspólnej Pracy. Prezesował organizacji w latach 1911–1922, przekształcając ją w zgromadzenie zakonne. Na wniosek biskupa włocławskiego S. Zdzitowieckiego mianowany 29 VII 1918 r. biskupem tytularnym Askalonu i pomocniczym włocławskim, konsekrowany 10 XI tego roku. Od 1918 r. piastował funkcję wikariusza generalnego, od 1919 r. był oficjałem sądu kościelnego diecezji włocławskiej, 27 II 1927 r. został mianowany dziekanem kapituły włocławskiej, a 13 XII 1928 r. po śmierci biskupa W. Krynickiego, został wybrany na wikariusza kapitulnego diecezji, którą zarządzał do 22 V 1929 r. W 1925 r. otrzymał w Rzymie z nominacji dyplom doktora prawa kanonicznego. Zmarł w Otwocku 30 IX 1938 r. Pochowany został w katedrze włocławskiej. W latach 1988–1995 trwał we Włocławku jego proces informacyjny, po czym akta przekazano do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie. – Zob. E. Andrysiak, *Owczarek Wojciech Stanisław (1875–1938)*, <http://www.info.kalisz.pl/biograf/owczarek.htm> [23.09.2009].

dziecięcej ufności i zawierzenia Maryi. Mądry i wrażliwy opiekun powierzonych swej pieczy, a przy tym organizator wspaniałych przedsięwzięć. Taki jawi się na podstawie świadectw osób z nim przebywających⁵.

Wojciech żywo zapisał się w pamięci bliskich, przyjaciół i otoczenia. Jego charakterystyczna postać wyróżniała się już w wieku szkolnym i seminaryjnym.

Tak oto wspomina go jeden ze szkolnych kolegów, Jan Pałaszyński: „[...] byliśmy razem w jednej klasie. Pamiętam, że był bardzo przykładowy i bardzo pilny. Dobrze się uczył. Był zawsze prymusem. Bardzo delikatny, anioł nie człowiek. Ubierał się skromnie. Gdy koledzy prosili o pomoc, chętnie pomagał nam w nauce. Był zawsze zadowolony, co wpływało dodatnio na nas. Koledzy kochali go bardzo. Starsi koledzy opowiadali młodszym o jego dobroci. Imponował im nauką i dobrym zachowaniem. Nauczyciele stawiali go za wzór. Gdy dostał coś do jedzenia z domu, to sam nie zjadł, ale dzielił się ostatnim kęsem. Często chodził do Komunii św. i innych zachęcał, by i oni często uczęszczali. Do szkoły przychodził pierwszy. Wstawał rano, był zahartowany, [...] gdy któryś z kolegów zachorował, to nie tylko sam go odwiedzał ale zapraszał pięciu, sześciu, by go odwiedzić. Zawsze nosił ze sobą różaniec i codziennie go odmawiał. Gdy został księdzem, to koledzy często go odwiedzali. Był zawsze serdeczny dla nas, uprzejmy i życzliwy”⁶.

Na podstawie tego świadectwa i wielu innych można stwierdzić, że pasją życia Wojciecha Owczarka, już od samej młodości, było umiłowanie codzienności wypełnionej modlitwą i pracą, nauką i pobożnością, a wszystko w duchu dziecięcej wiary i gorliwości aż po pragnienie świętości. Być może osłuchaliśmy się z jego zawołaniem i dewizą życia: „Muszę być świętym!”. Warto jednak zastanowić się, co kryje się za tymi słowami i w jakim stopniu determinowały one życie biskupa Wojciecha.

W świadectwie ks. Mariana Jankowskiego, szkolnego kolegi z czasów gimnazjum i seminarium, czytamy: „W seminarium odznaczał się skromnością, pilnością i pobożnością. [...] Nie była ona ekscentryczna, ale zdrowa i naturalna. Należał do ludzi, którzy żyją Bogiem we wnętrzu

⁵ Zob. N.L. Musidlak, *Apostolski wymiar pracy w charyzmacie Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi*, Niepokalanów 2015, s. 87.

⁶ *Świadectwa o służbie Bożym biskupie Wojciechu Owczarku*, s. 30–33. Wojciecha Owczarka charakteryzowało głębokie pragnienie znalezienia Boga, pragnienie, które tryska z głębi duszy, jest tęsknotą; pragnienie, które być może nie jest pragnieniem kogoś drugiego, żyjącego obok. Choć wychodzi ono od człowieka, to w swym najgłębszym źródle pochodzi od Boga. – Por. Y. Raguin, *Drogi kontemplacji*, Paryż 1972, s. 23–24.

swej duszy. W pobożności jego nie było ani cienia dziwactwa, ani cienia śmieszności. Ja jako alumn byłem z natury towarzyski, dużo czasu traciłem na rozmowy i dowcipy z kolegami. On był zawsze poważny. Był bardzo skrupulatny w zachowaniu przepisów seminaryjnych. Był przykładem dla całego seminarium. Lubiliśmy go bardzo. [...] Moim zdaniem był to świątobliwy kapłan i biskup. W każdej czynności widać w nim było odniesienie do Boga. Czy jadł, czy spoczywał, czy był w podróży, zawsze był zjednoczony z Bogiem. We wszystkich czynnościach promieniował z niego związek z Bogiem. Według mego przekonania był to mąż święty. Wyczuwało się, że chodzi w obecności Bożej, że wewnątrz siebie był z Bogiem. Imponował skupieniem⁷. Powyższe słowa potwierdzają powszechnie znaną opinię o Wojciechu Owczarku.

Zwróćmy jeszcze uwagę na zapis w osobistych notatkach młodego alumna, gdzie czytamy: „Skromność jest ozdobą życia. Czystość jest to perła osób duchownych. Do kapłaństwa potrzebna jest wielka pokora. Nie starać się o względy świata, ale jedynie starać się podobać Chrystusowi [...], zawsze prosić Boga o mądrość. [...] Starać się o gorliwość. [...] Najdokładniej odprawiać wszystkie swoje ćwiczenia. [...] choćby najmniejszą czynność wykonywać jedynie z miłości ku Stwórcy, a nie dla względu ludzkiego. [...] We wszystkich przykrościach patrzmy na Jezusa, co On czynił”⁸.

Bez wątpienia można stwierdzić, że tak pojmowana droga do świętości, to droga najprostsza, zwyczajna, a przy tym pewna i skuteczna, czego dowód mamy w przykładzie życia księdza Wojciecha. Taka duchowość wnosi pokój do codzienności i staje się ewangelią prostych śladów, które zostawiamy po sobie.

Pasja życia bp. Owczarka wyrażała się również w szczególnym umiłowaniu i poważnym traktowaniu swego powołania, wybrania do kapłaństwa, a następnie godności biskupiej. Mówił: „kto kocha powołanie swoje, mężnie i szybko idzie po drodze doskonałości. Kto naśladuje Chrystusa, ten kocha swoje powołanie. [...] Choćby wszyscy wokoło byli źli, jeśli zachowasz regułę, będziesz – zostaniesz świętym”⁹. W innym miejscu swych zapisków wyznaje: „Po to jestem na świecie, a tym bardziej kapłanem, biskupem, abym został świętym”¹⁰. Mogli ci, dlaczego ja bym nie mógł,

⁷ *Świadectwa o służbie Bożym biskupie Wojciechu Owczarku*, s. 34–35.

⁸ W. Owczarek, *Notatki rekolekcyjne*, red. M.L. Jędrzejczak, Włocławek 2008, s. 24–27.

⁹ Tenże, *Kazania*, red. M.L. Jędrzejczak, Włocławek 1998, s. 266.

¹⁰ Tenże, *Notatki rekolekcyjne*, s. 116.

którego Bóg powołał do biskupstwa, tym samym powołał do świętości. Muszę więc koniecznie zostać wielkim świętym, nieodwołalnie w krótkim czasie!!! [...] Zresztą wyjścia nie mam – albo świętość i chwała wieczna, albo odrzucenie wieczne”¹¹.

Biskup Owczarek przez świętość¹² rozumiał radykalne pójście za Chrystusem wręcz do odtworzenia w swoim postępowaniu postaw i zachowań Mistrza: słów, gestów, spojrzenia i miłości¹³. Chciał Chrystusa tak miłować, jak Go dotąd nikt nie miłował¹⁴. W zeznaniach świadków życia poznajemy tego biskupa jako człowieka skromnego, opanowanego i pokornego. Zapamiętany został jako otwarty na ludzi, dowcipny, ale zarazem taktowny i delikatny. Uśmiechem i prostotą przyciągał do siebie wszystkich, zwłaszcza młodzież¹⁵.

Duchowość biskupa Wojciecha unosiły niejako dwa skrzydła: *ora et labora*¹⁶. Modlitwa i praca były dla niego żywiołem. Heroiczność jego postępowania, prostota i zaufanie Opatrzności są dowodem na to, że pośród codzienności, w wiernym wypełnianiu obowiązków kryje się sekret prostej drogi do nieba¹⁷. Widzimy, że z głębokiego ducha modlitwy wyrasta asceza jako doświadczenie przekraczania siebie, swej woli i pragnień. Postanowienia duchowe podjęte już w młodości Wojciech nieustannie weryfikował i poddawał rachunkowi sumienia. Nawet w chorobie nie

¹¹ Tamże, s. 107.

¹² W jednym z listów do Jadwigi Walter bp Owczarek pisze: „świętość nie czyni człowieka jakimś niesmacznym dewotem, ponurym mistykiem, ale istotą pełną słonecznego ciepła, światła i radości; umiejącą płakać z płaczącymi, cieszyć się z cieszącymi, pełną miłości czynnej dla bliźniego, a umiejącą swe żądze, zachcianki i egoizm trzymać w karbach”. – W. Owczarek, *Listy znajdujące się w archiwum domu generalnego Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi*, przygot. M.L. Jędrzejczak, Włocławek 1997, s. 31.

¹³ Por. tenże, *Notatki rekolekcyjne*, s. 102–103.

¹⁴ Zob. tamże, s. 67.

¹⁵ Zeznania świadków jego życia dopełniają powyższe refleksje: „bp Owczarek był pokorny i opanowany. Zawsze skromny. Byłem przekonany, że to człowiek kryształowy. W każdej sprawie można było do niego się zwrócić. Otwarty na wszystkich. Dowcipny, lubił pożartować, lecz żarty te nikogo nie raniły. Jako biskup, okazywał serce kapłana miłującego Boga. Nikomu nie zrobił żadnej krzywdy. Nigdy się nie wywyższał i nie mówił źle o innych. Miał w sobie siłę pociągającą, opromieniony uśmiechem, usposobienie prostoty, osobowość zrównoważoną. [...] w naszych oczach uchodził za świętego. Jako człowiek pełen miłości bliźniego służył nam radą i pomocą [...]. Pomagał biednym”. – *Świadectwa o służbie Bożym biskupie Wojciechu Owczarku*, s. 50–73.

¹⁶ Parafrazując słowa Jana Pawła II (FR, *Wprowadzenie*): *Wiara i rozum (Fides et ratio)* są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy, możemy powiedzieć, że modlitwa i praca wyniosła bp. Owczarka ku wyżynom świętości.

¹⁷ Zob. Owczarek, *Listy*, s. 88.

zwalniał się z praktyki umartwienia i wymagań od siebie. Nałożona przez samego siebie surowość życia nie uczyniła z niego ponurego ascety, ale człowieka zakochanego w Bogu, świadomego trudu i wymagań obranej drogi. Można się zastanawiać, czy świętość w życiu Wojciecha Owczarka była bardziej łaską czy wysiłkiem? Darem czy zadaniem? Z pewnością biskup Owczarek pokazał nam i sobie współczesnym, że sam wysiłek jest już łaską.

Nawet zupełnie przeciętny obserwator współczesności dostrzeże, że postać i model życia, styl i droga, którą szedł biskup Wojciech, staje niejako na przekór obecnej mentalności. W świecie propagandy i ataku na Kościół, na rodzinę i religię wartość świadectwa życia Sługi Bożego jest niczym „głos wołającego na pustyni”, na pustyni laicyzacji życia codziennego, relatywizmu, ateizacji, konsumpcjonizmu i hedonizmu. Pojawia się niczym skromny misjonarz w potężnej cyberprzestrzeni wypełnionej wirtualnymi relacjami i zmaterializowanym myśleniem. Nie oznacza to jednak, że bp Owczarek jakoś nie pasuje do naszych czasów. Wręcz odwrotnie! Świętość jego życia i przekonanie, że „sprawiedliwy z wiary żyć będzie” (Rz 1, 17) jest wołaniem: Zatrzymaj się! Bóg jest! A twoje serce nie zazna spokoju, dopóki w Nim nie spocznie. Uważaj! – bez modlitwy i ascezy nie ma życia duchowego!¹⁸.

Wartości życia i człowieka nie mierzy się sukcesem, władzą i pieniędzem, ale w „nawróceniu i spokoju jest wasze ocalenie, w ciszy i ufności leży wasza siła” (Iz 30, 15). Przykład życia bp. Wojciecha Owczarka przypomina nam, że świętość jest dostępna dla wszystkich. Mówi o tym również papież Franciszek w adhortacji *Gaudete et exsultate* : „Lubię dostrzegać świętość w cierpliwym ludzie Bożym: w rodzicach, którzy z wielką miłością pomagają dorastać swoim dzieciom, w mężczyznach i kobietach pracujących, by zarobić na chleb, w osobach chorych, w starszych zakonnicach, które nadal się uśmiechają. W tej wytrwałości, aby iść naprzód, dzień po dniu, widzę świętość Kościoła walczącego. Jest to często «świętość z sąsiedztwa», świętość osób, które żyją blisko nas i są odbłaskiem obecności Boga, albo, by użyć innego wyrażenia, są «klasą średnią świętości»¹⁹. Choć biskup Wojciech jawi się nam jako święty wysokiej klasy, nie zniechęcajmy się trudnościami na swojej drodze świętości.

¹⁸ Por. Augustyn z Hippony, *Wyznania*, Warszawa 1978, s. 5.

¹⁹ GE, n. 7.

2. Propagator „pracy u podstaw”

Przedstawić postać sługi Bożego bp. Wojciecha Owczarka to powiedzieć o jego głębokiej wierze, umiłowaniu modlitwy, ubogim jak na biskupa życiu, ale to również ukazanie jego niemalże największej cechy: pracowitości. Dzięki niej „chlubnie skończył szkoły, zdobył znajomość różnych języków, a zwłaszcza łacińskiego, którym świetnie władał; zdobył rozległą wiedzę i to niemal ze wszystkich dziedzin [...] w wysokim stopniu opanował rozległą dziedzinę prawa, za co też otrzymał z Rzymu stopień doktora prawa kanonicznego. Wiedzę z książek zdobyłą, uzupełniała znajomość ludzi i życia, duże doświadczenie życiowe, które ułatwił bodaj wrodzony mu takt, roztropność życiowa, tak nieodzowna na stanowiskach i urzędach”²⁰. Powszechnie znana była jego rzetelność w pracy, kompetencje i dokładność. Wielość obowiązków i niezawodność w ich wypełnianiu plasują Wojciecha Owczarka wśród pozytywistów, którzy poprzez „pracę u podstaw” dążyli do podniesienia poziomu życia chłopów, ludzi najuboższych i odrzuconych. Wzywano więc wykształcone warstwy społeczne: nauczycieli, lekarzy, społeczników, by „szli w lud”, zbliżyli się do problemów wsi i wydobyli ją z zacofania, podnieśli stan zdrowotny jej mieszkańców i uświadomili im rolę, jaką mogą spełnić w odbudowywaniu siły narodu. Pozytywistyczne hasło „pracy u podstaw” znajdowało odzwierciedlenie w dziełach literatury polskiej. Założenia te realizowano poprzez zakładanie szkół i bibliotek, samorządów wiejskich, kółek gospodyń wiejskich i spółdzielni rolniczych²¹. Młody Wojciech wychowany w epoce pozytywizmu, dorastający i wykształcony w okresie Młodej Polski, biskupem wyświęcony u progu Niepodległej – doskonale rozeznawał, rozumiał i czuł problemy społeczne, religijne i etyczne odradzającego się narodu. Najbardziej zależało mu na wychowaniu i edukacji młodego pokolenia.

Odbudowa społeczeństwa i wdrożenie zasad moralnych to nie tylko sfera pragnień i marzeń biskupa. Przekonany o konieczności odrodzenia religijnego i ekonomicznego kraju powstającego z ruin, wyznaje: „Musimy wszyscy zakasać rękawy i wziąć się do wytężonej pracy i zdobyć się na bohaterskie wysiłki”²². Wizję tę, wcale – jak widzimy – nie naiwną, realizował szczególnie od momentu podjęcia opieki duchowej nad Stowarzyszeniem

²⁰ Korszyński, *Mowa pogrzebowa*, s. 447.

²¹ Zob. *Praca u podstaw*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Praca_u_podstaw [24.11.2018].

²² Owczarek, *Listy*, s. 50.

Kobiet Wspólnej Pracy we Włocławku, które dzięki jego staraniom w roku 1922 zostało przekształcone w zgromadzenie zakonne²³. We wspomnieniu o bp. Owczarku ks. Szczęsnego Starkiewicza (1881–1958), działacza polityczno-społecznego, posła na sejm ustawodawczy, odnajdujemy znamienne słowa ukazujące perspektywę działania i planów świątobliwego biskupa: „Wśród naszych rozmów o tematach społecznych poruszaliśmy sprawę niedoli pracownic domowych – służących. Chodziło nam o dwa motywy: opiekę duchową i zabezpieczenie starości dla pracownic domowych. Zamierzał wybudować dom, wymyślić dla nich prace, a potem stworzyć zgromadzenie zakonne, religijne. Myślał wciągnąć do zgromadzenia osoby inteligentne, wyrzucone z pracy. Ale nie zakładał zgromadzenia dla chorych i starych, lecz dla biednych dziewcząt, które pragnął wychować na zakonnice i w przyszłości wykształcić, by pożytecznie pracowały dla Kościoła i Ojczyzny”²⁴. Natomiast w jednym z listów do Jadwigi Walter, późniejszej przełożonej generalnej Zgromadzenia, biskup napisał: „młodociana instytucja, którą się zajmuję, ma widoki olbrzymiego rozrostu i pokrycia siecią swych filii całej Polski [...] przy dobrej organizacji, mocnej i energicznej ręce, a ciepłym sercu zgromadzą się na Orle liczne rzesze dziewczyn, stworzą się liczne warsztaty pracy”²⁵. W życiu biskupa Woj-

²³ Grupa kobiet we Włocławku, zrzeszona wokół krawieckiej spółki zawodowej pod przewodnictwem Franciszki Rakowskiej, postanowiła prowadzić życie wspólne oparte na radach ewangelicznych. Ze względu na represje ze strony zaborców, działały one nieoficjalnie, w ramach bractwa różańcowego przy włocławskim klasztorze franciszkanów. Rolę kierownika, spowiednika i rekolekcyjisty pełnił o. Ksawery Sforski. Zatwierdzenie zrzeszenia pod nazwą: Stowarzyszenie Kobiet Wspólnej Pracy Rzymsko-Katolickiego wyznania w mieście Włocławku nastąpiło 4 stycznia 1911 r. Po śmierci o. Sforskiego, od 1911 roku opiekę duchową przejął ks. Wojciech Owczarek, a po śmierci Franciszki Rakowskiej objął on pełne kierownictwo nad wspólnotą. Nakreślił podstawy duchowości, nadał kierunek działania i zadbał o stworzenie struktury organizacyjnej przyszłego zgromadzenia. Napisał ustawę zakonną, opartą na prawie kanonicznym i regule św. Augustyna, zatwierdzoną przez Ministerstwo Wyznań Religijnych 19 października 1922 r. Biskup włocławski Stanisław Zdzitowiecki kanonicznie erygował Stowarzyszenie Kobiet Wspólnej Pracy pw. Niepokalanego Poczęcia NMP w dniu 27 października 1922 r. Dzięki tym aktom żyjące od dawna duchem rad ewangelicznych Stowarzyszenie zostało przekształcone we wspólnotę zakonną, której hasłem jest zawołanie benedyktyńskie: „Módl się i pracuj”. Od samego początku Patronką Zgromadzenia jest Najświętsza Maryja Panna Niepokalanie Poczęta. Zgromadzenie istniało na prawach diecezjalnych sześćdziesiąt lat, prawa papieskie uzyskało 15 sierpnia 1983 r. – Zob. M.L. Jędrzejczak, *Orle gniazdo. Franciszka Rakowska – założycielka Stowarzyszenia Wspólnej Pracy*, ABMK, 49(1984), s. 280–290.

²⁴ Por. *Świadectwa o studze Bożym biskupie Wojciechu Owczarku*, s. 47.

²⁵ Owczarek, *Listy*, s. 51. Wielkie znaczenie dla rozwoju Zgromadzenia miało wstąpienie do tej wspólnoty Jadwigi Walter. Urodziła się ona 30 listopada 1866 r. w Mławie. W wieku

ciecha od słów do czynów była krótka droga. Z wielkim poświęceniem i wyrzeczeniem, zapominając o sobie, realizował plany rozwoju nowej wspólnoty zakonnej, zarówno na płaszczyźnie wychowawczej, formacyjnej jak i apostołskiej.

Wynikiem tak wielkiego zaangażowania był dynamiczny rozwój Zgromadzenia, bowiem od 1922 roku do wybuchu II wojny światowej wspólnota przeżywała rozkwit. W 1939 roku liczyła 214 członkiń w trzynastu domach. Wówczas obowiązki przełożonej generalnej pełniła matka Jadwiga Walter, którą duchowo formował i do tego zadania przygotowywał sam Założyciel. Siostry pracowały w placówkach oświatowo-wychowawczych: w przedszkolu we Włocławku, Kaliszu, Poznaniu; sierocińcach i ochronkach: we Włocławku, Kaliszu, Uniejowie, Bierzwiennej, Zduńskiej Woli, Łowiczu, Pyzdrach i Sompolnie. We Włocławku prowadziły internat dla młodzieży szkolnej, szkołę gospodarczo-ogrodniczą, wewnętrzną szkołę dla młodych sióstr z programem szkoły średniej. Organizowały rekolekcje oraz kolonie letnie dla dzieci i młodzieży. Zajmowały się również prowadzeniem domów opieki dla osób starszych i samotnych: w pensjonacie we Włocławku, w Dąbiu nad Nerem i Pyzdrach. Założyły warsztaty rzemieślnicze: trykotarnie, introligatornie, pralnie, hafciarnie i szwalnie²⁶.

zaledwie 17 lat, wyszła za mąż za inż. Stanisława Waltera, dyrektora kolei krakowskiej. Przez pewien czas Walterowie mieszkali w Nowym Sączu, a następnie w Krakowie. Tam Walterowa była długoletnią prezeską stowarzyszenia św. Zyty. Po śmierci męża zaangażowała się w pracę społeczno-charytatywną. W 1926 r. wstąpiła do Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi we Włocławku. Zaraz też została wybrana na przełożoną generalną. Śluby wieczyste złożyła 8 września 1926 r. Poprzez kolejne wybory funkcje przełożonej generalnej matka Jadwiga pełniła do śmierci. Za jej kadencji powstały nowe placówki w: Łęczycy, Sompolnie, Kaliszu, Uniejowie, Bierzwiennej, Dąbiu n. Nerem, Włocławku, Poznaniu, Pyzdrach, Zduńskiej Woli, Warszawie i Sobocie. Rozwijała się działalność sióstr. Powstawały przedszkola, ochronki, sierocińce, zakłady rękodzielnicze, kursy zawodowe, internaty, stołówki, dożywianie biednych dzieci, kolonie wakacyjne, praca w Katolickim Stowarzyszeniu Młodzieży Żeńskiej. Matka Walter założyła cztery grupy Sodalijacji Mariańskiej, była opiekunką młodzieży pozaszkolnej w okręgu włocławskim. Kierując działalnością apostołską Zgromadzenia nie zaniedbywała pracy nad kształtowaniem życia wewnętrznego sióstr. Bolesnym doświadczeniem dla matki Walter i całego Zgromadzenia była śmierć Założyciela, biskupa Owczarka, a następnie lata wojny. W chwili wybuchu wojny matka Jadwiga została na drodze swoich obowiązków, siostrom zaś dała możliwość wyjazdu do swoich rodzin. Odwiedzała kapłanów i bp. Michała Kozala w więzieniu włocławskim, stając się łączniczką między nim a kapłanami i osobami świeckimi. W dniu 21 czerwca 1941 r. otrzymała wezwanie na śledztwo do gestapo. Odtąd żyła pod presją grożącego jej aresztowania. Podupadła na zdrowiu i coraz gorzej się czuła. Zmarła 4 grudnia 1941 r. we Włocławku. – Zob. M.L. Jędrzejczak, *Bieg życia sióstr ze Zgromadzenia Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi zmarłych w latach 1922–1996*, Włocławek 1997, s. 202–205.

²⁶ Zob. *Z kart naszej historii*, <https://www.siostrywspolnejpracy.pl/historia> [24.11.2018].

Imponująca działalność Zgromadzenia była odbiciem ówczesnych dążeń Kościoła i potrzeb odrodzonej Ojczyzny. Obejmowała prace społeczne, oświatowe, wychowawcze, charytatywne, ze szczególnym uwzględnieniem potrzeb parafii, a także niesienie pomocy samotnym kobietom i troskę o właściwą formację młodzieży żeńskiej. Życie i posługa Założyciela, zwanego przez siostry ojcem, jego świętość pośród codzienności, były dla młodej wspólnoty inspiracją do pełnej poświęcenia pracy. Ojcowiska rada: „tak gorliwie spełniać każdą czynność, jakby zależało od niej nasze zbawienie – owszem, świata całego”²⁷ – nie pozostawiała wątpliwości co do głębokiej duchowości pracy, więcej: wspólnej pracy.

W kontekście epoki i historii działalność biskupa Owczarka nie była odosobniona, wystarczy wspomnieć charyzmatyczną pracę na przykład bł. Honorata Koźmińskiego. Niemniej jednak profetyczny wymiar pracy i pracowitości Sługi Bożego polega na odniesieniu wszelkiej aktywności i jej rezultatów do Chrystusa. Polecenie odchodzącego do wieczności Założyciela: „Umiłujcie w duchu chrystusowym [...] pracę”²⁸, sugeruje, że pracę i jej efekty można kochać duchem ewangelicznym.

Współcześnie obserwujemy z jednej strony zjawisko pracoholizmu, a z drugiej – żądę sukcesu bez wysiłku. Uzasadnione więc jest odwołanie się naszego „dziś” do biskupiego „wczoraj”, czyli duchowości pracy, którą żył Wojciech Owczarek, kształtował ją i pozostawił wspólnocie zakonnej, by móc uznać, że również obecnie „praca jest wyznaniem miłości”²⁹.

3. Kaznodzieja-patriota i społecznik

Biskup Wojciech Owczarek to także miłośnik słowa, klasyk i lingwiści, znawca historii Kościoła, patrystyki i teologii, a zarazem przystępny kapłan, współczujący człowiek, cierpliwy i bezpośredni wychowawca, rzetelny urzędnik o łagodnym sercu, wnikliwy obserwator świata, oddany sprawie polskiej kaznodzieja-patriota. W spuściźnie po nim zachowały się w rękopisie również jego kazania. W archiwalnym zbiorze zachowane homilie zostały podzielone na następujące działy: kazania roku liturgicznego, kazania o Matce Bożej, katechizmowe, okolicznościowe i wskazówki duchowe. Poniżej zostanie podjęta refleksja wokół kazań

²⁷ *Konstytucje i Dyrektorium Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi*, Włocławek 1985, s. 13.

²⁸ Tamże, s. 14.

²⁹ Zob. S. Wyszynski, *Duch pracy ludzkiej*, Warszawa 2001, s. 61–68.

maryjnych i okolicznościowych z wyraźnym wskazaniem przemówień patriotycznych.

Pierwsze kazanie wygłoszone przez młodego diakona było właśnie o Maryi³⁰. Osobiste wyznanie Sługi Bożego zawarte w *Notatkach rekolekcyjnych*: „Maryję ukocham całym sercem. Żaden mój ból, radość, potrzeba nie będzie Jej obca [...]. Maryja będzie mą Matką najukochańszą, a ja będę starał się stać Jej synem najlepszym”³¹ wskazuje na głęboką pobożność maryjną i prawdziwe ku Niej nabożeństwo, dlatego w kazaniu o przywilejach Najświętszej Maryi Panny głosi: „niepodobna bowiem Ją poznać, żeby Jej zarazem nie kochać i nie czcić, a niepodobna Ją czcić i miłować, aby nie być od Niej miłowanym i po drodze życia przez Nią kierowanym”³². Prostota dziecka i ufność charakteryzowała duchowość maryjną biskupa Wojciecha, ale zarazem świadomość ludzkiej słabości i zawodności potęgowała w nim pragnienie oddania się Ojcu przez wstawiennictwo Maryi. W kryzysie i trudnościach pytał: „gdzie mamy szukać wsparcia i pomocy? U Matki naszej [...]. Gdy Ona zobaczy usiłowania nasze, prace i wysiłki, nie zostawi nas samych, ale prosić będzie za nami Syna o pomoc nam potrzebną. [...] Odnówmy w sercach naszych staropolską pobożność i cześć dla Matki [...], która opierała się przede wszystkim na życiu cnotliwym, bogobojnym, upodobnionym Jej życiu. Wiara święta i cześć dla Maryi towarzyszyła wszystkim czynnościom życia”³³.

Kontynuując homilię bp Owczarek odwołuje się do tradycji religijnych i patriotycznych zachowywanych przez polskich żołnierzy, powstańców, królów i władców. Przypomina o oddaniu narodu, rodzin, młodzieży, dzieci i osobistym w posiadanie i opiekę Królowej Nieba. Na aktualności zyskują następujące słowa: „W dni Adwentu królowie polscy na znak, że są gotowi na przyjście Syna Bożego, oddawali na ołtarzu świece na cześć NMP i stąd owe uroczne nabożeństwo: roraty”³⁴.

I dzisiaj potrzebne jest pasterskie wołanie – pasterzy oddanych i zatroskanych o swą owczarnię, dziś również potrzebne jest świadectwo posiadających władzę, którzy rozumieją, od kogo ona pochodzi. Modli-

³⁰ M.L. Jędrzejczak, *Wojciech Stanisław Owczarek biskup tyt. askaloński, sufragan wrocławski, założyciel Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi*, ABMK, 54(1987), s. 187.

³¹ Owczarek, *Notatki rekolekcyjne*, s. 138, 141.

³² Tenże, *Kazania*, s. 114.

³³ Tamże, s. 101–102.

³⁴ Tamże.

tewne słowa biskupa-kaznodziei: „Pociągnij nas, Dziewico Niepokalana, a my pójdziemy śladami cnót Twoich i wiara dawna, i świętość życia, i dzielność w nas odżyje!”³⁵ – wyrażają zależność ludzkiej egzystencji, jej pomyślność i rozwój, zarówno na płaszczyźnie życia osobistego jak i wspólnotowo-narodowego, od świata nadprzyrodzonego. I żadne prawo ani instancja zmienić tego nie może i nie zdoła!

Natomiast w kazaniach patriotycznych, z wielkim szacunkiem i miłością, ukazywane jest pojęcie Ojczyzny. „Ognisko domowe, gdzie ojciec ukochany brał nas na kolana, a jeszcze więcej ukochana matka przyciskała do serca, gdzie życie nasze jak kwiat w słońcu rozwijało się pod wpływem ożywczej miłości rodzicielskiej!”³⁶ – to dla ks. Owczarka – Ojczyzna pierwszego poznania, czyli elementarne i podstawowe doświadczenie przynależności i tożsamości człowieka. Owo „ognisko jest małą ojczyzną, przez które weszliśmy do wielkiej, jest jakby ojczyzną w ojczyźnie”³⁷. I właśnie ta maleńka cząstka, którą jest rodzina, stanowi potęgę społeczną Ojczyzny³⁸. Ojczyzna według biskupa Wojciecha to idea główna, przewodnia, nieprzerwana – chwalebnych tradycji i historii. Ale to również związane z nią oddalenie, a nawet ofiara z życia złożona na ołtarzu Ojczyzny. To uczucie tęsknoty, podobne do uczucia dziecka, które matkę w tłumie zgubiło. Nie obca też doła wygnańca, żołnierza wyklętego, czy poety z zakazanym wierszem. Kochać więc taką Ojczyznę to czcić ją i szanować jak rodzica, służyć z oddaniem i gotowością, gdyż bez tej ostatniej nie można mówić o miłości, a ta zaś bez poświęcenia jest kłamiwa³⁹. W polskiej historii z Ojczyzną związane jest również cierpienie, które – dobrowolnie przyjęte – czyni człowieka jego panem, „ale kto wyciąga rękę po rozkosze, ten staje się ich niewolnikiem”⁴⁰.

Z miłością Ojczyzny, jak głosi biskup Wojciech, nierozzerwalnie złączona jest odwaga i honor. Wszystkich bojaźliwych, którzy nie mają odwagi ani do walki, ani czynów wielkich, „oddałbym za jednego człowieka

³⁵ Tamże.

³⁶ Dalej biskup pisze: „Jest to miejsce lat dziecięcych, gdzieśmy rzadko płakali, a wspomnienia tych lat począwszy od kamieni przydrożnych i drzew, na zawsze pozostaną niezatarte w pamięci, a zawsze świeże i pełne czaru” (Owczarek, *Kazania*, s. 209). Powyższe słowa wyrażają niezwykłą wrażliwość serca i ducha autora, przywiązanie do korzeni, rodziny i miejsca pochodzenia. Świadczą wręcz o czułości, o którą na podstawie innych pism, zacnego biskupa podejrzewać byłoby trudno.

³⁷ Owczarek, *Kazania*, s. 209.

³⁸ Tamże, s. 210.

³⁹ Zob. tamże, s. 211.

⁴⁰ Tamże, s. 220.

z siłą woli nieposkromioną, ze stalowym hartem ducha, z umysłem orlim, który w chwili stanowczej musiałby natchnąć naród, wskazać mu drogi⁴¹. Wskazuje również na zagrożenia takiej postawy; są to: zmysłowość, która jest „grobem dla miłości ojczyzny”⁴², następnie egoizm i tchórzostwo. „Być „Polakiem na ziemi – woła za Zygmuntem Krasińskim bp Owczarek – to żyć bosko, szlachetnie! [...] Niech nas nie zjedzą przyziemne pesymizmy!”⁴³.

W życiu codziennym oznacza to dobro ogółu stawiane wyżej niż własne ambicje, interesy stanowe czy partyjne. To praca podejmowana z sumiennością i uczciwością. Praca cicha, spokojna i wytrwała, szczególnie nad odrodzeniem wewnętrznym narodu, nad wszczepieniem cnót, zwłaszcza zgody, jedności, wytrwałości, rozwagi i chęci rozwoju oraz podnosząca poziom dobrobytu materialnego⁴⁴. Do takiej właśnie pracy, służby i posługi społecznej Założyciel potrafił zjednywać sobie ludzi i instytucje. Interesowała go każda dziedzina życia odradzającego się kraju, ale nade wszystko odrodzenie moralne i religijne, wychowanie dzieci i młodzieży. W jednym z kazań stwierdził: „co widzimy obecnie: nuda życia – kwiat zwarzony. [...] Zreformuje się świat, gdy zreformuje się wychowanie [...], zwłaszcza wychowanie kobiety, zreformuje się wtedy oblicze całego społeczeństwa”⁴⁵.

Aspekty pracy społecznej i zaangażowanie dobroczynne interesowało go o tyle, o ile mógł odnosić je do służby Chrystusowi w ubogim, opuszczonym i samotnym człowieku. Mówiono o nim: „w wielkim stopniu był społecznikiem. Można powiedzieć, że był męczennikiem spraw społecznych, gdyż poza sprawami społecznymi innego życia na zewnątrz nie prowadził”⁴⁶. Warto jednak zaznaczyć, że nie było w nim cienia bohaterstwa determinującego do spalania się na stosach próżnych idei ku własnej chwale. Ks. Owczarek należał do tych Polaków, których patriotyzmu i zaangażowania nie można było zrozumieć bez przywiązania do Boga i wiary, ale też odwrotnie: wiary nie można pojąć bez miłości do Ojczyzny. W historii wrogowie naszego narodu rozumieli to doskonale: uderzyć w Polskę i polskość oznaczało uderzyć z niezwykłą gwałtownością w Kościół katolicki. Dlatego bp Owczarek w kazaniu z racji 900. rocznicy

⁴¹ Tamże, s. 212–213.

⁴² Tamże. Zresztą nie tylko wrogiem miłości Ojczyzny, ale życia duchowego, powołania, pracowitości i służby. Jest to wszechobecne narzędzie egoizmu i konformizmu.

⁴³ Tamże, s. 221–225.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 223, 267.

⁴⁵ Tamże, s. 258

⁴⁶ Por. *Świadectwa o służbie Bożym biskupie Wojciechu Owczarku*, s. 71.

męczeństwa pięciu braci Polaków wołał: „Wiedźcie o tym, że narodowi, który zarzuci Boga, albo swawola dyktatury wojskowej, albo tyrania gorsza od wszelkiej niewoli, tyrania rewolucjonistów”⁴⁷ zagraża! W innym miejscu przestrzegął, że tylko szaleniec wypiera się Boga⁴⁸.

Czyż nie obserwujemy współcześnie podobnych działań i zjawisk? Czyż na naszych oczach nie toczy się walka o wychowanie młodego pokolenia, a raczej zdeformowanie? O katolickość rodzin i tożsamość religijną? Czyż nie toczymy boju z konsumpcjonizmem, który zarówno Kościołowi jak i szkole chce wyrwać młode pokolenie? A jakże modne stają się akty apostazji i tzw. wypisywanie się z Kościoła.

Dziś z pewnością siewcy mentalności proeuropejskiej uznaliby biskupa Owczarka za kaznodzieję wtrącającego się w sprawy polityczne, a może nawet fanatyka i populistę, za duchownego Kościoła „mało otwartego”, może zbyt „toruńskiego” i zamkniętego na dialog i zmiany cywilizacyjne. Ale możemy być pewni, że Sługa Boży zawsze głosiłby prawdę Ewangelii, bronił i upominałby się o świętość rodziny i życia. Bo cóż innego miałyby oznaczać jego zaangażowanie społeczne?

* * *

Podsumowując powyższe refleksje można stwierdzić – zgodnie z ks. Korszyńskim – że Wojciech Owczarek, sługa Boży „był wielkim wielkością swego życia”⁴⁹. Udowodnił, że „skuteczność działania duszpasterskiego zależy od modlitwy, w przeciwnym przypadku służba stanie się pustym aktywizmem”⁵⁰. I jak zauważył nieco później Benedykt XVI w przemówieniu do kapłanów – „czas bezpośredniego spotkania z Bogiem w modlitwie należałoby określić duszpasterskim priorytetem: jest to nabieranie oddechu dla duszy, bez czego kapłan «traci oddech», brakuje mu «tlenu» optymizmu i radości, potrzebnych mu, by dzień po dniu być posłanym jako robotnik na żniwa Pana”⁵¹.

Świętowanie niepodległości naszej Ojczyzny oraz jubileusz sakry biskupiej Wojciecha Owczarka to swoisty imperatyw do intelektualnej

⁴⁷ Owczarek, *Kazania*, s. 215.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 232.

⁴⁹ Korszyński, *Mowa pogrzebowa*, s. 446.

⁵⁰ Benedykt XVI, *Przemówienie do kapłanów i diakonów*, Bawaria, 14.09.2006, [https://papiez.wiara.pl/doc/377530.Przemowienie-Benedykta-XVI-do-kaplanow-i-diaconow/\[26.11.2018\]](https://papiez.wiara.pl/doc/377530.Przemowienie-Benedykta-XVI-do-kaplanow-i-diaconow/[26.11.2018]).

⁵¹ Tamże.

– na gruncie historycznym i teologicznym – analizy i syntezy wydarzeń i postaci. Niemniej jednak to również ewangelizacyjne wyzwanie do osobistego odrodzenia i niepodległości duchowej.

STRESZCZENIE

Artykuł odpowiada na pytanie: kim był sługa Boży bp Wojciech Owczarek i dlaczego jego życie, duchowość i przesłanie jest aktualne w naszych czasach? W świetle wybranych dokumentów sylwetka duchowa biskupa Wojciecha Owczarka, jego życie i świętość, ukazuje się jako niezwykle aktualne świadectwo umiłowania Kościoła, Ojczyzny i swego powołania. Wojciech Owczarek daleki był od ponurej ascezy, choć prowadził bardzo skromne, pracowite i surowe życie. W codzienności zanurzony w Bogu przez gorliwą modlitwę, pozostał bliski ludziom ubogim, potrzebującym i cierpiącym. Zaangażowany w sprawy społeczne szukał dróg i metod niesienia pomocy ludziom zaniedbanym, zwłaszcza młodemu pokoleniu, a także kobietom i matkom, które z trudnością godziły obowiązki rodzinne z zawodowymi. W trosce o przyszłość Ojczyzny, rodziny i społeczeństwa założył Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi, któremu przekazał ducha i charyzmat troski o bliźnich. Jego postać i duchowość nadal emanuje umiłowaniem Ewangelii i jej wymagań.

Słowa kluczowe: bp Wojciech Owczarek, gorliwość, miłość, modlitwa, Ojczyzna, patriotyzm, pracowitość, rzetelność, świętość, zaangażowanie społeczne, Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi.

SUMMARY

The article provides the answer to the question: who was the Servant of God and why are his life, spirituality and message still valid in our times? According to selected documents, the spiritual silhouette of Bishop Wojciech Owczarek, his life and holiness, appear as an extremely valid testimony to the love of the Church, the Homeland and his calling. Wojciech Owczarek was far from grim ascetic, although he lived a very modest, hardworking and austere life. In everyday life, immersed in God by fervent prayer, he remained close to the poor, the needy and the suffering. Involved in social issues, he was searching for ways and means of helping neglected people, especially the younger generation, as well as women and mothers who were difficult to reconcile family and professional duties. For the sake of the future of the Homeland, family and society, the bishop founded the Congregation of the Sisters of Common Work from the Immaculate Mary, to whom he conveyed the spirit and charism of caring for his fellow men. His character and spirituality still exudes love for the Gospel and its requirements.

Key words: Bishop Wojciech Owczarek, zeal, love, prayer, Homeland, patriotism, diligence, reliability, holiness, social commitment, Congregation.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 14 IX 1998, Poznań 1998.
- Benedykt XVI, *Przemówienie do kapłanów i diakonów*, Bawaria, 14 IX 2006, <https://papiez.wiara.pl/doc/377530.Przemowienie-Benedykta-XVI-do-kaplanow-i-diakonow/> [26.11.2018].
- Franciszek, pap., Adhortacja *Gaudete et exultate*, 19 III 2018, Kraków 2018.
- Konstytucje i Dyrektorium Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi*, Włocławek 1985.
- Owczarek W., *Listy znajdujące się w archiwum domu generalnego Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi*, przygot. M.L. Jędrzejczak, Włocławek 1997.
- Owczarek W., *Kazania*, red. M.L. Jędrzejczak, Włocławek 1998.
- Owczarek W., *Notatki rekolekcyjne*, Włocławek 2008.
- Andrysiak E., *Owczarek Wojciech Stanisław (1875–1938)*, <http://www.info.kalisz.pl/biograf/owczarek.htm> [23.09.2009].
- Augustyn z Hippony, *Wyznania*, Warszawa 1978.
- Jędrzejczak M.L., *Bieg życia sióstr ze Zgromadzenia Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi zmarłych w latach 1922–1996*, Włocławek 1997.
- Jędrzejczak M.L., *Orle gniazdo. Franciszka Rakowska – założycielka Stowarzyszenia Wspólnej Pracy*, ABMK, 49(1984), s. 261–352.
- Jędrzejczak M.L., *Wojciech Stanisław Owczarek biskup tyt. askaloński, sufragan włocławski, założyciel Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi*, ABMK, 54(1987), s. 153–297.
- Korszyński F., *Duchowa sylwetka ś.p. Ks. Bpa Owczarka*, „Tygodnik Polski” (Włocławek), 6(1938), nr 41(9 X), s. 490.
- Korszyński F., *Mowa pogrzebowa wygłoszona przy eksportacji zwłok śp. Ks. Bpa Wojciecha Owczarka*, „Nowa Biblioteka Kaznodziejska”, 55(1938), s. 443–452.
- Musidlak N.L., *Apostolski wymiar pracy w charyzmacie Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi*, Niepokalanów 2015.
- Praca u podstaw*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Praca_u_podstaw [24.11.2018].
- Raguin Y., *Drogi kontemplacji*, Paryż 1972.
- Świadectwa o służbie Bożym biskupie Wojciechu Owczarku*, zebrala A. Halagiera, wybór M.L. Jędrzejczak, oprac. I. Tomczak, Włocławek 2011.
- Wyszyński S., *Duch pracy ludzkiej*, Warszawa 2001.
- Z kart naszej historii*, <https://www.siostrywspolnejpracy.pl/historia> [24.11.2018].

KS. JACEK KĘDZIERSKI

**TROSKA PASTERSKA BISKUPA WIESŁAWA A. MERINGA
O ZESPÓŁ SZKÓŁ KATOLICKICH IM. KS. JANA DŁUGOSZA
WE WŁOCŁAWKU**

*Ius est, quod Episcopus introduxit
adiuvandi vel suplendi vel corrigendi iuris scholaris
propter utilitatem Ecclesiam Vladislaviensem¹.*

Miniony jubileusz 15. rocznicy przyjęcia święceń biskupich i ingressu do katedry włocławskiej 26 kwietnia 2003 r. jest doskonałą okazją do przeprowadzenia pogłębionej refleksji nad apostolską gorliwością bp. Wiesława Alojzego Meringa, by kształcenie i wychowanie młodego pokolenia było oparte na fundamencie wartości chrześcijańskich.

Po 15 latach pasterskiej posługi bp. Wiesława Meringa, w roku szkolnym 2018/2019, w diecezji włocławskiej funkcjonuje 17 szkół katolickich, w tym: siedem szkół podstawowych, siedem gimnazjów oraz trzy licea. Dla porównania – w roku 2003 szkół katolickich na terenie diecezji włocławskiej było zaledwie siedem, w tym jedna szkoła podstawowa, trzy

KS. JACEK KĘDZIERSKI – dr teol., absolwent Papieskiego Uniwersytetu św. Tomasza w Rzymie. Prowadzi zajęcia z teologii fundamentalnej i religioznawstwa w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz w Studium Teologii w Koninie. Od 1998 r. członek Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku; od 2005 r. członek Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, od 2001 r. członek Rady Szkół Katolickich w Warszawie, w latach 2013–2016 był wiceprzewodniczącym RSK, a od 2013 r. reprezentuje RSK na spotkaniach międzynarodowych; od roku 2001 dyrektor Publicznego Gimnazjum, a później Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku.

¹ Daleka parafraza sentencji rzymskiego prawnika Aemilusa Papinianusa: „Ius praetorium est, quod praetores introduxerunt adiuvandi vel supplendi vel corrigendi iuris civilis gratia propter utilitatem publicam”. – Digesta Justyniana, 1,1,7,1, <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Corpus/d-01.htm#1>.

gimnazja oraz trzy licea. Biskup Włocławski jest zatroskany o wszystkie szkoły katolickie w diecezji włocławskiej, ale tylko dla jednej z nich, dla Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku organem prowadzącym jest Diecezja Włocławska, reprezentowana przez Biskupa Włocławskiego. Dlatego przykład tej szkoły, poprzez przypomnienie najważniejszych wydarzeń i faktów związanych z jej powstawaniem, rozwojem i funkcjonowaniem, ukazuje troskę Biskupa Włocławskiego o szkolnictwo katolickie w diecezji włocławskiej. Dla bp. Wiesława Meringa szkoła katolicka jest miejscem nie tylko zdobywania wykształcenia i wychowania, ale nade wszystko miejscem ewangelizacji, apostołatu i działalności duszpasterskiej.

1. Prawne działania Biskupa Włocławskiego

W roku 2003 diecezja włocławska prowadziła dwie szkoły katolickie: założone w 2001 roku Publiczne Gimnazjum im. ks. Jana Długosza we Włocławku oraz powołane w 2002 r. Publiczne Liceum im. ks. Jana Długosza we Włocławku, mające w prawie państwowym status szkół publicznych². Ich założenie wymagało spełnienia nie tylko wielu rygorystycznych przepisów prawa, ale również takiego współdziałania z samorządem miasta Włocławka, aby jego prezydent wydał na to zezwolenie, po uzyskaniu pozytywnej opinii kuratora oświaty.

Urzeczywistnienie konstytucyjnego prawa zakładania przez obywateli i instytucje szkół podstawowych, ponadpodstawowych i wyższych oraz zakładów wychowawczych³, potwierdzonego wobec Kościoła katolickiego Konkordatem między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisanym w Warszawie 28 lipca 1993 r.⁴, oraz dookreślonego zasa-

² Ogólnie szkoły dzieli się na publiczne oraz niepubliczne, między którymi istotną różnicą jest to, że szkoła publiczna to taka, która zapewnia bezpłatne nauczanie w zakresie ramowych planów nauczania. Odzwierciedla to w aktualnym stanie prawnym art. 8 ust. 1, art. 13 oraz art. 14 ustawy z 14 grudnia 2016 r. – Prawo oświatowe (Dz.U., 2017, poz. 59), a w stanie prawnym sprzed tej ustawy, w czasie zakładania omawianych szkół, odpowiednio art. 5 ust. 1, art. 6 i art. 7 ustawy z 7 września 1991 r. o systemie oświaty (Dz.U., 2004, nr 256, poz. 2572, z późn. zm.).

³ Prawo to wyrażone jest w art. 70 ust. 3 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U., 1997, nr 78, poz. 483).

⁴ Konkordat w art. 14 ust. 1 stanowi: „Kościół Katolicki ma prawo zakładać i prowadzić placówki oświatowe i wychowawcze, w tym przedszkola oraz szkoły wszystkich rodzajów, zgodnie z przepisami prawa kanonicznego i na zasadach określonych przez odpowiednie ustawy”. Mimo podpisania Konkordatu w 1993 r. ratyfikowany został on dopiero 1998 r. Wcześniej możliwość zakładania i prowadzenia szkół przez Kościół katolicki, z tytułu posia-

dami wyrażonymi w ustawach⁵, obwarowane było i jest warunkami, bez spełnienia których nie można uzyskać decyzji zezwalającej na założenie i prowadzenie szkoły. Rygor dotyczył zarówno działań w określonych terminach, np. złożenie wniosku co najmniej na 11 miesięcy przed uruchomieniem szkoły, jak również formalno-prawnej strony przedkładanych dokumentów. I tak, w świetle obowiązującego wówczas rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z 26 marca 1997 r. w sprawie szczegółowych zasad i warunków udzielania i cofania zezwolenia na założenie szkoły publicznej przez osobę prawną lub fizyczną⁶, wniosek składany przez mającą osobowość prawną diecezję wrocławską, reprezentowaną przez Biskupa Wrocławskiego⁷, miał zawierać oznaczenie założyciela szkoły i jego siedziby lub miejsca zamieszkania, a także wskazanie organu uprawnionego do prowadzenia w imieniu założyciela spraw szkoły. Należało również w tym wniosku określić typ szkoły, datę rozpoczęcia jej funkcjonowania oraz rozmiary kształcenia, a także wskazać miejsce prowadzenia szkoły wraz z informacją o jej warunkach lokalowych i wyposażeniu w pomoce dydaktyczne oraz sprzęt niezbędny do pełnej realizacji zadań statutowych.

Ponadto do wniosku trzeba było załączyć następujące dokumenty: 1) kopię statutu lub innego dokumentu stanowiącego podstawę funkcjonowania osoby prawnej; 2) projekt aktu założycielskiego szkoły; 3) projekt statutu szkoły; 4) opinie straży pożarnej i stacji sanitarno-epidemiologicznej o warunkach bezpieczeństwa i higieny w budynku,

dania osobowości prawnej, wyrażona była przepisem art. 5 ust. 2 pkt 2 ustawy z 7 września 1991 r. o systemie oświaty w związku z przepisem art. 7 ust. 1 ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz.U., 1989, nr 29, poz. 154).

⁵ W odniesieniu do przedszkoli, szkół podstawowych, gimnazjów i szkół ponadgimnazjalnych zasady te określone były art. 58, który – między innymi – stanowił, że: „Założenie szkoły lub placówki publicznej przez osobę prawną inną niż jednostka samorządu terytorialnego lub osobę fizyczną wymaga zezwolenia właściwego organu jednostki samorządu terytorialnego, której zadaniem jest prowadzenie szkół lub placówek publicznych danego typu, wydanego po uzyskaniu pozytywnej opinii Kuratora Oświaty” oraz, że „wniosek o udzielenie zezwolenia [...], łącznie z projektami aktu założycielskiego i statutu, powinien być złożony nie później niż do 30 września roku poprzedzającego rok, w którym ma nastąpić uruchomienie szkoły”.

⁶ Dz.U., 1997, nr 32, poz. 187.

⁷ Mimo iż w świetle art. 7 ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej oczywistym było, że diecezja wrocławska posiada osobowość prawną, a organem diecezji jest biskup diecezjalny, to urzędnicy samorządowi żądali dokumentów to potwierdzających.

w którym mieścić się będzie szkoła i w najbliższym jego otoczeniu; 5) wykaz nauczycieli przewidzianych do zatrudnienia w szkole wraz z informacją o ich kwalifikacjach; 6) zobowiązanie do zapewnienia warunków działania szkoły, w tym bezpiecznych i higienicznych warunków nauki, wychowania i opieki oraz zobowiązanie do przestrzegania przepisów dotyczących szkół publicznych.

Zezwolenie na powołanie szkoły katolickiej mogło być udzielone, gdyż statut lub inny dokument stanowiący podstawę funkcjonowania osoby prawnej będącej założycielem przewidywał prowadzenie przez nią działalności oświatowej. Ponadto projekt aktu założycielskiego i projekt statutu szkoły były zgodne z przepisami ustawy i aktów prawnych wydanych na jej podstawie, w szczególności z przepisami ramowego statutu szkoły publicznej. Warunki lokalowe oraz wyposażenie szkoły w pomoce dydaktyczne i sprzęt zapewniały realizację statutowych zadań szkoły, w tym bezpieczne i higieniczne warunki nauki, wychowania i opieki. Nauczyciele ujęci w wykazie kadry pedagogicznej posiadali kwalifikacje wymagane do zatrudnienia w szkole publicznej. Okazało się również, że utworzenie szkoły w miejscowości proponowanej przez założyciela stanowiło korzystne uzupełnienie sieci szkół we Włocławku lub regionie.

Sukces uruchomienia Publicznego Gimnazjum, a następnie Publicznego Liceum im. ks. Jana Długosza, był wynikiem spełnienia przez diecezję włocławską wszystkich przewidzianych prawem wymogów, na co złożyła się praca i zaangażowanie wielu osób⁸, potrafiących wykorzystać swoją inicjatywę, wiedzę, umiejętności i życzliwość dla Bożego dzieła, bo tak należy ocenić to z perspektywy minionego czasu.

Objęcie diecezji włocławskiej przez bp. Wiesława A. Meringa oznaczało, że przejmując prawa i obowiązki w rządzeniu powierzoną mu diecezją, będzie czuwał nad szkołami katolickimi położonymi na jej terytorium oraz wykazywał troskę o zakładanie nowych, bowiem istnienie i należyte funkcjonowanie szkół katolickich, urzeczywistniające wychowanie

⁸ Wymienić należy tu przede wszystkim bp. Romana Andrzejewskiego, ks. dr. Jacka Kędzińskiego, działającego z ramienia Biskupa Włocławskiego; Domicelę Kopaczewską – w latach 1999–2002 Kujawsko-Pomorskiego Kuratora Oświaty; Ryszarda Machnowskiego – do 2003 r. starszego wizytatora Kuratorium Oświaty w Bydgoszczy, a następnie naczelnika Wydziału Edukacji Urzędu Miasta Włocławek; Stanisława Wawrzonkoskiego – Prezydenta Miasta Włocławek w latach 1998–2002; Władysława Skrzypka – Prezydenta Miasta Włocławek w latach 2002–2006.

katolickie w nauczycielskim zadaniu Kościoła, nie mogło nie być objęte troską tego, który w odniesieniu do tych szkół wykonywał kompetencje organu prowadzącego, reprezentując diecezję w załatwianiu wszystkich jej spraw o charakterze prawnym⁹.

Czuwanie Księdza Biskupa nad szkołą katolicką to również wypełnianie ze starannością dobrego gospodarza zadań, również tych związanych z wykorzystywaniem wszelkich prawnych możliwości do dalszego rozwoju i sprawniejszego jej funkcjonowania. Takie możliwości dawał, w obowiązującym wówczas brzmieniu, przepis art. 62 ustawy z 7 września 1991 r. o systemie oświaty¹⁰, stanowiący, że organ prowadzący szkoły różnych typów może je połączyć w zespół, a utworzenie zespołu następuje zgodnie z trybem określonym dla założenia szkoły.

Prawne działania bp. Wiesława Meringa zaowocowały tym, że 1 września 2003 r. powstał Zespół Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku, a od 1 stycznia 2004 r. w Zespole tym organizacyjnie wyodrębniony został internat, umożliwiający uczniom zamieszkałym poza Włocławkiem naukę zarówno w gimnazjum, jak i liceum wchodzącym w skład Zespołu. W tym miejscu bowiem trzeba zaznaczyć, że szkoła „Długosza” już od początku swojego działania, wychowując młodzież w duchu wartości katolickich i patriotycznych, gwarantowała bardzo wysoki poziom nauczania, dzięki czemu mieszkańcy Włocławka oraz okolicznych miejscowości chętnie zapisywali do niej swoje dzieci. W pierwszym roku funkcjonowania gimnazjum naukę w szkole pobierało 150 uczniów, w pierwszym roku działania liceum do „Długosza” uczęszczało 90 osób, a z każdym rokiem liczba ta rosła, ponieważ już w pierwszych latach działania Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza, w odpowiedzi na rosnące zapotrzebowanie, zostało utworzonych pięć klas I, II i III gimnazjum oraz trzy klasy I, II i III liceum, co w poszczególnych latach dawało liczbę sięgającą ponad 600 uczniów. Szkoła od początku swojego funkcjonowania osiągała bardzo wysokie wyniki egzaminów zewnętrznych i liczne sukcesy, które z dumą co roku obserwował bp Wiesław Mering.

Wczuwając się w potrzeby społeczne, nie tylko wspólnoty wiernych będących członkami Kościoła katolickiego, ale i świeckich spoza tej wspólnoty, którzy widząc efekty kształcenia i oddziaływanie wychowaw-

⁹ Zob. KPK, kan. 391, 393, 800, 802 i 806 § 1.

¹⁰ Dz.U., 2004, nr 256, poz. 2572, z późn. zm.

cze „Długosza”¹¹, chętnie posyłałoby swoje dzieci do katolickiej szkoły podstawowej, Biskup Włocławski postanowił, że należy podjąć działania zmierzające do założenia takiej szkoły, która funkcjonowałaby w ramach istniejącego Zespołu, choć – ze względu na posiadane przez diecezję nieruchomości – zlokalizowanej w innym budynku na terenie miasta Włocławka. Inicjatywa ta została uwieńczona wydaniem przez Prezydenta Miasta Włocławek¹² decyzji z 14 grudnia 2012 r., zezwalającej diecezji włocławskiej na założenie 1 września 2013 r. publicznej katolickiej szkoły podstawowej pod nazwą Publiczna Szkoła Podstawowa im. ks. Jana Długosza we Włocławku przy ul. Wojska Polskiego 2a, bez określania jej obwodu, co miało pozytywnie uzupełniać sieć szkół miasta Włocławka. W pierwszym roku jej funkcjonowania, tj. w roku szkolnym 2013/2014 został przeprowadzony nabór do klasy I i IV szkoły podstawowej, ale już w roku następnym powstały dwie klasy I, klasa II, IV i V. Lata kolejne to wciąż rosnąca liczba uczniów i przybywająca liczba klas na poszczególnych poziomach, co potwierdziło zainteresowanie mieszkańców Włocławka powołaniem i funkcjonowaniem szkoły podstawowej, która promuje jako podstawę wychowania wartości chrześcijańskich. O popularności katolickiej szkoły podstawowej świadczą statystyki – w roku szkolnym 2018/2019 w Publicznej Szkole Podstawowej im. ks. Jana Długosza w klasach I–VIII pobiera naukę 397 uczniów.

W 2015 r. diecezja włocławska, w odpowiedzi na pragnienia i oczekiwania rodzin pragnących wychowywać swoje dzieci od najmłodszych lat w duchu wartości chrześcijańskich, podjęła następny wysiłek organizacyjny, dotyczący założenia katolickiego przedszkola. Nie bez trudności, Biskup Włocławski po wielu swoich wystąpieniach, konsekwentnie realizując słowa Pana Jezusa: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do Mnie”, przezwyciężył urzędniczy opór¹³ i 1 września 2016 r. założył Katolickie Przedszkole „Pod Aniołem Stróżem” z siedzibą przy ul. Wojska Polskiego 2a we Włocławku, które funkcjonowało przez okres czterech miesięcy jako przedszkole

¹¹ W potocznej mowie włocławianie często posługują się na oznaczenie Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza określeniem „Długosz”, np. na pytanie: w jakiej szkole uczysz się?, często pada krótka odpowiedź: w Długoszu.

¹² Personalnie decyzję tę podpisał Andrzej Pałucki – Prezydent Miasta Włocławek w latach 2006–2014.

¹³ Wyrazem tego oporu była między innymi pierwsza w tej sprawie decyzja Prezydenta Miasta Włocławek z 17 grudnia 2015 r. odmawiająca wydania zezwolenia na założenie przedmiotowego przedszkola. Personalnie decyzję podpisała z upoważnienia Prezydenta Miasta Włocławek dr Barbara Moraczewska – zastępca Prezydenta.

prywatne, a od 1 stycznia 2017 r. kontynuowało działalność pod nazwą Katolickie Publiczne Przedszkole „Pod Aniołem Stróżem”¹⁴. W ofercie swojej przedszkole gwarantowało: realizację programu wychowania przedszkolnego uwzględniającego podstawę programową wychowania przedszkolnego, bezpłatne nauczanie, wychowanie i opiekę w czasie nie krótszym niż 5 godzin dziennie, wychowanie przedszkolne dla dzieci od 3 do 6 roku życia, zapewniając opiekę wykwalifikowanych pedagogów w godzinach od 6.00 do 17.00. Pomieszczenia przedszkolne zostały starannie wyposażone w środki i pomoce edukacyjne. Pobyt w przedszkolu zapewniał dzieciom całodzienne wyżywienie, naukę religii, naukę języka angielskiego, naukę tańca, zajęcia z innowacji matematycznej, robotyki, zajęcia rozwijające sprawność fizyczną dzieci. Placówka gwarantowała opiekę logopedyczną, pomoc psychologiczną i pedagogiczną w ścisłej współpracy z rodzicami oraz we współpracy z poradnią psychologiczno-pedagogiczną.

Powstanie katolickiego przedszkola i jego funkcjonowanie wraz ze szkołą podstawową, gimnazjum i liceum sprawiło, że kształceniem, wychowaniem i opieką w duchu Chrystusowej Ewangelii objęte zostały dzieci i młodzież od 3 do 18 roku życia, a liczba dzieci i młodzieży w roku 2018 przekroczyła 800 uczniów.

Czuwanie Biskupa Włocławskiego nad prowadzonymi przez diecezję włocławską jednostkami organizacyjnymi systemu oświaty wyraża się również w ciągłym monitorowaniu zmian w prawie państwowym, aby jego nieznamość czy też niezastosowanie nie wywołało uszczerbku w rozwijającym się dziele. W odpowiednim więc czasie podjęte zostały kroki dostosowania szkół wchodzących w skład Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza do reformy systemu oświaty, wprowadzanej od 2017 r. na podstawie ustaw uchwalonych przez Sejm w grudniu 2016 r.¹⁵

Zgodnie z założeniami nowego ustroju szkolnego, że od 1 września 2017 r. dotychczasowa sześcioletnia szkoła podstawowa stawała się ośmioletnią szkołą podstawową, przesądzono los gimnazjów, które ostatecznie mają przestać funkcjonować, zaś dotychczasowe trzyletnie licea zostaną zastąpione czteroletnimi. W odniesieniu do tych założeń bp Wiesław

¹⁴ Por. M. Gutrał, *Jak powstawało Katolickie Publiczne Przedszkole „Pod Aniołem Stróżem”?*, „Rocznik Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku” (RoczDług), 16(2017), s. 16–17.

¹⁵ Reformowany system oświaty określała ustawa z 14 grudnia 2016 r. – Prawo oświatowe (Dz.U., 2017, poz. 59), natomiast wprowadzanie go w życie określono ustawą z 14 grudnia 2016 r. – Przepisy wprowadzające ustawę – Prawo oświatowe (Dz.U., 2017, poz. 60).

Mering 30 stycznia 2017 r. poinformował Prezydenta Miasta Włocławek, będącego organem rejestrującym, o dalszej działalności Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku – o tym, że w Zespole Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza, obejmującym Publiczną Szkołę Podstawową im. ks. Jana Długosza, wygaszane Publiczne Gimnazjum im. ks. Jana Długosza oraz Publiczne Liceum Ogólnokształcące im. ks. Jana Długosza, zostaną przeprowadzone zmiany w strukturach organizacyjnych tych szkół.

Zgodnie z reformą struktury szkolnictwa, 1 września 2017 r. uczniowie kończący klasę szóstą Publicznej Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Długosza z siedzibą przy ul. Wojska Polskiego 2a we Włocławku, stali się uczniami siódmej klasy szkoły podstawowej. Tak jak dotychczas, dla Publicznej Szkoły Podstawowej im. ks. Jana Długosza nie ustala się obwodu. Jednocześnie część uczniów najstarszych klas szkoły podstawowej zostanie przeniesiona do budynku Zespołu Szkół Katolickich przy ul. Łęgskiej 26 we Włocławku.

Odnosząc się do zmian oświatowych dotyczących gimnazjów, Publiczne Gimnazjum im. ks. Jana Długosza z siedzibą przy ul. Łęgskiej 26 we Włocławku na mocy ustawy będzie stopniowo wygaszane. Zgodnie z art. 127 ustawy na rok szkolny 2017/2018 nie było już naboru do klasy pierwszej, a rok szkolny 2018/2019 jest ostatnim w dotychczasowym gimnazjum.

Jednocześnie, zgodnie z ustawą Przepisy wprowadzające ustawę – Prawo oświatowe, na mocy art. 120 ust. 1 oraz art. 192 ust. 1 dla szkoły podstawowej, w terminie do 30 czerwca 2017 r. oraz odpowiednio na mocy art. 157 ust 1 i art. 194 ust. 1 dla liceum ogólnokształcącego, w terminie do 31 stycznia 2019 r. zostaną przygotowane i przedłożone na ręce Prezydenta następujące informacje: wykaz nauczycieli przewidzianych do zatrudnienia w publicznej ośmioletniej szkole podstawowej oraz publicznym czteroletnim liceum ogólnokształcącym zawierający imiona i nazwiska nauczycieli oraz informacje o ich kwalifikacjach; projekty aktów założycielskich publicznej ośmioletniej szkoły podstawowej oraz publicznego czteroletniego liceum ogólnokształcącego; zobowiązania do zapewnienia warunków działania szkoły publicznej, w tym bezpiecznych i higienicznych warunków nauki, wychowania i opieki oraz zobowiązanie do przestrzegania przepisów dotyczących szkół publicznych.

Sprawy organizacyjne funkcjonowania Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza i dostosowywanie ich do nowej rzeczywistości,

wynikającej nie tylko z wdrażania reformy systemu edukacji, ale także z częstej nowelizacji prawa powszechnego, obligują Biskupa Włocławskiego – wypełniającego kompetencje organu prowadzącego – do aktualizacji szkolnych dokumentów prawnych. Realizacja tych założeń to zadanie dla powołanego przez bp. W. Meringa dyrektora Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza – ks. dr. Jacka Kędzierskiego oraz współpracującego z nim grona pedagogów zaangażowanych w prowadzenie edukacji i wypełnianie misji w szkole katolickiej.

2. Biskupia troska o bazę materialną szkoły – remonty i inwestycje

Niezmiennie, od początku funkcjonowania szkół prowadzonych przez Diecezję Włocławską, organ prowadzący szkołę związany jest przepisem prawa określającym, że: „Organ prowadzący szkołę lub placówkę odpowiada za jej działalność. Do zadań organu prowadzącego szkołę lub placówkę należy w szczególności: 1) zapewnienie warunków działania szkoły lub placówki, w tym bezpiecznych i higienicznych warunków nauki, wychowania i opieki, 2) wykonywanie remontów obiektów szkolnych oraz zadań inwestycyjnych w tym zakresie, 3) zapewnienie obsługi administracyjnej, finansowej i organizacyjnej szkoły lub placówki, 4) wyposażenie szkoły lub placówki w pomoce dydaktyczne i sprzęt niezbędny do pełnej realizacji programów nauczania, programów wychowawczych, przeprowadzania sprawdzianów i egzaminów oraz wykonywania innych zadań statutowych”¹⁶.

¹⁶ Takie brzmienie w dniu 1 września 2003 r. miał art. 5 ust. 7 ustawy z 7 września 1991 r. o systemie oświaty. Z czasem ustawodawca doprecyzowywał zakres zadań. Aktualnie określone są one w przepisie art. 10 ust. 1 ustawy z 14 grudnia 2016 r. – Prawo oświatowe:

„1. Organ prowadzący szkołę lub placówkę odpowiada za jej działalność. Do zadań organu prowadzącego szkołę lub placówkę należy w szczególności:

- 1) zapewnienie warunków działania szkoły lub placówki, w tym bezpiecznych i higienicznych warunków nauki, wychowania i opieki;
- 2) zapewnienie warunków umożliwiających stosowanie specjalnej organizacji nauki i metod pracy dla dzieci i młodzieży objętych kształceniem specjalnym;
- 3) wykonywanie remontów obiektów szkolnych oraz zadań inwestycyjnych w tym zakresie;
- 4) zapewnienie obsługi administracyjnej, w tym prawnej, obsługi finansowej, w tym w zakresie wykonywania czynności, o których mowa w art. 4 ust. 3 pkt 2–6 ustawy z dnia 29 września 1994 r. o rachunkowości (Dz.U., 2018, poz. 395, 398 i 650), i obsługi organizacyjnej szkoły lub placówki;
- 5) wyposażenie szkoły lub placówki w pomoce dydaktyczne i sprzęt niezbędny do pełnej realizacji programów nauczania, programów wychowawczo-profilaktycznych, przeprowadzania egzaminów oraz wykonywania innych zadań statutowych;
- 6) wykonywanie czynności w sprawach z zakresu prawa pracy w stosunku do dyrektora szkoły lub placówki”.

Wypełnianie tych zadań nie jest możliwe bez odpowiedniego finansowania. Zgodnie z przepisami prawa gospodarka finansowa Zespołu Szkół Katolickich prowadzona jest na zasadach określonych przez organ prowadzący, tj. przez Biskupa Włocławskiego, w oparciu o środki finansowe pochodzące przede wszystkim z dotacji udzielanej w tym przypadku przez Miasto Włocławek. O ile w 2003 r. przepisy określające dotacje były bardzo ogólne¹⁷, to z czasem ustawodawca zmienił zasady ich udzielania, ograniczył możliwość ich wydatkowania, stanowiąc jednocześnie, na co wyłącznie mogą być wykorzystane¹⁸.

Dysponując określonymi środkami finansowymi, troską Biskupa Włocławskiego było takie wykonywanie zadań organu prowadzącego, by odzyskanej i przejętej 2 lipca 2001 r.¹⁹ nieruchomości z budynkiem przy ulicy Łęskiej 26 przywrócić architektoniczną świetność, a szkółom nadać standard odpowiadający nie tylko aktualnym wymogom, np. w zakresie przepisów sanitarnych i pożarowych, ale również pojawiającym się potrzebom i wyzwaniom. Przygotowując się do ogromnych wydatków związanych z gruntownym remontem gmachu, ówczesny biskup włocławski Bronisław Dembowski 17 stycznia 2000 r. powołał Komisję ds. Gimnazjum i Liceum im. ks. Jana Długosza, na czele której stanął biskup pomocniczy Roman Andrzejewski. Zadaniem komisji było reprezentowanie Diecezji Włocławskiej w rozmowach z władzami samorządowymi na temat zwrotu gmachu szkolnego i doprowadzenie do reaktywacji Gimnazjum i Liceum im. ks. Jana Długosza. Ponadto komisja miała sprawować pieczę nad stroną formalno-prawną zwrotu budynku, pozyskiwać fundusze na remont szkoły, przygotować dobrą organizację zaplecza administracyjnego, materialnego i naukowego oraz obsadę pedagogiczną i dydaktyczną przyszłej szkoły im. ks. Jana Długo-

¹⁷ Art. 80 ustawy z 7 września 1991 r. o systemie oświaty, w odniesieniu do ZSK, w ówczesnym brzmieniu stanowił, że szkoły otrzymują na każdego ucznia dotację z budżetu jednostki samorządu terytorialnego obowiązanej do prowadzenia odpowiedniego typu i rodzaju szkół, w wysokości równej wydatkom przewidzianym na jednego ucznia w szkołach tego samego typu i rodzaju prowadzonych przez tę jednostkę samorządu terytorialnego.

¹⁸ Sprawy te aktualnie regulują odpowiednie przepisy ustawy z 27 października 2017 r. o finansowaniu zadań oświatowych (Dz.U., 2017, poz. 2203), w tym w szczególności jej art. 35.

¹⁹ Por. R. Andrzejewski, *Jak doszło do wznowienia Gimnazjum i Liceum im. ks. Jana Długosza we Włocławku?*, *RoczDług*, [1](2002), s. 22. Budynek szkoły był budowany przez diecezję włocławską w latach 1925–1935. Władze komunistyczne bezprawnie zabrały cały gmach szkoły w roku 1961 diecezji włocławskiej, która 16 lipca 1991 r. odzyskała pełne prawo własności i czekała cierpliwie kolejne 10 lat, by 2 lipca 2001 r. na nowo rozpocząć działalność dydaktyczno-wychowawczą w gmachu „Długosza”.

sza²⁰. Gdy 2 lipca 2001 r. Gmina Miasto Włocławek przekazała diecezji włocławskiej budynek szkoły, rozpoczęto pierwszy etap kapitalnego remontu, rozpoczynając od II piętra. Najpierw wyremontowano pięć sal lekcyjnych, dwie łazienki, a na parterze przygotowano pomieszczenia sekretariatu i gabinet dyrektora oraz mieszkanie służbowe. W roku 2002 kontynuowano prace remontowe: już 7 marca 2002 roku poświęcono kaplicę szkolną, a następnie remontowano kolejne sale lekcyjne i pomieszczenia szkolne²¹.

Kiedy bp Wiesław Mering obejmował w roku 2003 posługę pasterską w diecezji włocławskiej, zaledwie od dwóch lat trwał kapitalny remont budynku. Baza materialna szkoły była skromna, wręcz uboga. Budynek, architektonicznie piękny i wpisany do rejestru zabytków, był jednak zniszczony i wyeksploatowany. Bez wątplenia wymagał ogromnych środków pieniężnych i długiego czasu, by odzyskać swoje piękno. Doskonalenie bazy i warunków materialnych szkoły było jednym z wielu wyzwań, jakie podjął nowy Biskup Włocławski, kierując się troską o chrześcijańskie wykształcenie i wychowanie dzieci i młodzieży.

Przejawem troski bp. Wiesława Meringa o materialną bazę szkoły była wizyta w gmachu Długosza w dniu 4 sierpnia 2003 r. i wyrażenie zgody na kontynuowanie dalszych prac remontowych tak, by nie zakłócały one bieżącej działalności dydaktyczno-wychowawczej, dlatego prace remontowe wykonywane były podczas wakacji, w miesiącach lipcu i sierpniu. Kolejne etapy remontu budynku szkoły rozłożono na poszczególne części. W roku 2003 wykonano wymianę parkietu w sali gimnastycznej, wymianę kolejnych okien w gmachu szkoły oraz remont stołówki, a także izolację fundamentów budynku internatu. W dalszej kolejności przeprowadzono odgrzybianie pomieszczeń przeznaczonych na świetlicę szkolną i wymianę instalacji elektrycznej, instalacji wodno-kanalizacyjnej oraz centralnego ogrzewania w części budynku. Podłączono instalację grzewczą do Miejskiego Przedsiębiorstwa Ciepłowniczego, a także rozpoczęto kapitalny remont internatu, który został oddany do użytku w styczniu 2004 roku²². Podczas wakacji w roku 2004 kontynuowano w kolejnej części budynku

²⁰ Por. tenże, *Witając w progach odrodzonego Długosza*, Włocławek 2001, s. 12.

²¹ Por. M. Korpalska, *Kalendarium. [Rok 2000–2002]*, RoczDług, [1](2002), s. 28–29; M. Korpalska, A. Gabryelczyk, *Harmonogram wydarzeń w Publicznym Gimnazjum i Liceum im. ks. Jana Długosza. [rok 2002/2003]*, RoczDług, 2(2003), s. 19–21.

²² Por. A. Gabryelczyk, M. Korpalska, *Harmonogram wydarzeń roku szkolnym 2003/2004*, RoczDług, 3(2004), s. 19–25.

wymianę instalacji elektrycznej oraz instalacji wodno-kanalizacyjnej i centralnego ogrzewania. Wykonano gruntowny remont auli szkolnej, pierwszego piętra internatu wraz z korytarzami internatu i piwnicy. Ponadto dokonano kolejnej wymiany stolarki okiennej i drzwiowej²³. W roku 2005 dokonano wymiany pokrycia dachowego na całym budynku głównym, częściowej izolacji fundamentów szkoły oraz kapitalnego remontu pokoju nauczycielskiego. Utworzono siłownię szkolną, do której zakupiono wyposażenie, dokonano również kolejnej wymiany stolarki okiennej i drzwiowej²⁴. W roku 2006 kontynuowano remonty ciągów korytarzowych na parterze oraz na I i II piętrze, odnowiono elewację budynku szkoły od strony dziedzińca szkoły i internatu oraz wymieniono lastrykową posadzkę na granitową w holu wejściowym²⁵. W roku 2007 wykonano dalsze prace remontowe: odnowienie elewacji budynku szkoły od ulic Łęskiej i Bechiego oraz zabezpieczenie dachu i elewacji budynku sali gimnastycznej – skucie zagrzybionych tynków i położenie nowych cementowo-wapiennych. Położono też papę termozgrzewalną na całym budynku internatu²⁶.

Wymienione wyżej prace i remonty były konieczne dla zapewnienia odpowiednich warunków funkcjonowania szkoły. Jednak budynek i baza materialna szkoły wymagały jeszcze wielu udoskonaleń i nakładów, dlatego prace remontowe są kontynuowane na bieżąco, corocznie i stanowią priorytetowy element działalności szkoły. Zmierzają one przede wszystkim do doskonalenia bazy dydaktycznej, stanowiącej niezbędny warunek bezpiecznego prowadzenia statutowej działalności szkoły, podnosząc jednocześnie jej atrakcyjność.

Przeprowadzając kapitalny remont budynku szkoły, zadbano jednocześnie o nowoczesne wyposażenie sal lekcyjnych i pracowni przedmiotowych, doposażając je w środki dydaktyczne. Nauczyciele i uczniowie korzystają z bogato wyposażonej biblioteki oraz z programów edukacyjnych. Szkoła katolicka nie bała się nowoczesności, a patrząc na inne placówki,

²³ Por. A. Gabryelczyk, *Harmonogram wydarzeń w roku szkolnym 2004/2005*, RoczDług, 4(2005), s. 11–14.

²⁴ Por. też, *Harmonogram wydarzeń w roku szkolnym 2005/2006*, RoczDług, 5(2006), s. 9–14.

²⁵ Por. też, *Harmonogram wydarzeń w Zespole Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku w roku szkolnym 2006/2007*, RoczDług, 6(2007), s. 7–11.

²⁶ Por. *Harmonogram wydarzeń w Zespole Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku w roku szkolnym 2007/2008*, RoczDług, 7(2008), s. 7–9.

można powiedzieć, że je zdecydowanie wyprzedziła. W 2001 roku była pierwszą placówką we Włocławku, która miała zainstalowany monitoring na zewnątrz i wewnątrz szkoły, a w 2008 roku była jedyną szkołą we Włocławku, która podjęła i zrealizowała kolejne wyzwanie – zastąpiono wszystkie tablice kredowe najnowocześniejszymi multimedialnymi tablicami interaktywnymi z dostępem do Internetu. Uczniowie przyjęli tę nowość z radością, bo dla nich komputery są tak powszechne jak dla ich rodziców i nauczycieli długopis czy pióro. Nauczyciele szybko przełamali początkowe obawy i odpowiednio przeszkoleni, w krótkim czasie przekonali się do tego rozwiązania, a dziś już nie wyobrażają sobie pracy bez tablic interaktywnych, które dają znacznie więcej atrakcyjnych możliwości prowadzenia zajęć dydaktycznych niż tradycyjne tablice z kredą czy pisakami²⁷.

W roku jubileuszu dziesięciolecia reaktywacji Szkoły Długosza, 22 października 2011 r., kiedy obchodziliśmy czas radosnego świętowania i dzielenia się wspomnieniami, bp Wiesław Mering powiedział m.in.: „[...] ja dopiero od ośmiu lat mam okazję przyglądać się tej szkole. Wiele razy mówiłem, że kiedy przypomnę sobie pierwszą wizytę w niej, miałem mieszane uczucia. Myślałem sobie – porwaliście się z motyką na słońce. Księża, którzy od początku widzieli to wszystko, może tego nie przeżywali jak ja w tamtym momencie. Podziwiałem odwagę moich poprzedników [...], Księdza Biskupa Romana [...] wiele się nasłuchałem o jego trosce, o jego przejęciu, o jego zasługach i staraniach związanych z tym, żeby ta szkoła była tym, czym jest dzisiaj. To tak jest w Kościele. Jeden sieje, a drugi zbiera. Jestem szczęśliwy, że przyszedł mi raczej czas zbiorów”²⁸. Z pewnością bp Wiesław Mering wykazał się apostołską cierpliwością, pomagając i przyglądając się, jak budynek Szkoły Długosza z każdym rokiem bardziej estetycznie wygląda tak na zewnątrz, jak i wewnątrz, posiadając odpowiednią infrastrukturę, tj. budynki i pomieszczenia wyposażone do właściwego przebiegu procesu kształcenia, aby zadania i funkcje szkoły mogły być realizowane na jak najwyższym poziomie.

Z inicjatywy bp. Wiesława Meringa podjęto działania zmierzające do budowy dużego kompleksu sportowego, ale konserwator zabytków nie wyraził na to zgody, jedynie wyrażono zgodę na kapitalny remont starej

²⁷ Por. J. Kędzierski, *Słowo od Redaktora*, RoczDług, 8(2009), s. 7.

²⁸ W.A. Mering, *Słowo [...] przed udzieleniem błogosławieństwa*, RoczDług, 11(2012), s. 13.

sali gimnastycznej i pozwolono w miejsce istniejącego tarasu nadbudować kolejną salę gimnastyczną; inwestycję tę wykonano w ciągu jednego roku od 21 V 2012 do 21 V 2013 r. Przy salach gimnastycznych istnieje też siłownia, szatnie, a także łazienka z sanitariatami dostosowanymi do potrzeb dzieci i młodzieży. W obu salach gimnastycznych zamontowane jest też nagłośnienie i tablica wyników do rozgrywanych zawodów sportowych. Obie sale gimnastyczne wyposażone są w nowoczesny sprzęt sportowy: sprzęt do gry w koszykówkę i siatkówkę, bramki do gry w piłkę ręczną i w piłkę nożną halową, bandy do unihokeja, drabinki, sprzęt do ćwiczeń ogólnorozwojowych²⁹. Szkoła posiada bogatą bazę sportową, ponieważ w roku 2016 wybudowano wielofunkcyjne boisko sportowe oraz zaplecze gospodarcze z salą rekreacyjną.

Dla całej społeczności Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza historycznym wydarzeniem była decyzja bp. W. Meringa o tym, że w roku szkolnym 2013/2014 powstanie Publiczna Szkoła Podstawowa im. ks. Jana Długosza. Ksiądz Biskup na potrzeby nowej placówki przekazał część gmachu Piusa X przy ul. Wojska Polskiego 2a wraz z częścią ogrodu seminaryjnego³⁰. Od roku 2012 podjęto gruntowne prace remontowe, by w części przygotować budynek na przyjęcie uczniów pierwszej i czwartej klasy szkoły podstawowej. Podobnie jak wcześniej przy remoncie budynku przy ul. Łęskiej, tak i tutaj w budynku przy ul. Wojska Polskiego 2a, prace remontowe podzielono na etapy. Odnowiono i unowocześniono sale lekcyjne, korytarze, świetlice, pomieszczenia administracyjne, pomieszczenia socjalne i szatnie. Szkoła podstawowa posiada pracownię komputerową z szerokopasmowym dostępem do Internetu, a nauczyciele i uczniowie korzystają z tablic interaktywnych zamontowanych w każdej sali lekcyjnej.

Gdy w 2016 r. z inicjatywy bp. W. Meringa otworzono przedszkole katolickie, Ksiądz Biskup przeznaczył dla niego wydzieloną część gmachu szkoły podstawowej przy ul. Wojska Polskiego 2a. W roku 2017 oddane zostały do użytku dwa place zabaw i boisko przy szkole. Miejsce do zabawy i rekreacji posiada bezpieczną, poliuretanową nawierzchnię gumową.

²⁹ Por. S. Lewandowska, *Uroczyste poświęcenie sali gimnastycznej w 41. rocznicę święceń kapłańskich bp. Wiesława Alojzego Meringa*, *RoczDług*, 12(2013), s. 11–13; J. Kędzierski, *Powitanie gości na uroczystości poświęcenia nowej sali gimnastycznej*, tamże, s. 15–16.

³⁰ Por. tenże, *Pomnażamy talenty*, *RoczDług*, 13(2014), s. 7; L. Wiśniewska, *Uroczyste rozpoczęcie roku szkolnego 2013/2014*, tamże, s. 15–16; I. Jabłońska, *Poświęcenie Szkoły Podstawowej*, tamże, s. 16–17.

Wyposażenie placu zabaw posiada odpowiednie atesty oraz certyfikaty gwarantujące bezpieczeństwo.

* * *

Podsumowując to zagadnienie, warto podkreślić, że Diecezja Włocławska jako organ prowadzący Szkołę Długosza, od momentu jej reaktywacji, wciąż dąży do rozwoju bazy lokalowej i dydaktycznej, aby zasoby materialne placówki zapewniły prawidłową realizację zadań statutowych szkoły. Wydaje się, że obecny stan bazy materialnej szkoły należy uznać za wystarczający do realizacji podstawowych zadań placówki. Kilkanaście lat funkcjonowania szkoły noszącej imię ks. Jana Długosza to troska o estetyczne wnętrza budynków szkolnych, dbałość o wyposażenie sal lekcyjnych i pracowni komputerowych w najnowocześniejszy sprzęt: doposażenie szkoły w środki dydaktyczne, zakup tablic interaktywnych, uzupełnianie bieżące biblioteki szkolnej. Systematyczne starania o poprawienie bazy materialnej to również zdobywanie środków na bieżące remonty i naprawy, ciągłe wyposażanie sal lekcyjnych w meble czy pomoce dydaktyczne, ale też poważne inwestycje budowlane: nadbudowa sali gimnastycznej, budowa bezpiecznych boisk szkolnych czy placów zabaw. Budynki dydaktyczne i teren wokół nich jest monitorowany, co dodatkowo zwiększa bezpieczeństwo wszystkich osób. Realizacja tych zamierzeń nie byłaby możliwa bez zaangażowania rodziców, nauczycieli, a także samych uczniów oraz absolwentów, ale przede wszystkim organu prowadzącego, jakim jest diecezja włocławska i reprezentujący ją Biskup Ordynariusz, którego pasterskiej troski o rozwój bazy materialnej i dydaktycznej szkoły nie da się przecenić.

3. Apostolska troska o pracowników i uczniów szkoły katolickiej

Prawne działania Biskupa Włocławskiego i jego troska o nowoczesną bazę materialną szkoły wynika z odpowiedzialności za jak najlepsze warunki pracy i nauki dla pracowników i uczniów szkoły katolickiej. Zespół Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza jest szkołą kształcącą i wychowującą na wartościach chrześcijańskich od przedszkola, przez szkołę podstawową, gimnazjum aż po liceum. Szkoły mieszczą się w dwóch odrębnych budynkach – dobrze wyremontowanych i wyposażonych. Placówki są bezpieczne, zapewniają odpowiednie warunki pracy i wypoczynku, co uczniom stwarza możliwość twórczego spędzania czasu, a nauczycielom odpowiednie warunki sprzyjające efektywnej pracy. Wszyscy nauczyciele

posiadają wymagane kwalifikacje pedagogiczne i odpowiednie przygotowanie przedmiotowe. Szkoła zatrudnia doświadczoną i wysoko wykwalifikowaną kadre, która pracuje z dziećmi i młodzieżą w taki sposób, by uczniowie osiągnęli bardzo dobre wyniki na egzaminach kończących dany cykl edukacyjny.

Z chwilą podjęcia decyzji o wznowieniu działalności Szkoły Długosza stawiano pytania: Co to znaczy, że szkoła ma być szkołą katolicką? Czym ta szkoła – jako katolicka – będzie się różniła od innych szkół? Kto w takiej jak ta – szkole katolickiej – będzie mógł pracować i uczyć się? Odpowiedzi na te i inne pytania zawarto w Statucie Publicznego Gimnazjum im. ks. Jana Długosza we Włocławku, który został zatwierdzony wraz z innymi regulaminami na posiedzeniu Rady Pedagogicznej 25 sierpnia 2001 r. Dokumenty te określają, że szkoła katolicka jest publiczna, czyli dostępna dla wszystkich, ale jednocześnie otwarta i przeznaczona dla tych pracowników i uczniów, dla których Jezus Chrystus jest fundamentem, a wartości ewangeliczne elementem programu dydaktycznego i wychowawczego. Organ prowadzący szkołę katolicką, jak również rodzice posyłający dzieci do takiej szkoły, mają prawo oczekiwać, że wszyscy pracownicy szkoły katolickiej swoją postawą będą wyraźnie identyfikować się z nauczaniem Kościoła katolickiego i odwoływać się do chrześcijańskich wartości. Zasady wypływające z Ewangelii w zasadniczej mierze powinny inspirować i kształtować cele pracy dydaktyczno-wychowawczej.

Ważnym aspektem, nadającym szkole katolickiej jej szczególny charakter, jest postawa nauczycieli. To na nich spoczywa troska o chrześcijańską atmosferę, która powinna przenikać nauczanie i całe życie szkoły. Dlatego przed zatrudnieniem każdy pracownik zostaje zapoznany z oczekiwaniami organu prowadzącego szkołę, określającego jej tożsamość jako szkoły katolickiej. Jednocześnie pracownik ma prawo oczekiwać od Kościoła wsparcia w permanentnym rozwoju duchowym i zaangażowania w formację duszpasterstwa nauczycieli i pracowników oświaty, które powinno prowadzić do ożywienia życia religijnego. Tutaj otwiera się ogromne pole działania dla wielu organizacji, np. Duszpasterstwa Nauczycieli Diecezji Włocławskiej czy Rady Szkół Katolickich w Warszawie, które zrzeszają nauczycieli i katolickie instytucje wychowawcze. W tym miejscu warto podkreślić troskę Biskupa Włocławskiego o formację religijną nauczycieli, której zwieńczenie stanowią coroczne spotkania z przedstawicielami wszystkich duszpasterstw diecezji, w tym również Diecezjalnego Duszpasterstwa

Nauczycieli, którego dużą grupę stanowią pracownicy Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza.

Bp Wiesław Mering w pierwszej homilii wygłoszonej do nauczycieli i uczniów Szkoły Długosza w katedrze wrocławskiej na zakończenie roku szkolnego 2002/2003, 20 czerwca 2003 roku, powiedział: „Szkoly katolickie mają przekazywać nie tylko wiedzę, ale przede wszystkim mądrość. Istnieje wielka różnica między wiedzą i mądrością. Wiedza jest wartością intelektualną, niesłuchanie ceną. Ona decyduje o życiu, o postępie, o znaczeniu danego kraju wśród innych. [...] Ale mądrość to jest jeszcze coś o wiele większego. Otóż mądrość stanowi harmonijne uzgodnienie, zespolenie wiedzy i miłości. To jest zdobywanie prawdy i równocześnie zdobywanie miłości. Tego się uczy w szkołach chrześcijańskich, one mają człowieka kierować w stronę mądrości. Mądrością odwieczną jest sam Bóg. Wiedza i miłość kierują nas, prowadzą nas w stronę Boga. Zdobywanie wiedzy wcale nie jest łatwe, zdobywanie wiedzy oznacza przecież próbkę samodzielnego myślenia, podjęcie samodzielnego myślenia. [...] Ceńcie sobie nauczycieli wymagających, tych, którzy właśnie zmuszają Was do podjęcia samodzielnego myślenia”³¹. W pracy pedagogicznej wychowanie ludzi mądrych stanowi jedno z najtrudniejszych wyzwań. Może to uczynić jedynie mądry wychowawca i nauczyciel, czerpiący mądrość od Odwiecznej Mądrości Boga.

Naturalną troską Pasterza Diecezji jest formowanie charakterów i postaw młodzieży. Trzeba zauważyć i docenić, że bp W. Mering znajduje zawsze czas, by przewodniczyć Mszy Świętej i skierować do uczniów „Długosza” pasterskie słowo na rozpoczęcie oraz na zakończenie roku szkolnego. Ksiądz Biskup poświęca czas zarówno maturzystom, kończącym naukę już pod koniec kwietnia, jak również pozostałym uczniom Szkoły Długosza. Słowa Księdza Biskupa skierowane do uczniów zawsze stanowią ciekawy komentarz do czytań liturgicznych, ale też zawierają cenne życiowe wskazania, nawołujące z ojcowską troską do wierności Chrystusowi i Jego drodze będącej jedynym, najpewniejszym fundamentem, na którym młody człowiek powinien budować swoją przyszłość. By dostrzec tę apostołską troskę, wystarczy sięgnąć do licznych homilii, kazań i przemówień wypowiedzianych do młodzieży przy różnych okazjach, a zwłaszcza na rozpoczęcie czy zakończenie roku szkolnego. Kilka lat temu ks. Piotr Dykowski opracował referat, w którym wskazał na troskę

³¹ W. Mering, *Zdobywajcie wiedzę i mądrość*, Rocznik, 2(2003), s. 120–121.

bp. Wiesława Meringa o duchową formację młodzieży Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza, podsumowując treści stanowiące istotę nauczania zawartego w słowach kierowanych do młodzieży w ciągu 10-letniej posługi biskupiej w diecezji wrocławskiej³². W opracowaniu tym nakreślił duchową sylwetkę ucznia szkoły katolickiej. Według wskazań Pasterza Diecezji to: „Młody człowiek [...], który otwierając się na działanie Ducha Świętego, świadomie wybiera Jezusa i zaprasza Go do swoich myśli, do swoich słów i do swojego serca. Żyje w przyjaźni z Bogiem. Stawiając Chrystusa w centrum największych wartości, pokazuje innym, że istnieje sens opowiedzenia się po stronie Jezusa. Ponadto jest gotów dać świadectwo Ewangelii, z której jest dumny. Jako człowiek wrażliwy, jednocześnie świadomy wizji, wielkiej odwagi i wyobraźni głosi Jezusa bez zahamowań, z entuzjazmem i najgłębszym przekonaniem. Do realizacji tego powołania potrzebuje siły, którą czerpie z Eucharystii, Słowa Bożego”³³. Należy podkreślić, że wobec uczniów Ksiądz Biskup, jak dobry ojciec czy nauczyciel, jest wymagający. Zdaje sobie bowiem sprawę z tego, że od współczesnego ucznia coraz mniej się wymaga, dlatego w jednej z homilii podkreślił znaczenie pobierania nauki w szkole katolickiej: „Przychodźcie dzisiaj, Drodzy Uczniowie, do szkoły katolickiej. To ona ma otwierać oczy, otwierać serca, otwierać umysły na świat, który jest o wiele bardziej nieskończony od wszelkich rozrywek, które niejednokrotnie wypełniają czas”³⁴.

Ważnymi wydarzeniami dla szkoły katolickiej są organizowane każdego roku Dni Kultury Chrześcijańskiej. Pasterz Diecezji uczestniczył w nich od początku, gdyż po raz pierwszy zostały zorganizowane w szczególnym dniu, tj. 26 kwietnia 2003 roku, kiedy bp Wiesław Mering w prastarej katedrze wrocławskiej przyjął sakrę biskupią i objął urząd pasterski, by sprawować posługę nauczania, uświęcania i rządzenia powierzoną diecezją wrocławską. W tym uroczystym dniu, w godzinach popołudniowych, bp Wiesław Mering wraz z bp. Romanem Andrzejewskim – biskupem pomocniczym, przybyli do Hali OSiR-u we Wrocławku, gdzie trwały I Dni Kultury Chrześcijańskiej zorganizowane przez wspólnotę nauczycieli i młodzieży szkół katolickich Publicznego Gimnazjum

³² P. Dykowski, *Przesłanie duchowe Pasterza Diecezji do młodzieży Długosza w ciągu dziesięcioletniej posługi*, Roczn. Dług., 12(2013), s. 29–35.

³³ Tamże, s. 34.

³⁴ W. Mering, „*Otwórzcie serca i umysły na świat wartości...*” *Homilia wygłoszona na rozpoczęcie roku szkolnego 2015/2016*, Roczn. Dług., 15(2015/2016), s. 194.

i Publicznego Liceum Ogólnokształcącego im. ks. Jana Długosza we Włocławku³⁵. To spotkanie było wspaniałą okazją do podzielenia się z Pasterzem Diecezji informacją o odradzającym się szkolnictwie katolickim w diecezji włocławskiej. Rok później, podczas kolejnych II Dni Kultury Chrześcijańskiej, bp W. Mering powiedział: „Określeń kultury jest wiele. Możemy spotkać rozmaite sformułowania, ale zawsze definicja podkreślała będzie fakt, że kultura jest swoistym ubogaceniem, poszerzeniem natury, przestrzeni, w której realizuje się człowiek. Jest to bardzo ważne, abyśmy tak właśnie kulturę rozumieli – jako przestrzeń, w której realizuje się człowiek. [...] Równocześnie musimy sobie uzmysłwić, że wymiarów kultury jest wiele, że nie wszystko to, co kulturą nazywamy, jest kulturą prawdziwą, czyli przestrzenią, która bogaci i urozmaica życie człowieka”³⁶. Ksiądz Biskup ostrzegał nauczycieli i młodzież przed kulturą masową, która często zaciera granice między dobrem a złem; tym, co wartościowe, a tym, co płytkie i przyziemne. Według bp. W. Meringa „[...] kultura ma kierować człowieka w górę do tego, co jest trudne, ma go kształtować przez piękno, dobro i upodabniać do samego Boga. Kulturę rozumiem jako szansę łączenia człowieka z Twórcą. Ma ona prowadzić go do spotkania Boga przez piękno”³⁷. Wiemy, że szkoła jako instytucja istnieje między innymi po to, by dziedzictwo kultury było przekazywane następnym pokoleniom. Dokonuje się to na dwa wzajemnie dopełniające się sposoby. Można je określić jako stwarzanie przez szkołę warunków sprzyjających wzrastaniu uczniów poprzez wchodzenie, bierne lub czynne, w świat szeroko rozumianej kultury. Bierne uczestnictwo polega na poznawaniu określonych treści kultury, a czynne w niej uczestnictwo to twórcza ekspresja uczniów, która może i powinna być inspirowana, wspierana i ukierunkowana przez nauczycieli, rodziców czy osoby duchowne.

Wiele czynników decyduje o tym, by w szkole katolickiej każdy pracownik i uczeń doświadczył, że nauczanie i wychowanie jest ożywione duchem i misterium chrześcijańskim. Dlatego szkoła, wspierana duchową opieką Pasterza Diecezji, dba o to, by miejscem spotkania dzieci i młodzieży z Jezusem Chrystusem była kaplica szkolna, w której codziennie sprawowana jest Eucharystia, a także każda sala lekcyjna,

³⁵ Por. H. Sławiński, *Dni Kultury Chrześcijańskiej 2003*, Rocznik, 2(2003), s. 115–116.

³⁶ W. Mering, *Kultura współczesna a chrześcijaństwo*, Rocznik, 3(2004), s. 66.

³⁷ Tamże, s. 68.

w której znak krzyża znajduje się obok godła narodowego, a zajęcia lekcyjne dają możliwość lepszego poznania siebie samego, otaczającego świata i Boga. To również ważny element wychowania młodego człowieka uczęszczającego do szkoły katolickiej, kształtujący tożsamość chrześcijańską. Szkoła katolicka powinna być ciągle otwarta na rozwój, nadążanie za zmieniającą się rzeczywistością i nowymi oczekiwaniami uczniów oraz ich rodziców. Szkoła dokonuje wszelkich starań, aby proces dydaktyczno-wychowawczy został tak zorganizowany, by odkrywać i rozwijać indywidualne uzdolnienia uczniów, ale także, by dostrzec potrzeby i pomóc tym, którzy oczekują wsparcia w pokonywaniu trudności w nauce. W działalności szkoły katolickiej ważne jest jednak to, co niejednokrotnie podkreślał w swoich wypowiedziach Ksiądz Biskup – by szkoła ta, oprócz zadań edukacyjnych, realizowała swą katolicką misję w taki sposób, aby jak największe rzesze młodych ludzi, a także ich rodziców, przekonać i w danym czasie prowadzić do Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła.

* * *

„Prawem jest, co Biskup wprowadził dla wspomagania, uzupełniania lub poprawiania prawa szkolnego ze względu na pożytek Kościoła Włocławskiego” – tak należy przetłumaczyć łacińskie zdanie, którym rozpocząłem niniejszy artykuł, przybliżając troskę pasterską bp. Wiesława Meringa o Zespół Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku. Kodeks prawa kanonicznego nakłada na biskupa diecezjalnego obowiązek nadzoru nad szkołami katolickimi położonymi na terenie jego diecezji. Nadzór biskupa obejmuje wszystkie szkoły katolickie niezależnie od tego, kto dla tych szkół katolickich jest organem prowadzącym.

Na terenie diecezji włocławskiej organami prowadzącymi obecnie szkoły katolickie są: Parafia Rzymskokatolicka św. Urszuli Ledóchowskiej w Sieradzu; Inspektoriat św. Wojciecha (SDB) w Pile, która prowadzi szkoły katolickie Towarzystwa Salezjańskiego w Aleksandrowie Kujawskim oraz w Koninie; Stowarzyszenie Przyjaciół Szkół Katolickich w Częstochowie, które prowadzi szkoły katolickie w Wólce Czepowej k. Kłodawy oraz w Modzerowie, w Warząchewce Polskiej i w Siniarzewie leżących w okolicach Włocławka, a także Diecezja Włocławska, która jest organem prowadzącym dla Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku.

Wydaje się oczywistym, że Biskup Włocławski największe wymagania i oczekiwania stawia właśnie tej szkole katolickiej, dla której jest organem prowadzącym. Co więcej, troska pasterska Księdza Biskupa obejmuje inicjatywę ustawodawczą, pomoc i wsparcie materialne, ale również nadzór sprawozdawczy i kontrolny. Przejawem czuwania Pasterza Diecezji nad szkołą katolicką jest uczestnictwo w życiu szkoły, w jej uroczystościach, zwłaszcza liturgicznych, w apelach okolicznościowych, a także pomoc w rozwiązywaniu rozmaitych problemów i trudności. Przedmiotem nadzoru Księdza Biskupa jako organu prowadzącego szkołę katolicką jest formułowanie i uszczegóławianie przepisów prawnych odnoszących się ogólnie do struktury szkolnictwa, zatwierdzanie organizacji zewnętrznej i wewnętrznej działalności szkoły katolickiej.

STRESZCZENIE

Diecezja włocławska jest organem prowadzącym dla Zespół Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku, w skład którego wchodzi takie placówki, jak: przedszkole i szkoła podstawowa (oddziały 1–3) mieszczące się w budynku przy ul. Wojska Polskiego 2a oraz szkoła podstawowa (oddziały 4–8), gimnazjum i liceum wraz z internatem znajdującym się przy ul. Łęskiej 26. Stan wychowanków i uczniów na dzień 1 września 2018 r. to: 823 uczniów w całej szkole, w tym 83 w przedszkolu; 397 w szkole podstawowej; 115 w gimnazjum (tylko trzecie klasy); 228 w liceum, a mieszkańców internatu – 45. Dla porównania stan uczniów na dzień 1 września 2001 roku, kiedy reaktywowano Szkołę im. ks. Jana Długosza we Włocławku, po 52 latach od jej zamknięcia, to 150 uczniów w pięciu oddziałach pierwszych klas gimnazjum.

Historię Szkoły im. ks. Jana Długosza we Włocławku, bp Roman Andrzejewski w roku 2000 przedstawił w jednym zdaniu: „Ta szkoła rodziła się w niewoli, dojrzewała w wolnej Polsce, zdała egzamin w walce o wiarę i polskość, przetrwała w legendzie, czeka na «zmartwychwstanie»”. Oto ważniejsze daty z historii szkoły: 1916 r. – bp S. Zdzitowiecki otrzymał zezwolenie od okupacyjnych władz niemieckich na otwarcie szkoły w pałacu biskupim; 1920 r. – bolszewicy spalili pałac biskupi, szkołę przeniesiono do budynku koło katedry włocławskiej; 1925 r. – bp S. Zdzitowiecki poświęcił kamień węgielny pod budowę gmachu przy ul. Łęskiej 26; 1928 r. – bp Władysław Krynicki dokonał poświęcenia szkoły i rozpoczęto pierwsze zajęcia lekcyjne; 1939 r. – II wojna światowa przerwała działalność Szkoły Długosza; 1945 r. – wznowiono działalność szkoły podstawowej, gimnazjum i liceum; 1949 r. – władze komunistyczne zamknęły Szkołę Długosza; 2001 r. – władze miasta Włocławka przekazały budynek diecezji włocławskiej, co umożliwiło reaktywację szkoły katolickiej we Włocławku poprzez otwarcie Publicznego Gimnazjum im. ks. Jana Długosza w 2001 r., Publicznego Liceum

w 2002 r., a następnie w 2013 r. Publicznej Szkoły Podstawowej oraz w 2016 r. Publicznego Katolickiego Przedszkola „Pod Aniołem Stróżem”. Poszczególne jednostki wchodzi w skład Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza, nad którym pasterską troskę od roku 2003 sprawuje bp Wiesław Mering, reprezentujący jako organ prowadzący Diecezję Włocławską.

Słowa kluczowe: szkoła katolicka, prawo oświatowe, organ prowadzący szkoły, baza materialna szkoły, remonty i inwestycje, pracownik szkoły katolickiej, uczeń szkoły katolickiej, misja szkoły katolickiej.

SUMMARY

The Diocese of Włocławek is the governing authority for the Jan Długosz Complex of Catholic Schools in Włocławek. This complex is composed of the kindergarten and primary school (grade levels 1–3) located in the school building at Wojska Polskiego street 2A, but it also includes primary school (grade levels 4–8), junior high school and senior high school with the hall of residence situated at Łęgska street 26. The total number of wards and students as of 1st September 2018 is 823 students attending the school which involves 83 kindergarten wards, 397 pupils of primary school, 115 students of junior high school (only third grade level) and 228 students of senior high school. These statistics include 45 dwellers of the hall of residence. For the sake of comparison, the total number of students as of 1st September 2001, the year which witnessed the reactivation of the Jan Długosz Complex of Catholic Schools in Włocławek after 52 years since its closure, was 150 students of junior high school divided into five first grade classes.

The history of the Jan Długosz School in Włocławek was presented by bishop Roman Andrzejewski when in 2000 he said: „This school was born in bondage, grew up in liberated Poland, passed the exam of struggle for faith and the Polish character, prevailed in the legend, is waiting for the «resurrection»”. The most momentous dates from the school history include: 1916 – bishop S. Zdzitowiecki is granted the permission issued by the occupation authority to open a school on the grounds of the Bishop’s Palace; 1920 – the Bolsheviks burn the Bishop’s Palace, the school is relocated to a building located nearby the Cathedral of Włocławek; 1925 – bishop S. Zdzitowiecki consecrates the foundation stone for the construction of the building at Łęgska street 26; 1928 – bishop W. Krynicki consecrates the school building and lessons are commenced; 1939 – World War II ceases the activity of the Jan Długosz School; 1945 – the activity of primary school, junior high school and senior high school is resumed; 1949 – the communist authorities close the school; 2001 – the authorities of Włocławek transfer the building to the Diocese of Włocławek which enables the reactivation of the Catholic school in Włocławek by opening the Jan Długosz State Junior High School in 2001, the State Senior High School in 2002, the State Primary School in 2013 and the State Catholic Kindergarten “At Guardian Angel”. Particular educational units constitute the Jan Długosz Complex of Catholic Schools which has been functioning since 2003 under the pastoral care of

bishop Wiesław Alojzy Mering who acts on behalf of the Diocese of Włocławek as the governing authority.

Key words: Catholic school, educational law, school governing authority, school infrastructure, renovations and investments, employee of Catholic school, student of Catholic school, mission of Catholic school.

BIBLIOGRAFIA

- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz.U., 1998, nr 51, poz. 318.
- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r., Dz.U., 1997, nr 78, poz. 483.
- Ustawa z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Dz.U., 1989, nr 29, poz. 154.
- Ustawa z 7 września 1991 r. o systemie oświaty, Dz.U., 2004, nr 256, poz. 2572, z późn. zm.
- Ustawa z 14 grudnia 2016 r. – Prawo oświatowe, Dz.U., 2017, poz. 59.
- Ustawa z 14 grudnia 2016 r. – Przepisy wprowadzające ustawę – Prawo oświatowe, Dz.U., 2017, poz. 60.
- Ustawa z 27 października 2017 r. o finansowaniu zadań oświatowych, Dz.U., 2017, poz. 2203.
- Rozporządzenia Ministra Edukacji Narodowej z 26 marca 1997 r. w sprawie szczegółowych zasad i warunków udzielania i cofania zezwolenia na założenie szkoły publicznej przez osobę prawną lub fizyczną, Dz.U., 1997, nr 32, poz. 187.
- Mering W., *Kultura współczesna a chrześcijaństwo*, „Rocznik Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku” (RoczDług), 3(2004), s. 66–68.
- Mering W., „*Otwórzcie serca i umysły na świat wartości...*” *Homilia wygłoszona na rozpoczęcie roku szkolnego 2015/2016*, RoczDług, 15(2015/2016), s. 191–194.
- Mering W.A., *Słowo [...] przed udzieleniem błogosławieństwa*, RoczDług, 11(2012), s. 13–14.
- Mering W., *Zdobycie wiedzy i mądrość*, RoczDług, 2(2003), s. 119–122.
- Andrzejewski R., *Jak doszło do wznowienia Gimnazjum i Liceum im. ks. Jana Długosza we Włocławku?*, RoczDług, [1](2002), s. 15–22.
- Andrzejewski R., *Witając w progach odrodzonego Długosza*, Włocławek 2001.
- Dykowski P., *Przesłanie duchowe Pasterza Diecezji do młodzieży Długosza w ciągu dziesięcioletniej posługi*, RoczDług, 12(2013), s. 29–35.
- Gutral M., *Jak powstawało Katolickie Publiczne Przedszkole „Pod Aniołem Stróżem”?*, RoczDług, 16(2017), s. 16–17.
- Gabryelczyk A., *Harmonogram wydarzeń w roku szkolnym 2004/2005*, RoczDług, 4(2005), s. 11–30.

- Gabryelczyk A., *Harmonogram wydarzeń w roku szkolnym 2005/2006*, RoczDług, 5(2006), s. 9–28.
- Gabryelczyk A., *Harmonogram wydarzeń w Zespole Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku w roku szkolnym 2006/2007*, RoczDług, 6(2007), s. 7–26.
- Gabryelczyk A., Korpalska M., *Harmonogram wydarzeń roku szkolnym 2003/2004*, RoczDług, 3(2004), s. 16–43.
- Harmonogram wydarzeń w Zespole Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku w roku szkolnym 2007/2008*, RoczDług, 7(2008), s. 7–22.
- Jabłońska I., *Poświęcenie Szkoły Podstawowej*, RoczDług, 13(2014), s. 16–17.
- Kędzierski J., *Pomnażamy talenty*, RoczDług, 13(2014), s. 7.
- Kędzierski J., *Powitanie gości na uroczystości poświęcenia nowej sali gimnastycznej*, RoczDług, 12(2013), s. 15–16.
- Kędzierski J., *Słowo od Redaktora*, RoczDług, 8(2009), s. 7.
- Korpalska M., *Kalendarium. [Rok 2000–2002]*, RoczDług, [1](2002), s. 27–49.
- Korpalska M., Gabryelczyk A., *Harmonogram wydarzeń w Publicznym Gimnazjum i Liceum im. ks. Jana Długosza. [rok 2002/2003]*, RoczDług, 2(2003), s. 19–71.
- Lewandowska S., *Uroczyste poświęcenie sali gimnastycznej w 41. rocznicę święceń kapłańskich bp. Wiesława Alojzego Meringa*, RoczDług, 12(2013), s. 11–13.
- Sławiński H., *Dni Kultury Chrześcijańskiej 2003*, RoczDług, 2(2003), s. 115–116.
- Wiśniewska L., *Uroczyste rozpoczęcie roku szkolnego 2013/2014*, RoczDług, 13(2014), s. 15–16.

KS. HENRYK WITCZAK

DZIEJE WŁOCŁAWSKIEJ PLACÓWKI ZGROMADZENIA SIÓSTR FRANCISZKANEK RODZINY MARYI

W roku 2019 upływa 100 lat od dnia, kiedy we Włocławku pojawiły się Siostry Franciszkanek Rodziny Maryi (3 V 1919), już wtedy znane ze swojej działalności charytatywno-wychowawczej, choć jeszcze nie posiadające swej placówki na terenie diecezji kujawsko-kaliskiej. Kontakty ze Zgromadzeniem Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi nawiązał i zaproponował mu prowadzenie sierocińca ks. Feliks Mikulski, ówczesny proboszcz włocławskiej parafii św. Jana Chrzciciela. O tym zgromadzeniu i jego działalności powstało już kilka opracowań, natomiast o działalności domu włocławskiego, poza szczątkowymi informacjami w schematyzmach, brakuje szerszych opracowań¹.

Przy opracowywaniu tego artykułu o placówce Sióstr Rodziny Maryi we Włocławku wykorzystano przede wszystkim materiały archiwalne znajdujący się w: głównym archiwum Zgromadzenia w Warszawie², archiwum domu zakonnego we Włocławku³, Archiwum Diecezjalnym

KS. HENRYK WITCZAK – dr teologii w zakresie historii Kościoła, dyrektor Studium Teologii w Koninie należącego do Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie.

¹ Istnieje tylko niewielkie przedstawienie działalności włocławskiego domu Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi w okresie II wojny światowej – S. Librowski, *Materiały do dziejów diecezji włocławskiej czasu wojny 1939–1945*. Seria 1 – ogólna, ABMK, 38(1979), s. 342–345.

² Archiwum Główne Zgromadzenia SS. Franciszkanek Rodziny Maryi, Warszawa, ul. Żelazna 97 [ArGFRM], Kronika Domu Zakonnego Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi we Włocławku [1919–1974], sygn. AZ IV 89 Włocławek [Kronika I]; Złota Księga na uczczenie 50-lecia Profesji Zakonnej Matki Teresy Stępowny Przeł. Gen. Zgom. SS. Franc. Rodziny Maryi, Warszawa 1954 [Złota Księga].

³ Archiwum domu zakonnego Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi we Włocławku, Włocławek, ul. Łazienna 7 [ArDFRMW]; Kronika Domu 1975–1992 [Kronika II]; Kronika Domu 1993–2007 [Kronika III]; Kronika Domu od 2008 [Kronika IV].

we Włocławku⁴, Archiwum Państwowym we Włocławku⁵, a także szeregu opracowań dotyczących diecezji, miasta Włocławka, założyciela Zgromadzenia św. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, a także samego Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi.

Dla ułatwienia w korzystaniu z niniejszego artykułu podzielono go na cztery punkty: 1) Powstanie Zgromadzenia; 2) Inicjator założenia kolejnej placówki – Włocławskie Towarzystwo Wspomagania Biednych; 3) Placówka Zgromadzenia we Włocławku; 4) Działalność placówki włocławskiej.

1. Powstanie Zgromadzenia

Początki Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi związane są z działalnością ks. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego⁶ w Petersburgu. Pełnił on tam funkcję ojca duchownego i profesora filozofii w Akademii Duchownej, tam też posługiwał jako wikariusz przy kościele św. Katarzyny. Istniejąca przy parafii grupa kobiet zajmujących się działalnością charytatywną dała początek zgromadzeniu w roku 1857⁷. W dniu 27 X 1859 r. car Aleksander II zatwierdził wspólnotę jako Przytułek dla Ubogich Rzymskokatolickiego Wyznania⁸, nie wtajemniczono bowiem władz carskich w działalność organizacyjną Zgromadzenia. Siostry ze względu na zakaz zakładania nowych wspólnot zakonnych używały tylko jednolitego stroju świeckiego. Celem wspólnoty było tworzenie miejsc, w których mogło się odbywać wychowanie sierot i dzieci z ubogich rodzin, a także opieka nad osobami chorymi i starszymi w duchu katolickim.

⁴ Archiwum Diecezjalne we Włocławku [ArDW] posiada: Akta Zgromadzenia SS. Franciszkanek „Rodziny Maryi”, sygn. AKDWI, zak. II, 3; a także teczkę: Towarzystwo Wspomagania Biednych, bez sygn., która zawiera: Księgę Protokołów Włocławskiego Towarzystwa Wspierania Biednych, w której znajduje się jeden protokół posiedzenia Włocławskiego Towarzystwa Wspomagania Biednych; Sprawozdanie z działalności Domu Sierot „Opatrzność” za okres 1 IV 1937 – 1 VI 1938; *Statut Włocławskiego Towarzystwa Wspomagania Biednych*, Włocławek 1926; *Ustawę Włocławskiego Towarzystwa Wspomagania Biednych*, Włocławek 1900; a także korespondencję z władzami w sprawie reaktywowania Towarzystwa i nieco luźnych dokumentów.

⁵ Archiwum Państwowe w Toruniu Oddział we Włocławku [ArPTOW]. Akta m. Włocławka, Subsydia dla Domu Sierot „Opatrzność” 1926, sygn. 620; Subsydium dla Domu Sierot „Opatrzność” przy ul. Biskupiej 1928, sygn. 622; Subsydium dla Domu Sierot „Opatrzność” przy ul. Biskupiej 1929, sygn. 623. Zarząd Miejski we Włocławku: Akta sprawozdawcze Instytucji Opiekuńczych we Włocławku rok 1938/39, sygn. 2912.

⁶ R. Bender, *Feliński Zygmunt Szczęsny*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 110–111.

⁷ B. Łoziński, *Leksykon zakonów w Polsce*, Warszawa 2002, s. 320.

⁸ T.A. Frącek, *Zawierzył Opatrzności*, Warszawa 2015, s. 45.

Zasadnicza praca siostr szła w trzech kierunkach: 1) działalność wychowawczo-oświatowa realizowana w szkołach i zakładach opieki; 2) opieka nad chorymi i niepełnosprawnymi, zarówno w miejscach opieki, jak i domach prywatnych; 3) organizowanie kaplic i tworzenie ośrodków oddziałujących na środowisko.

Po mianowaniu Zygmunta Szczęsnego Felińskiego arcybiskupem warszawskim w roku 1862⁹, sprowadził on założone przez siebie zgromadzenie do posługi charytatywnej w Warszawie. A pomimo to, iż za obronę praw narodu i Kościoła został zesłany w roku 1863 w głąb Rosji, do Jarosławia n. Wołgą¹⁰, to nowa wspólnota zakonna w Warszawie pozostała. W roku 1883 władze carskie za cenę zrzeczenia się urzędu arcybiskupa warszawskiego zwolniły abp. Felińskiego z wygnania i pozwoliły mu wyjechać za granice państwa. Osiadł na Bukowinie w Dźwiniacze (Cesarstwo Austro-Węgierskie), również tam sprowadził Siostry Rodziny Maryi, co zapoczątkowało ożywienie religijne na tym terenie.

Pierwszą przełożoną generalną i współorganizatorką Zgromadzenia była Florentyna Dymman, która doprowadziła do szybkiego jego rozwoju. Siostry Rodziny Maryi już w XIX wieku swoją działalnością objęły wschodnie rubieże Rzeczypospolitej, tereny nad Morzem Czarnym, Rumunię, Danię, a od 1906 r. wraz z polskimi emigrantami wyjeżdżały do Brazylii.

Niestety w roku 1889 powstał spór założyciela z matką generalną na tle wprowadzenia nowej reguły¹¹, który doprowadził do rozłamu w Zgromadzeniu¹² (istota sporu dotyczyła jawności Zgromadzenia), który został zażegnany dopiero w roku 1919¹³. Zakon został zatwierdzony w archidiecezji lwowskiej w roku 1891 przez arcybiskupa lwowskiego Seweryna Morawskiego¹⁴ i w 1895 r. przez biskupa przemyskiego Łukasza Soleckiego. Na podstawie zatwierdzenia kościelnego, Zgromadzenie Rodziny Maryi zyskało zatwierdzenie państwowe¹⁵. Początkowo funkcjonowało jawnie tylko na terenie zaboru austriackiego, a siostry występowały już

⁹ P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999*, Warszawa 2000, kol. 96.

¹⁰ T.A. Frącek, *Wstęp*, w: Z.S. Feliński, *Konferencje duchowe*, Poznań 2002, s. 10.

¹¹ Z.S. Feliński, *Ustawy rodziny Maryi albo służebnic ubogich*, Kraków 1888.

¹² T.A. Frącek, *Dymman Florentyna*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 423–424.

¹³ Taż, *Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi – działalność na przestrzeni 150 lat – 1857–2007*, w: *Rodzina Maryi. Dzieło błogosławionego Zygmunta Szczęsnego Felińskiego*, Kraków 2009, s. 131–132.

¹⁴ Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, kol. 299.

¹⁵ Frącek, *Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi*, s. 119.

w habitach. Dalsza działalność organizacyjna poszła w kierunku agregacji Rodziny Maryi do Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych. Dokonało się to dekretem generała o. Lorenzo Caratelli, który 29 VI 1903 r. włączył Zgromadzenie do Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych i nadał mu regułę III Zakonu św. Franciszka, a generał o. Dominik Reuter dekretem z 16 XI 1908 r. potwierdził włączenie i rozciągnął na Zgromadzenie łaski i przywileje duchowe I i II Zakonu¹⁶.

Zgromadzenie powoli uzyskiwało status zgromadzenia na prawie papieskim, zyskując najpierw, w roku 1909 „dekret pochwalny”, w 1913 r. „zatwierdzenie ostateczne Zgromadzenia i Konstytucji na lat siedem”. Potwierdzenie uznania zakonu na prawach papieskich, po zmianach w dokumentach podstawowych wspólnoty, nastąpiło w roku 1934. Wtedy też Stolica Apostolska potwierdziła podział Zgromadzenia na pięć prowincji¹⁷. W roku 1916 w Zgromadzeniu było 478 siostr w 88 domach¹⁸, na terenie archidiecezji lwowskiej i diecezji przemyskiej do roku 1918 powstało 45 placówek¹⁹. Niestety na terenie ówczesnej diecezji kujawsko-kaliskiej nie było jeszcze żadnego domu tego zgromadzenia.

2. Inicjator założenia kolejnej placówki – Włocławskie Towarzystwo Wspomagania Biednych

W ciągu wieków Włocławek był miastem małej i średniej wielkości, nigdy nie stał się wielkim centrum gospodarczo-przemysłowym, choć zawsze funkcjonował jako lokalny potentat, do którego dążyła okoliczna ludność. Niewątpliwie trzeba jednak zauważyć zdecydowane ożywienie gospodarcze w drugiej połowie XIX wieku, powstałe na skutek gwałtownie rozwijającego się przemysłu. Niestety sytuacja ta nie była stabilna, w końcu doprowadziła do znacznego przyrostu ludności, która nie zawsze mogła znaleźć zatrudnienie. Spowodowało to wielkie nierówności społeczne, a co za tym idzie, strajki robotnicze i rozwój komunizmu, m.in. mieszkańcem Włocławka był Julian Marchlewski.

Na początku XX wieku działalność charytatywna we Włocławku opierała się na wspólnotach wyznaniowych; każde wyznanie miało więc swoje instytucje dobroczynne. Co prawda władze miejskie również posiadały

¹⁶ Tamże, s. 126.

¹⁷ Tamże, s. 144–145.

¹⁸ Tamże, s. 122.

¹⁹ J. Wołczański, *Rozwój strukturalny Zgromadzenia na Ziemiach Południowo-Wschodnich Rzeczpospolitej*, w: *Rodzina Maryi*, s. 169–170.

prowadzone przez siebie ośrodki, ale miały także obowiązek wspierania wyznaniowych instytucji charytatywnych. Organizacją działalności charytatywnej ze strony Kościoła zajmowały się trzy instytucje: diecezjalna (Komitet Biskupi), zakonna (klasztor reformatów) i parafialna (parafia św. Jana Chrzciciela), przez fakt, że założyciel i pierwsi dwaj prezesi towarzystwa byli proboszczami tej parafii²⁰.

Kuria Biskupia utrzymywała Ochronkę im. Sienkiewicza, znajdującą się przy placu katedralnym. Przy niej istniało przedszkole, dzieci przebywały od rana do południa, a biedniejsze otrzymywały śniadanie. Również reformaci przy swoim klasztorze, od roku 1919, utrzymywali ochronkę dla około 70 biednych dzieci, które przebywały pod opieką od godz. 9 do 15, otrzymując naukę freblowską²¹, obiad, a nawet odzież. Miasto prowadziło ochronkę i jednocześnie przychodnię dla dzieci przy ul. Łęgskiej 22. Dzieci w liczbie 35 mogły w niej przebywać w godz. 7–18.

W ramach działalności parafii św. Jana we Włocławku, jej proboszcz, ks. prałat Jan Śliwiński²², w roku 1900 powołał do istnienia Włocławskie Towarzystwo Wspomagania Biednych, a jego siedzibą był lokal przy zbiegu ulic Królewieckiej i Przedmiejskiej. Założyciel był prezesem Towarzystwa prawie do ostatnich chwil swojego życia, wspomagając je osobistymi ofiarami. Była to więc instytucja samodzielna, związana z parafią przez osobę proboszcza, posiadająca swój statut i majątek.

Majątek Towarzystwa stanowiły: dom piętrowy przy ul. Królewieckiej nr 24 (później wynajęty szkole); dom piętrowy także w oficynie (ul. Przedmiejska 1); dom parterowy i sala teatralna „Słońce” przy ul. Karnkowskiego; dom piętrowy przy ul. Wiejskiej (później wynajęty szkole); procenty od różnych kapitałów, zapisów i legatów; składki od członków (12 zł rocznie)²³.

Celem Towarzystwa było niesienie pomocy ubogim mieszkańcom Włocławka²⁴. Była to zarówno pomoc materialna, jak i moralno-intelektualna. Pomoc obejmowała więc utrzymanie, wychowanie religijno-moralne, kształ-

²⁰ M. Morawski, *Monografia Włocławka*, Włocławek 1933 (reprint 2003), s. 348–349.

²¹ Wychowanie przez kontakt z otoczeniem, a przede wszystkim z przyrodą.

²² Proboszczem był do roku 1913, zmarł w 1916 r. Zob. W. Kujawski, *Śliwiński Jan*, w: WSB, t. 2, Włocławek 2005, s. 184.

²³ Morawski, *Monografia Włocławka*, s. 347.

²⁴ Ustawa Towarzystwa z 1900 r. nie łączyła go z parafią i nie ograniczała działalności tylko do katolików (ArDWI, *Ustawa Włocławskiego Towarzystwa Wspomagania Biednych*, Włocławek 1900). Natomiast statut Towarzystwa z 1926 r. zawęził jego działalność do niesienia pomocy ubogim katolikom, mieszkańcom Włocławka (ArDWI, *Statut Włocławskiego Towarzystwa Wspomagania Biednych*, Włocławek 1926, s. 1).

cenie sierot, opiekę nad starcami i kalekami itp. Działalność szła w dwóch kierunkach: opieki nad starcami i kalekami oraz opieki nad dziećmi.

Opieka nad starcami i kalekami prowadzona była w oficynie przy ul. Przedmiejskiej 1, w której mieszkało 47 osób starszych i kalekich, w wieku 55–80 lat. Natomiast opiekę nad dziećmi Towarzystwo organizowało w budynku miejskim przy ul. Królewieckiej 24, gdzie założono w roku 1915 dla bezdomnych sierot Dom Sierot „Opatrzność”, w którym przebywało około 50 sierot w wieku od 3 do 15 lat, prowadzonym początkowo przez osoby świeckie. W kosztach utrzymania instytucji partycypowało miasto²⁵.

Kolejnym prezesem był następny proboszcz parafii św. Jana, ks. Feliks Mikulski, który pełnił tę funkcję do roku 1930, po nim prezesurę objął ks. Bolesław Kunka²⁶. Ostatni przedwojenny zarząd stanowili: prezes Tadeusz Gutowski, wiceprezesa Eugeniusz Kaczmarek i Karol Olszewski, skarbnik Aleksander Woźnicki, sekretarz Zygmunt Neuman, zarząd uzupełniali: Józefa Hajdowa, Józef Gąsior, Czesław Stańczak, ks. Bolesław Kunka. Po wojnie mimo braku kilku członków Zarządu, Towarzystwo nadal funkcjonowało pod tym kierownictwem²⁷. Próbowano oficjalnie podjąć działalność jeszcze po II wojnie światowej, co potwierdzają dokumenty z lat 1945–1946²⁸. Trudności stawiane jednak przez komunistyczne władze państwowe zablokowały możliwość oficjalnego zarejestrowania Towarzystwa.

3. Placówka Zgromadzenia we Włocławku

Wydaje się, że działalność wyżej wspomnianego sierocińca nie była wystarczająca, skoro kolejny proboszcz parafii św. Jana, ks. Feliks Mikulski, szukał sposobu na jego skuteczniejsze funkcjonowanie. Walentyna Olejnik, właścicielka pracowni szat liturgicznych, zainteresowała proboszcza znanym już wtedy ze swojej działalności wychowawczo-charytatywnej Zgromadzeniem Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi. Po wstępnych rozmowach z władzami Zgromadzenia, matka generalna Zofia Kończa wyraziła zgodę na założenie domu tego zgromadzenia we Włocławku i wysłała dwie siostry w celu zapoznania się z sytuacją. Siostry Helena Baranowska i Apolonia Sawicka spotkały się z ks. F. Mikulskim i z bp. Stanisławem Zdzitowieckim²⁹,

²⁵ Morawski, *Monografia Włocławka*, s. 347–349.

²⁶ ArGFRM, Kronika I, s. 11.

²⁷ ArDWł, Księga Protokołów Włocławskiego Towarzystwa Wspomagania Biednych od zakończenia wojny 1939/45, s. 1–3.

²⁸ Przykładowo: ArDWł, Towarzystwo Wspomagania Biednych. Protokół nr 2.

²⁹ Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, kol. 512–513.

a po powrocie złożyły sprawozdanie ze swej misji³⁰. Placówka prawdopodobnie powstała z myślą o siostrach posługujących w sierocińcu³¹, później potrzeby diecezji wymogły przyjsie siostr katechetek³².

3.1. Dom

Siostry do Włocławka przybyły w dniu 3 V 1919 r. i zamieszkały prawdopodobnie w ofiarowanym przez Leona Bojańczyka budynku dla Domu Sierot „Opatrzność”. Pierwotnym więc miejscem domu zakonnego była ul. Biskupia 8 (od 1930 ul. Łazienna 6), tam też siostry mieszkały do końca roku 1939. Wtedy to w styczniu i lutym 1940 władze niemieckie przejęły pod swój zarząd dom sierot, a siostronom nakazały opuścić Włocławek i udać się do wybranej miejscowości w Generalnej Guberni³³.

W czasie okupacji niemieckiej dwie z siostr przebywały nielegalnie we Włocławku, dlatego mieszkały w domach prywatnych, skrzętnie ukrywając przed władzami okupacyjnymi kim są. Można więc powiedzieć, że siedzibą domu zakonnego było miejsce zamieszkania siostr. A mieszkały najpierw u chorej matki ks. Franciszka Mączyńskiego³⁴, a następnie przy ul. Chmielnej u p. Żebrowskiej. W biurze meldunkowym funkcjonowały: jedna jako krawcowa, a druga jako pomoc domowa³⁵. Ze względów bezpieczeństwa następowały kolejne zmiany zamieszkania, i tak w roku 1942 siostry przebywały w domu Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi przy ul. Leśnej, w 1943 r. u p. Wartyńskiej przy ul. Kościuszki, a w końcu na Starym Rynku przy kościele św. Jana u p. Chojnackiej³⁶.

Bezpośrednio po zakończeniu działań wojennych siostry wróciły do dawnego domu – sierocińca przy ul. Łaziennnej 6. Do nich dołączyły inne siostry i podjęły remont zdewastowanego budynku. Przez kilka dni wegetowały w budynku sierocińca, jednak ze względu na przebudowę budynku i brak łóżek do spania, w dniu 21 I 1945 r. skorzystały z zaproszenia M. Gromczyńskiej i zamieszkały w jej domu przy ul. Łaziennnej 7³⁷. Po przeprowadzeniu prac porządkowych ponownie zamieszkały w domu dziecka.

³⁰ ArGFRM, Kronika I, s. 1.

³¹ ArDWI, AKDWI, zak. II, 3, k. 1.

³² Tamże, k. 2.

³³ T. Frącek, B. Ziółkowski, *Majcher Anna*, w: WISB, t. 4, Włocławek 2006, s. 88.

³⁴ Ciż, *Matulka Janina*, w: WISB, t. 4, Włocławek 2006, s. 100.

³⁵ ArGFRM, Kronika I, s. 32.

³⁶ Tamże, s. 33.

³⁷ ArGFRM, Złota Księga, s. 318.

Siostry po wojnie prowadziły Dom Dziecka dla Sierot Wojennych z Przedszkolem „Wiosna”, a także Przedszkole Parafialne „Caritas” przy ul. Gdańskiej³⁸. Wydaje się, że w 1946 r. było siedem sióstr, które mieszkały w Domu Sierot. Wtedy też władze nakazały siostronom w ciągu 24 godzin opuścić budynek Domu Dziecka, co było wtedy niemożliwe³⁹. Doprowadziło to do ponownego, ale już formalnego zamieszkania sióstr u p. Gromczyńskiej przy ul. Łaziennej 7; najpierw siostry wynajmowały ten dom, a później został on testamentalnie zapisany Zgromadzeniu⁴⁰.

Ważnym wydarzeniem dla domu było objęcie rządów w diecezji wrocławskiej przez bp. Antoniego Pawłowskiego w roku 1954⁴¹. Tenże biskup, zapewne znający to zgromadzenie już wcześniej, prawdopodobnie z Warszawy, otoczył dom swoją wielką życzliwością. Sam i ze swoją matką (Kamila Pawłowska) wielokrotnie gościł u sióstr, zwłaszcza na Wigili i w okresie bożonarodzeniowym⁴², na Wielkanoc⁴³, a także przy innych okazjach⁴⁴.

O tym, jak trudna była sytuacja Kościoła na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku, niech świadczą dwa fakty. Pierwszy: dwie z sióstr, Idalia Przybylska i Katarzyna Drelich, 1 września 1960 r. podjęły naukę w liceum, a już w połowie września wizytator szkolny nakazał usunąć obie siostry-uczennice z placówki⁴⁵. Drugim niech będzie to, że dom, w którym znajdowała się siedziba Zgromadzenia we Wrocławku, do roku 1962 podlegał publicznej gospodarce lokalowej, czyli w każdej chwili władze miejskie mogły umieścić tam lokatorów⁴⁶.

Na skutek dokonujących się w Polsce wydarzeń związanych z relacjami państwo – Kościół, zmienił się też cel istnienia domu. Na pierwszym etapie sens funkcjonowania domu związany był z prowadzeniem przez siostry domu dziecka i przedszkola, a także działalnością katechetyczną. Na kolejnym etapie był to dom, w którym mieszkały siostry emerytki. Współczesny etap

³⁸ Frącek, Ziółkowski, *Majcher Anna*, s. 89.

³⁹ ArGFRM, Kronika I, s. 40.

⁴⁰ Siostry w dniu 1 VII 1946 r. zawarły z M. Gromczyńską umowę dzierżawną na dwa lata, w 1948 r. – na trzy, w 1951 r. – na 5 lat. Ostatecznie testamentalnie przekazała, w zamian za opiekę nad nią, dom w dniu 20 II 1954 zgromadzeniu, wymieniając imiennie jako spadkobierczynię s. A. Majcher. Zob. ArGFRM, Kronika I, s. 41.

⁴¹ Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, kol. 336–337.

⁴² ArGFRM, Kronika I, s. 59, 116, 161.

⁴³ Tamże, s. 117, 129.

⁴⁴ Tamże, s. 136, 151, 155, 167.

⁴⁵ Tamże, s. 96.

⁴⁶ Tamże, s. 119.

funkcjonowania domu związany jest z pracą siostr w katechezie i duszpa-sterstwie, w sądzie kościelnym i w kancelarii parafii katedralnej.

3.2. Kaplica

Kaplica jest niewątpliwie najważniejszym miejscem w domu zakon-ny. Pierwotna mieściła w budynku Domu Dziecka przy ul. Łaziennej 6 i taki stan trwał do roku 1940, gdy dom zamknięto. Kaplicę tę urządził i odprawił w niej pierwszą mszę ks. F. Mikulski w dniu 20 VI 1919 r.⁴⁷

W czasie II wojny światowej, gdy siostry zostały zmuszone do opu-śczenia budynku, wtedy zapewne jedyny czynny wówczas kościół św. Jana stanowił dla nich namiastkę kaplicy zakonnej.

W styczniu 1945 roku, gdy siostry wróciły do budynku Domu Dziecka, tam też na powrót urządziły kaplicę⁴⁸, choć już w innym pomieszczeniu (układ budynku został zmieniony przez Niemców w 1943 r.) i taki stan trwał do roku 1961, mimo iż siostry zostały zmuszone do zamieszkania przy ul. Łaziennej 7. Kaplica bowiem służyła zarówno siostronom jak i dzieciom i ich rodzicom. W dniu 23 VII 1945 r. siostry dostały zgodę Kurii Diece-żalnej na otwarcie kaplicy półpublicznej i przechowywanie Najświętszego Sakramentu. Droga krzyżowa w tej kaplicy została erygowana przez o. Apo-linarego Żaka z włocławskiego klasztoru reformatów w dniu 8 VI 1957 r.⁴⁹

Jednak w roku 1961 trzeba było przenieść kaplicę z przedszkola do domu, w którym siostry mieszkały. Do nowej kaplicy matka generalna prze-kazała obraz św. Józefa, który wcześniej był w kaplicy domu w Czerniowcach i w kaplicy warszawskiego domu przy ul. Żelaznej, skompletowano też pozostałe wyposażenie. W dniu 14 X 1961 r. poświęcił ją bp A. Pawłowski, a następnie odprawił w niej pierwszą mszę. Dopełnieniem wyposażenia kaplicy była Droga krzyżowa, którą erygował o. dr Walenty Surnorz, franciszkanin z Nieszawy⁵⁰, oraz otrzymana od przełożonej prowincjalnej w dniu 22 II 1964 r. monstrancja, którą pobłogosławił bp A. Pawłowski⁵¹.

⁴⁷ Tamże, s. 112.

⁴⁸ Na skutek prac remontowych Niemcy pomieszczenie, w którym była kaplica, przerobili na kuchnię. Kaplicę umieszczono więc w nowym miejscu, na otwarcie której i przechowywanie Najświętszego Sakramentu uzyskano zgodę władz diecezjalnych 23 VII 1945 r. Zob. ArGFRM, Kronika I, s. 38. Erygowania w kaplicy Drogi krzyżowej w dniu 8 III 1957 r. dokonał reformat o. Apolinary Żak, w setną rocznicę powstania Zgromadzenia. Tamże, s. 63.

⁴⁹ Tamże, s. 38.

⁵⁰ Tamże, s. 112.

⁵¹ Tamże, s. 136.

Ze względu na upływ czasu i zmiany wynikające z reformy liturgicznej podjętej przez Sobór Watykański II, podejmowano w kaplicy kolejne prace. I tak w roku 1974 umieszczono w kaplicy nowe tabernakulum, ambonkę i nową Drogę krzyżową⁵², wcześniej zapewne zainstalowano nowy ołtarz. Obecny wystrój kaplicy jest efektem prac prowadzonych w roku 2008⁵³. Odnowioną kaplicę poświęcił 10 XI 2008 r. bp Wiesław Alojzy Mering⁵⁴.

Kaplica zakonna, oprócz tego, że służyła siostram do pogłębiania życia wewnętrznego, była też miejscem działalności wychowawczo-duszpasterskiej. Tu bowiem wielokrotnie miały miejsce spotkania z dziećmi i młodzieżą. I tak w roku 2006 było to spotkanie dla dziewcząt z gimnazjum⁵⁵. W następnym roku – spotkanie z dziećmi i młodzieżą⁵⁶. W roku 2011 odbył się w niej „Dzień ze św. Franciszkiem”, na którym obecnych było około 40 osób, zarówno ze szkoły podstawowej jak i gimnazjum; posługę sakramentalną sprawował o. Robert Konik⁵⁷. Z kolei w roku 2013 odbyło się spotkanie z dziećmi: klas II⁵⁸ i klas IV⁵⁹. W domu gościły również dzieci z Lubienia Kujawskiego z s. Bożeną Flisikowską⁶⁰.

Warto również zauważyć, że w swojej kaplicy siostry podjęły działania związane z szerzeniem kultu św. Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, tworząc wspólnotę czcicieli tego świętego, która raz w miesiącu uczestniczyła w sprawowanej dla niej Eucharystii⁶¹.

3.3. Sprawy gospodarcze

Są one niewątpliwie związane są z działalnością każdej wspólnoty, również z funkcjonowaniem wspólnoty zakonnej. Na dochody wspólnoty składały się pensje lub emerytury sióstr mieszkających w domu. Z tych dochodów opłacano rachunki i kupowano środki potrzebne do bieżącej działalności.

⁵² Tamże, s. 193–195.

⁵³ ArDFRMWł, Kronika IV, s. 5, 11, 26, 30, 50.

⁵⁴ Tamże, s. 38–40.

⁵⁵ ArDFRMWł, Kronika III, s. 131.

⁵⁶ Tamże, s. 147.

⁵⁷ ArDFRMWł, Kronika IV, s. 142.

⁵⁸ Tamże, s. 176.

⁵⁹ Tamże, s. 200.

⁶⁰ Tamże, s. 234.

⁶¹ Tamże, s. 130, 168, 175, 177, 181, 193, 196, 201, 209, 223.

Siostry podjęły się dożywotniej opieki nad Marią Gromczyńską i Stanisławą Królikowską; wdzięczne za opiekę panie przekazały testamentalnie Zgromadzeniu swoje domy: ul. Łazienna 7 (testament z dnia 20 II 1954 r.)⁶² i Obrońców Stalingradu 49, obecnie Królewiecka (testament z dnia 31 XII 1953 r.)⁶³. W domu przy ul. Łaziennej zamieszkały siostry, budynek przy ul. Królewieckiej wydzierżawiły (umowa ustna) niejakiemu Kwiatkowskiemu, właścicielowi sąsiedniej posesji, w zamian za co, ten miał płacić dzierżawę w wysokości 2,5 tys. zł w dwóch ratach⁶⁴.

Budynek, w którym siostry mieszkały, nie był budowlą pierwszej młodości, stąd potrzebował ustawicznych działań renowacyjnych. Prace te były podejmowane wtedy, gdy siostry przełożone zgromadziły odpowiednie środki do ich podjęcia. Zapewne uzasadnione będzie stwierdzenie, że budynek ten, poza ścianami, posiada już wszystko nowe, a i same ściany też zostały wzmocnione przez fachowców. Celem niniejszej pracy nie jest wykazywanie podjętych prac, wobec czego wystarczy nadmienić, że prace remontowe były podejmowane w latach: 1961⁶⁵, 1968⁶⁶, 1972–1973⁶⁷, 1974⁶⁸, 1976–1977⁶⁹, 1983⁷⁰, 1988⁷¹, 1991⁷²; 1992⁷³, 1994⁷⁴, 1995–2001⁷⁵, 2002⁷⁶, 2006⁷⁷, 2008–2009⁷⁸. Do spraw gospodarczych zaliczyć należy również zakup samochodu dla domu w 2013 r.⁷⁹

⁶² Zapis testamentalny faktycznie przewidywał darowanie siostrom połowy posesji z domem, gdyż za drugą połowę siostry miały zapłacić siostrzeńcowi M. Gromczyńskiej kwotę 22760 zł. Pismem z 10 IV 1957 r. zainteresowany potwierdził przyjęcie tej kwoty. ArGFRM, Kronika I, s. 52.

⁶³ Tamże, s. 45, 51.

⁶⁴ Tamże, s. 128.

⁶⁵ Tamże, s. 115.

⁶⁶ Tamże, s. 173–174.

⁶⁷ Tamże, s. 185, 189, 190.

⁶⁸ Tamże, s. 196.

⁶⁹ ArDFRMWł, Kronika II, s. 17, 25.

⁷⁰ Tamże, s. 102.

⁷¹ Tamże, s. 142.

⁷² Tamże, s. 149, 151

⁷³ Tamże, s. 154, 157–158.

⁷⁴ ArDFRMWł, Kronika III, s. 19.

⁷⁵ Tamże, s. 31–32, 75, 76.

⁷⁶ Tamże, s. 83.

⁷⁷ Tamże, s. 125, 129.

⁷⁸ ArDFRMWł, Kronika IV, s. 5, 11, 26, 30, 50

⁷⁹ Tamże, s. 206.

3.4. Siostry

Siostry zamieszkujące dom Zgromadzenia i osoby z nimi związane stanowią o sile oddziaływania domu na otaczającą rzeczywistość. Niewątpliwie istotną rolę w placówce spełnia przełożona, dlatego najpierw wykazemy siostry przełożone, bo przecież one podejmują decyzje związane z funkcjonowaniem domu. Pierwszą przełożoną w latach 1919–1921 była s. Józefa Chmura⁸⁰; drugą pomiędzy rokiem 1921 a 1926 Aniela Ptaszkówna⁸¹; następnie w latach 1926–1928 Praksesta Karpińska⁸²; czterokrotnie w latach 1928–1934, 1938–1945, 1947–1953 i 1956–1959 Anna Weronika Majcher⁸³; w latach 1934–1938 Anna Bilaska⁸⁴; 1945–1947 Zofia Szczurówna⁸⁵; 1953–1956 Franciszka Koska⁸⁶; 1959–1961 Zofia Gertruda Bielówka⁸⁷; 1961–1965 Petronela Staszak⁸⁸; 1965–1972 Joachima Domurat⁸⁹; 1972–1978 Weronika Jakobina Meclik⁹⁰; 1978–1982 Stanisława Krystek⁹¹; 1982–1986 Marietta Zabel⁹²; 1986–1992 i 1995–2001 Genowefa Łączak⁹³; 1992–1995 Sebastiana Umińska⁹⁴; 2001–2010 Grażyna Orłowska, po niej od roku 2010 s. Ewa Burzało⁹⁵. Razem był siedemnaście przełożonych.

Poniżej przedstawimy tabelaryczny wykaz – jak się wydaje – wszystkich sióstr pracujących we Włocławku; nie będziemy się w tym miejscu zajmować ich działalnością, gdyż o wielu z nich powiemy w innym miejscu tego artykułu. Nie jest łatwo, posiadając jedynie skromne dane znajdujące się w „Kronice Domu”, odtworzyć nazwiska sióstr posługujących we Włocławku, jednak podejmiemy się przynajmniej imiennego ich wymienienia. W tabelce, która została umieszczona poniżej, zostały

⁸⁰ Kronika I, s. 2, 3.

⁸¹ Tamże, s. 3, 8.

⁸² Tamże, s. 8.

⁸³ Tamże, s. 8, 19, 25, 29, 42, 49, 56, 89.

⁸⁴ Tamże, s. 19, 25.

⁸⁵ Tamże, s. 38, 42.

⁸⁶ Tamże, s. 54–84.

⁸⁷ Tamże, s. 89–112.

⁸⁸ Tamże, s. 112–146.

⁸⁹ Tamże, s. 146–186.

⁹⁰ Tamże, s. 186. ArDFRMWł, Kronika II, s. 31.

⁹¹ Tamże, s. 31, 92.

⁹² Tamże, s. 92, 136.

⁹³ Tamże, s. 136, 154. ArDFRMWł, Kronika III, s. 31, 74.

⁹⁴ ArDFRMWł, Kronika II, s. 154; Kronika III, s. 31.

⁹⁵ ArDFRMWł, Kronika IV, s. 110.

podane: imię (imiona) i nazwisko, okres przebywania w domu (jeżeli to możliwe, zostaną przedstawione lata pobytu od – do lub lata, w których występują). Siostry wymienione zostaną chronologicznie, podstawą był rok przybycia do Włocławka. Wykaz przedstawia 79 siostr, które pracowały w domu włocławskim.

Lp.	Imię i nazwisko	Lata pobytu, występuje	Posługa
1.	Józefa Chmura	1919–1921	kierownicza, przełożona
2.	Zofia Sawicka	1919–1921	wychowawczynie
3.	Anna Gałka	1919–1921	kucharka
4.	Aniela Ptaszkówna	1921–1926	przełożona
5.	Janina Jadwiga Matulka (Matulska)	1921; 1924–1939; 1939–1846; 1954	kucharka, intendentka
6.	Anna Weronika Majcher	1921–1945; 1947–1954; 1956–1959; 1967–1976	przełożona, kierownicza, katechetka, prowincjalna, wychowawczynie, emerytka
7.	Justyna Czesława Moczarska	25 VIII 1922 – 1934	katechetka
8.	Józefa Gertruda Błaszczyk	15 IX 1925 – 1928	katechetka, wychowawczynie
9.	Prakseda Karpińska	1 IX 1924 – 1928	przełożona
10.	Stanisława Wojtycka	1923–1926	
11.	Franciszka Jadwiga Wojciechowska	15 VII 1923 – 1926	wychowawczynie
12.	Jadwiga Karbowniczkek	12 VI 1929 – 1934	wychowawczynie
13.	Anna Bilska	9 X 1926; 1934–1939	przełożona
14.	Maria Buś	1934	
15.	Wanda Szeliga	1934	wychowawczynie
16.	Aniela Zwolak	1934–1940	szwaczka
17.	Benigna ...	1939–1940	
18.	Barbara Noga	1945–1947	wychowawczynie
19.	Maria Tyszkowska	1945(V) – 1947(IV)	kucharka
20.	Franciszka Koska	1945(VI) – 1956	wychowawczynie, kierownicza, przełożona
21.	Zofia Szczurówna	1945–1947	przełożona, katechetka
22.	Józefa Gessing	1946	wychowawczynie
23.	Stanisława Piskorek	1947–1953	wychowawczynie
24.	Apolonia Marek	1947–1949	kucharka
24.	Maria Zagrzejewska	1949–1952	kancelaria przedszkola
25.	Józefa Cybulska	1949	kucharka
26.	Maria Zebrak	1949–1953	kucharka
27.	Józefa Krystyna Czaplanka	1949–1956	wychowawczynie

28.	Irena Siejak		pomoc wychowawcy
29.	Łucja Dobrowolska	1953–1954	pomoc wychowawcy, pomoc w kancelarii
30.	Pelagia Seweryna Jasińska	1953–1959; 1982	wychowawczyni
31.	Katarzyna Elżbieta Pawełka	1953–1954	kucharka
32.	Janina Wasilewska	1954–1957	pom. wychowawcy, zakrystianka
33.	Zofia Gertruda Bielówka	1954–1961	wychowawczyni, przełożona, kierownicza
34.	Agnieszka Ludwika Pałys	1954–1957	kucharka
35.	Matylda Idalia Przybylska	1954–1960; 1993–2000; 2010–2012	księgowa, kancelaria, emerytka
36.	Błażeja Kosak	1957–1959	kucharka
37.	Chryzostoma Graja	1957–1961	pom. wychowawcy
38.	Mechtylda Kapel	1959–1962	kucharka
39.	Bożena Kisiel	1959–1960	wychowawczyni
40.	Katarzyna Drelich	1960	
41.	Cyryla Burdelska	1960–1961	księgowa
42.	Wincenta Szaniawska	1961–1962	
43.	Petronela Staszak	1961–1965	przełożona, katechetka
44.	Maria Głowska	1961–1965	emerytka
45.	Teresa Sieczko	1961–1976; 1984	malarka
46.	Kazimiera Matuszewska	1962	
47.	Zofia Gałka	1962–1963	kucharka
48.	Ewelina Iwanicka	1963–1964	
49.	Joanna (Romualda) Prętka	1963–1964; 1974–1982	kucharka
50.	Weronika Śnieżek	1964–1976; 1987–1988	
51.	Franciszka Ożóg	1964–1969	kucharka
52.	Maria Andrzeja Dominiczak	1965–1969; 2003	kuria, emerytka
53.	Dominika Fic	1967–1968	
54.	Joachima Domurat	1965–1972	przełożona
55.	Anna Kasprzak	1969–1970	kucharka, z-ca przeł.
56.	Władysława Sikorska	1970–1971	kucharka
57.	Feliksa Choina	1971–1974	kucharka
58.	Weronika Jakobina Meclik	1972–1978	przełożona
59.	Józefa Czarzasta	1977–1982	kancelaria
60.	Stanisława Krystek	1978–1982	przełożona
61.	Gonzaga Trafisz	1982 (I–IV)	kancelaria
62.	Teresa Kaczmarek	1982–1984	kancelaria

63.	Marietta Zabel	1982–1986	przełożona
64.	Genowefa Łączak	1982–2003	caritas, archiwum, sąd, przełożona
65.	Zdzisława Regina Żylińska	1984(II–VIII); 2001–2003	kancelaria
66.	Janina Gadowska	1985–1988	
67.	Daniela Magdziarz	1984–1993, 2003–2019	kancelaria
68.	Janina Kapel	1989(VII) – 1992	
69.	Sebastiana Umińska	1992–1995	przełożona
70.	Grażyna Orłowska	1992–2010	katechetka, przełożona
71.	Ludmiła Wołczyńska	2000–2001	kancelaria
72.	Aleksandra Łojewska	2001–2002	polonistka u Długosza
73.	Aniela Czapczyk	2003–2011	sąd
74.	Teresa Ogorzała	2004–2005	kucharka
75.	Ewa Burzało	2010–2019	przełożona, katechetka
76.	Katarzyna Piątkowska	2011–2013	sąd
77.	Maria Chorostkowska	2012–2015	kucharka
78.	Anna Nowakowska	2013–2019	sąd
79.	Sabina Preuss	2015–2016	kucharka

3.5. Życie duchowe

Siostry zgodnie ze swoimi konstytucjami kształtowały i pogłębiały swoją duchowość w ramach modlitw codziennych, odbywanych rekolekcji i pielgrzymek⁹⁶ organizowanych przez Zgromadzenie⁹⁷, a także innych działań związanych z konkretnym kierunkiem działalności w ramach wykonywanej posługi. Z tym związane były obchody jubileuszów życia zakonnego⁹⁸ i wzajemne odwiedziny w sąsiednich domach Zgromadzenia⁹⁹, a także współpraca z innymi zgromadzeniami¹⁰⁰.

⁹⁶ ArDFRMWł, Kronika II, s. 2, 6, 70; Kronika III, s. 104 (piesza pielgrzymka do Częstochowy); Kronika IV, s. 120, 180 (pielgrzymka do Świnic Warckich); s. 215 (pielgrzymka piesza do Skępego), s. 216 (pielgrzymka autokarowa do Obór), s. 283 (piesza pielgrzymka do Częstochowy), s. 287 (pielgrzymka pokutna z Konina do Lichenia).

⁹⁷ ArDFRMWł, Kronika II, s. 99 (dzień ekspiacji w prowincji i czuwanie przed przyjazdem do Polski Jana Pawła II – 1983).

⁹⁸ ArGFRM, Kronika I, s. 188; ArDFRMWł, Kronika II, s. 12, 15, 29, 69, 103, 110; Kronika III, s. 43, 82, 103; Kronika IV, s. 247.

⁹⁹ ArDFRMWł, Kronika II, s. 42.

¹⁰⁰ Współpraca z ss. albertynkami w świetlicy przy ul. Gdańskiej, ArDFRMWł, Kronika III, s. 107, 119; Peregrynacja obrazu „Ecce Homo” u ss. Albertynek, Kronika IV, s. 154.

Korzystały także z ogólnej posługi Kościoła katolickiego, a więc uczestniczyły w poszczególnych etapach (latach) Wielkiej Nowenny, spotkaniach soborowych¹⁰¹, uroczystościach milenijnych¹⁰², nawiedzeniu obrazu Matki Bożej Częstochowskiej¹⁰³, pielgrzymkach do Polski Jana Pawła II¹⁰⁴, brały udział w kulcie ks. Jerzego Popiełuszki¹⁰⁵, a także w spotkaniach organizowanych przez „Radio Maryja”¹⁰⁶ i Telewizję „Trwam”, a ponadto w akcjach diecezjalnych¹⁰⁷. Siostry przeżywały też wydarzenia związane z uroczystościami zarówno Zgromadzenia¹⁰⁸ jak i Założyciela¹⁰⁹. Włączały się w życie religijne parafii, zarówno tej, na terenie której znajdował się ich dom, jak i tej, w której aktualnie posługiwały.

3.6. Kapelani i spowiednicy

Pierwszym znanym kapelanem sióstr był wymieniony w roku 1919 ks. prof. Władysław Służalek, w latach 1931–1949 ks. prof. Stefan Biskupski¹¹⁰, od 1949 r. ks. Tadeusz Guzenda, w roku 1954 ks. Stanisław Piotrowski¹¹¹. Później następuje grupa kapłanów ze Zgromadzenia Księży Marianów, którzy pełnili tę posługę; byli to: w 1957 r. ks. Józef Hermanowicz¹¹², w 1958 r. ks. Eugeniusz Ogiński, w latach 1961–1964 ks. Józef Dauszut

¹⁰¹ ArGFRM, Kronika I, s. 134.

¹⁰² Tamże, s. 146.

¹⁰³ Tamże, s. 145; ArDFRMWł, Kronika II, s. 9, 18.

¹⁰⁴ Tamże, s. 149.

¹⁰⁵ ArDFRMWł, Kronika III, s. 11; Kronika IV, s. 192.

¹⁰⁶ ArDFRMWł, Kronika III, s. 10.

¹⁰⁷ Tamże, s. 22, 40, 43, 60; Kronika IV, s. 128, 146, 150, 163, 196, 229, 268, 300, 295, 348, 350, 365.

¹⁰⁸ ArGFRM, Kronika I, s. 74 (setna rocznica powstania Zgromadzenia); ArDFRMWł, Kronika III, s. 49, 51, 130 (każdego 17 dnia miesiąca odprawiana jest w katedrze msza przed 150. rocznicą powstania Zgromadzenia), s. 136 (150. rocznica powstania Zgromadzenia), s. 140 (uroczystości rocznicowe u św. Jana), s. 152 (zakończenie jubileuszu Zgromadzenia).

¹⁰⁹ ArGFRM, Kronika I, s. 140; ArDFRMWł, Kronika II, s. 7, 94; Kronika III, s. 37, 67, 78, 84 (beatyfikacja Założyciela), s. 86 (pierwsza msza o bł. Felińskim), s. 88 (diecezjalne dziękczynienie za Założyciela); Kronika IV, s. 52 (kanonizacja), 132–138 (dziękczynienie za kanonizację), 168 (rocznica kanonizacji); s. 175, 177, 181, 193, 196, 201, 204, 209, 223 (spotkanie czcicieli św. Zygmunta Sz. Felińskiego).

¹¹⁰ ArGFRM, Kronika I, s. 13, 44; A. Petrani, *Stefan Biskupski*, w: EK, t. 2, Lublin 1995, kol. 619–620.

¹¹¹ ArGFRM, Kronika I, s. 52; K. Rułka, *Piotrowski Stanisław*, w: WISB, t. 2, Włocławek 2005, s. 140–143.

¹¹² ArGFRM, Kronika I, s. 74.

– ojciec duchowny kleryków mariańskich¹¹³. Po jego śmierci przychodziło z posługą jeszcze kilku księży z tego zgromadzenia. Powrócono jednak do posługi kapłanów diecezjalnych i tak od 21 XI 1966 r., kapelanem był ks. mgr S. Szczeblewski¹¹⁴, wspierał go ks. dr Franciszek Józwiak¹¹⁵. Po nim funkcję kapelana pełnił ks. Jerzy Piasecki w latach 1967–1975. Kolejnym w roku 1975 był ks. Zdzisław Rogalski, prefekt Wyższego Seminarium Duchownego¹¹⁶. Dłużej, bo w latach 1976–1981, posługiwał ks. Witold Kołodziejski¹¹⁷. Przez kolejny rok 1981 kapelanem był ks. Wojciech Frączak¹¹⁸. Następnie w kolejnych latach 1982–1983 ks. Marian Włosiński¹¹⁹. Od roku 1983 do czasów obecnych posługę kapelana pełni ks. Janusz Gręzlikowski¹²⁰. Częstotliwość sprawowanych mszy w kaplicy zakonnej była bardzo różna, od mszy sprawowanej codziennie do mszy coniedzielných lub okazjonalnych.

Bezpośrednim kształtowaniem sumień siostr zajmowali się spowiednicy. Dzielono ich na zwyczajnych (tygodniowych) i nadzwyczajnych (kwartalnych), choć dla naszych rozważań nie jest to istotne. Zazwyczaj kapłani do tej posługi byli mianowani przez władzę diecezjalną na trzyletnią kadencję, dlatego też podane lata mogą oznaczać początek kadencji. Pierwszymi wymienionymi spowiednikami posługującymi w sakramencie pokuty byli: ks. prof. Antoni Bogdański¹²¹ 1921–1923 i ks. Piotr Czapla (ówczesny rektor seminarium wrocławskiego) 1921–1928¹²². Kolejny to ks. Henryk Kaczorowski (także rektor seminarium), posługujący zapewne w latach 1923–1931¹²³. W latach 1931–1935 posługiwali ks. Tadeusz Guzenda¹²⁴, ks. Włodzimierz Krchniak i ks. Franciszek Mączyński¹²⁵. Od roku 1935 posługę spowiednika rozpoczął ks. Jan Adamecki i pełnił ją

¹¹³ Tamże, s. 115, 133.

¹¹⁴ Tamże, s. 151.

¹¹⁵ Tamże, s. 160.

¹¹⁶ ArDFRMWł, Kronika II, s. 1.

¹¹⁷ Tamże, s. 12, 74.

¹¹⁸ Tamże, s. 74.

¹¹⁹ Tamże, s. 99, 117.

¹²⁰ Tamże, s. 118, 147; Kronika III, s. 27, 51, 86, 103; Kronika IV, s. 38–40, 160, 173, 177, 193, 206, 224, 230.

¹²¹ W. Tomaszewski, *Antoni Bogdański, profesor WSD, działacz harcerski, w: Zastąpieni dla Wrocławka*, Wrocław 1991, s. 30–31.

¹²² ArGFRM, Kronika I, s. 3.

¹²³ Tamże, s. 8.

¹²⁴ J. Nowak, *Guzenda Tadeusz Roman*, w: WłSB, t. 6, Wrocław 2011 s. 42–44.

¹²⁵ ArGFRM, Kronika I, s. 13.

zapewne do wybuchu wojny, natomiast w tym samym roku rozpoczynając posługę ks. Franciszek Korszyński (rektor Wyższego Seminarium Duchownego), pełnił ją prawdopodobnie do święceń biskupich¹²⁶. W latach 1945–1962 spowiednikiem był ks. Jan Oświeciński (inspektor Niższego Seminarium)¹²⁷. Kolejnym spowiednikiem był w latach 1949–1952 ks. Stanisław Tywonek (ojciec duchowny seminarium duchownego), a w latach 1957–1960 ks. Leon Dębowski¹²⁸ (ojciec duchowny seminarium wrocławskiego, późniejszy rektor)¹²⁹. Kolejna grupa spowiedników to reformaci z klasztoru wrocławskiego: od 16 XII 1966 do 1971 r. gwardian o. Mieczysław Kierzkowski¹³⁰, prawdopodobnie równoległe z nim był do 11 VIII 1971 r. o. Józef Gołas¹³¹, a od roku 1971 o. Julian Kapałko.

Szkoda, że kolejne siostry kronikarki nie wpisywały do „Kroniki Domu” nazwisk kapłanów pełniących posługę spowiedników. Jednak, jak z powyższego zestawienia widać, siostry bardzo wysoko ceniły sobie posługę spowiedników, wobec czego do tej posługi prosiły kapłanów wyrobionych duchowo i posiadających doświadczenie sakramentalne.

4. Działalność placówki wrocławskiej

Działalność Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Maryi w latach 1919–1939 związana była z sierocińcem i posługą katechetyczną. W czasie II wojny światowej siostry prowadziły dalej dzieło opieki nad dziećmi, a przede wszystkim zajmowały się tajnym nauczaniem. Po wojnie nieco zmienił się sposób działania Zgromadzenia we Wrocławku, gdy władze państwowe doprowadziły do odebrania siostrom domu dziecka. Siostry co prawda jeszcze prowadziły przedszkole, ale już pod nadzorem państwowego „Caritas”, a w końcu i tego zostały pozbawione.

Do pewnego czasu siostry zajmowały się jeszcze katechezą w szkole, a następnie już tylko katechezą przyparafialną.

Kolejny etap istnienia domu związany był z posługą sióstr w Kurii Diecezjalnej Wrocławskiej, Sądzie Kościelnym Diecezji Wrocławskiej, kancelarii parafii katedralnej, a także z działalnością katechetyczno-wychowawczą, po powrocie katechezy do szkół.

¹²⁶ Tamże, s. 19, 38.

¹²⁷ Tamże, s. 38, 90.

¹²⁸ K. Rulka, *Dębowski Leon*, w: WISB, t. 6, Wrocław 2011, s. 22–24.

¹²⁹ ArGFRM, Kronika I, s. 71.

¹³⁰ Tamże, s. 151, 184.

¹³¹ Tamże, s. 182.

4.1. Domy dziecka i przedszkola

4.1.1. Dom Sierot „Opatrzność”

Powstał on w roku 1915, był prowadzony przez Włocławskie Towarzystwo Wspomagania Biednych w budynku własnym, przekazanym przez miasto przy ul. Królewieckiej 24; prowadzony był przez osoby świeckie.

Najprawdopodobniej zauważono, że ten sposób funkcjonowania ochronki jest niewystarczający, ze względu na szczupłość miejsca, jak i niewystarczające środki materialne. Postanowiono więc podnieść standard instytucji. Nowym lokum był budynek murowany, z boiskiem, który ofiarował już w 1918 r. Leon Bojańczyk (pierwotnie ul. Biskupia 8, a od 1930 r. ul. Łazienna 6), a następnie sprowadzono Siostry Franciszkanki Rodziny Maryi do jego prowadzenia¹³². Pierwotny skład sióstr pod kierunkiem s. Józefy Chmury przybył 3 V 1919 r., choć prawdopodobnie nowa organizacja domu napotykała na jakieś trudności, zapewne związane z kosztami właściwego prowadzenia przytułku. Ponieważ Wydział Dobroczyńności we Włocławku dopiero w 1920 r. zwrócił się do władz Zgromadzenia, aby przejęło ono opiekę nad Domem Sierot we Włocławku, stąd prośba sióstr skierowana do biskupa włocławskiego z 15 IX 1920 r. o odpowiednie zezwolenie, na co pozytywną odpowiedź wystawiono już 20 IX 1920 r.¹³³

Wydaje się jednak, że siostry już od 1919 r. podjęły obowiązki w przytułku. Sytuacja nie była łatwa. Ochronka mogła przyjąć 50 dzieci, 30 dziewczynek i 20 chłopców w wieku od 6 do 15 lat, choć gdy siostry przejmowały opiekę nad domem, było 35 dzieci, pod opieką czterech osób świeckich. Niewystarczające środki powodowały, że dom był zaniedbany higienicznie, w sypialni czarne żelazne łóżka z siennikami bez bielizny pościelowej, nakryte czarnymi kocami z małymi poduszkami. W jadalni cztery stare długie ławki szkolne, przy których dzieci zarówno jadły, jak i odrabiały zadania szkolne. W umywalni trzy dziurawe miednice i 10 wspólnych ręczników. Spora liczba dzieci (20 osób) była chora na jaglicę, ale przebywały one wspólnie ze zdrowymi¹³⁴.

Działalność sióstr poszła w kierunku utrzymania zdrowia i wprowadzenia zasad higienicznych wśród dzieci. W tym celu lekarz-okulista

¹³² W. Frątczak, *Kościół rzymskokatolicki we Włocławku w okresie Drugiej Rzeczypospolitej*, w: *Włocławek – dzieje miasta*, red. J. Staszewski, t. 2, Włocławek 2001, s. 221–235.

¹³³ W. Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska*, Włocławek 2011, s. 336.

¹³⁴ ArGFRM, Kronika I, s. 2–3.

Olszewski w Opiece Społecznej przebadał wszystkie dzieci zarażone jaglicą i odseparowano je od dzieci zdrowych, nie dopuszczając do dalszego rozwoju choroby. Dbając o należyte wychowanie i naukę dzieci, siostry poświęciły też czas na odbywanie odpowiednich pogadanek, rozrywek i umysłowy rozwój opuszczonych i zaniedbanych dzieci. Doprowadzono również do porządku otoczenie domu, a starsze dzieci, widząc zaangażowanie sióstr, same chętnie pomagały¹³⁵.

Podstawą materialną utrzymania domu były składki Towarzystwa Wspomagania Biednych, a także zdobyte przez jego członków produkty żywnościowe od okolicznych ziemian lub gotówka zebrana od pracowników umysłowych. Siostry pracowały bezinteresownie, ale urządzając z dziećmi przedstawienia zdobywały również fundusze na utrzymanie domu. W ostateczności, gdy brakowało środków, sprawę ratował ks. Mikulski. W celu zdobycia funduszy na odzież, obuwie i bieliznę dla dzieci oraz potrzebne sprzęty dla domu¹³⁶, Towarzystwo urządziło loterię i kwestę uliczną, którą dzieci wsparły swoimi występami¹³⁷. Również władze miejskie wspierały przytułek swoimi subwencjami¹³⁸, a przytułek składał sprawozdania ze swej działalności¹³⁹.

W dniu 1 X 1921 r. obowiązki wychowawczyni i kierowniczkii Domu Sierot „Opatrzność” objęła s. Anna Majcher. Wspólnie z ks. Feliksem Mikulskim ustawicznie zabiegała o środki na funkcjonowanie Domu i potrzeby wychowanków, m. in. przy pomocy finansowej Związku Ziemianek Polskich organizowała coroczne kolonie dla wszystkich dzieci placówki, głównie w Brześciu Kujawskim¹⁴⁰.

Powoli działalność sióstr zaczęła przynosić widoczne rezultaty; została wyleczona jaglica, wygląd i humory dzieci znacznie się poprawiły. Urządzono umywalnie z wieloma kranami bieżącej wody, a pod nimi długą blaszaną umywalkę. Każde dziecko otrzymało swój własny ręcznik, kubeczek i szczoteczkę do mycia zębów, ponadto mydło i proszek.

¹³⁵ Tamże, s. 3.

¹³⁶ ArPTOWI, Akta m. Włocławka, Subsydium dla Domu Sierot „Opatrzność” przy ul. Biskupiej, rok 1929, k. 1.

¹³⁷ ArGFRM, Kronika I, s. 3.

¹³⁸ ArPTOWI, Akta m. Włocławka, Subsydium dla Domu Sierot „Opatrzność” przy ul. Biskupiej, rok 1928, k. 6. Akta sprawozdawcze Instytucji Opiekuńczych we Włocławku rok 1939/40.

¹³⁹ ArDWI, Towarzystwo Wspomagania Biednych, Sprawozdanie z działalności Domu Sierot „Opatrzność” za okres od 1.04.1937 do 1.06.1938.

¹⁴⁰ Frącek, Ziółkowski, *Majcher Anna*, s. 88.

Przybory do mycia dzieci stawiały na półkach, nad umywalką, a ręczniki wieszały na haczykach¹⁴¹.

W 1926 r. wielką pomoc dla Domu Sierot okazał ówczesny wicewojewoda warszawski Stefan Łopatto, który przytułek poznał w czasie wizytacji, po której polecił zwołać zebranie Towarzystwa i Kierownictwa Domu; w czasie rozmowy z tym gronem przyrzekł subwencje wojewódzkie. Za te pieniądze wyposażono sypialnię i jadalnię, a także zakupiono przybory szkolne. Wielką radością dla sióstr było to, że ich praca wychowawcza przynosiła rezultaty, gdyż wychowankowie czynili znaczne postępy w nauce¹⁴².

Zapewne od roku 1927 młodzież ochronki, po ukończeniu szkoły podstawowej, kształciła się dalej zawodowo, by w ten sposób przygotować się do samodzielnego życia. Młodzież ta po odejściu z domu nadal utrzymywała kontakty z siostrami i młodszymi kolegami. Z roku 1928 pochodzi wiadomość, że do zakładu kieruje dzieci Miejski Wydział Opieki Społecznej, wspierając utrzymanie skierowanych dzieci sumą 20 zł miesięcznie¹⁴³.

W 1929 r. pojawił się problem z dziećmi, które z sierocińca przekazywano do rodzin, ponieważ tam, gdzie zostały przyjęte, traktowano je jako pomoc do pracy, stąd często uciekały i wracały do przytułku. To postawiło kwestię przygotowania młodzieży do samodzielnej pracy zarobkowej. Ustalono, że wychowankowie pozostają w zakładzie do momentu ukończenia szkoły zawodowej, której wybór zależeć będzie od samego zainteresowanego, biorąc pod uwagę jego zainteresowania, zdrowie i zdolności. M.in. kilka wychowanek ukończyło kurs buchalterii, a chłopcy kurs introligatorski, po zdaniu którego przenieśli się na mieszkanie do rodzin i pracowali w wyuczonym zawodzie¹⁴⁴. To spowodowało, że wydłużył się czas pobytu wychowanków w zakładzie do 18 roku życia. Ponadto podniósł się poziom naukowy, gdyż zdolniejsze dzieci podciągały słabsze¹⁴⁵.

Dzieci z Domu Sierot „Opatrzność” przez swoje opiekunki były przygotowywane do I Komunii świętej, czyniono to zarówno od strony duchowej jak i materialnej. Siostry wdrażały je w należyte rozumienie sakramentów, usposabiały do życia prawdziwie chrześcijańskiego zbud-

¹⁴¹ ArGFRM, Kronika I, s. 6.

¹⁴² ArPTOWł, Akta m. Włocławka, Subsidium dla domu Sierot „Opatrzność” przy ul. Biskupiej, z 1929, k. 4. Urząd pełnił do końca października 1929. Zob. ArGFRM, Kronika I, s. 45.

¹⁴³ Tamże, s. 8.

¹⁴⁴ Tamże, s. 10–11.

¹⁴⁵ Tamże, s. 11.

wanego na Bożych przykazaniach i uczynkach miłosierdzia, pobudzały do zdobywania cnót. Równocześnie starano się dla nich zdobyć nową bieliznę osobistą, odświętne ubranie, pamiątki komunijne¹⁴⁶.

W 1932 r. z urzędu wicewojewody warszawskiego odszedł Stefan Łopatto, spowodowało to również zakończenie dopływu subwencji. Braki te ze zdwojonym zapalem próbowały zniwelować ziemianki kujawskie, które zasilaly zakład produktami żywnościowymi, odzieżą i gotówką. Wśród wychowanków oprócz absolwentów szkół średnich-zawodowych, pojawiają się również tacy, którzy po skończeniu seminarium nauczycielskiego podejmowały pracę jako nauczyciele, m.in. Irena Szparkowska¹⁴⁷.

Dzieci z Domu Dziecka „Opatrzność” w 1935 r. wyjechały na kolonie, jedna grupa do Brześcia Cukrowni do Izabeli Krzymuskiej, a druga do Kazimierzy Dzierzbickiej do Osłonek, również na Kujawach¹⁴⁸.

Wiosną 1939 r. Dom Dziecka zorganizował „Koncert w Obłokach”, w ramach którego zbierano fundusze na działalność ochronki. Na koncert wydrukowano zaproszenia przeznaczone dla obywateli ziemi kujawskiej i dobrzyńskiej, które można było otrzymać za odpowiednią opłatą¹⁴⁹.

Z powodu zbliżającej się wojny kierownicy jednostek wychowawczych otrzymali polecenie ukończenia różnych kursów, i tak s. A. Majcher ukończyła kursy: komendantów obrony przeciwlotniczej – domów mieszkalnych, ratowniczo-sanitarny, samoobrony. Również wychowankowie zostali przeszkoleni na wypadek działań wojennych. Dla każdego dziecka przygotowano gazę i odpowiedni płyn na maskę przeciwgazową, a na wypadek przymusowej ucieczki z domu, każde dziecko miało przygotowany plecak na konieczne rzeczy¹⁵⁰.

Po wybuchu wojny siostry odesłały 20 dzieci do krewnych, a 6 IX 1939 r. siostra A. Majcher z siostrami Janiną Matulką i Benigną¹⁵¹ ewakuowała 40 wychowanków najpierw do Brześcia Kujawskiego i Rządkiej Woli, a następnie do Chocenia. Dwie natomiast z siostr, Anna Bilaska i Aniela Zwolak, pozostały w sierocińcu. Z nieudanej ewakuacji siostry powróciły do zdewastowanego już sierocińca, którym kierowała s. Anna jeszcze do końca 1939 roku. W dniu 1 I 1940 r. zarząd nad domem przejęła admini-

¹⁴⁶ Tamże, s. 13.

¹⁴⁷ Tamże, s. 17.

¹⁴⁸ Tamże, s. 24.

¹⁴⁹ Tamże, s. 28.

¹⁵⁰ Tamże, s. 28.

¹⁵¹ Tamże, s. 29.

stracja niemiecka¹⁵², a konkretnie Greta Gutmann, Niemka pochodząca znanad Morza Czarnego. Siostry w tym czasie utrzymywały kontakt z dziećmi z Domu Sierot „Opatrzność” przez Marię Rzeczkowską, będącą wychowanką siostr, oraz kucharkę Sabinę Kozłowską. Spotkania i lekcje odbywały się w nim potajemnie, na strychu, we wczesnych godzinach porannych, gdy personel niemiecki jeszcze nie przyszedł do pracy. Nauka przed I Komunią świętą trwała około 2 miesięcy, a przyjęły ją dzieci w sierpniu 1941 r. W tych działaniach wspierał siostry ówczesny proboszcz parafii św. Jana, ks. Karol Schwartz, i ks. Józef Zięciak; byli to kapłani sprowadzeni z Pomorza, ich posługa bardziej sprowadzała się do bycia urzędnikiem stanu cywilnego, jej zakres został określony przez okupanta. Mszę mogli odprawiać jedynie w soboty i niedziele, nie wolno im było urządzać pierwszych piątków miesiąca, wobec czego spowiadali i udzielali Komunii w domach prywatnych. Była to jedyna parafia obejmująca swą działalnością Włocławek i całą okolicę¹⁵³.

Niestety Niemcy w 1942 r. zamknęli sierociniec dla Polaków, a otworzyli przedszkole i żłobek dla dzieci niemieckich¹⁵⁴. Początkowo dzieci z Domu Dziecka „Opatrzność” zostały przeniesione do Domu Starców przy ul. Nowomiejskiej, po wywiezieniu stamtąd przez Niemców starców pochodzenia polskiego i ich zamordowaniu¹⁵⁵. Tutaj istnienie Domu Dziecka nie trwało długo, część dzieci wywieziono do rodzin niemieckich w Rzeszy, a pozostałe wróciły do rodzin we Włocławku. Ostatecznie w 1943 r. nie było już sierocińca. Dzieci, które pozostały na miejscu, siostry objęły swoją opieką, organizując pomoc dla rodzin, które je przyjęły. Zorganizowano dla nich również naukę na tajnych kompletach¹⁵⁶.

4.1.2. Dom Dziecka dla sierot wojennych i Przedszkole „Wiosna”.

Po opuszczeniu Włocławka przez Niemców siostry przybyły do budynku Domu Dziecka 20 I 1945 r. Zastały dom ogołocony z mebli, a spiżarnie z żywności. Trzeba przyznać, że ich szybkie zamieszkanie pozwoliło na uratowanie znacznej części wyposażenia, zwłaszcza dziecięcego. W roku 1943 Niemcy przeprowadzili wewnątrz remont budynku, przystosowując go do potrzeb przedszkola, utworzono więc dwie duże sale dzienne, a nie

¹⁵² Frącek, Ziółkowski, *Majcher Anna*, s. 88.

¹⁵³ ArGFRM, Kronika I, s. 34.

¹⁵⁴ B. Ziółkowski, *Tajne nauczanie i konspiracyjna działalność kulturalna na Kujawach wschodnich i w ziemi dobrzyńskiej (powiat lipnowski) w latach 1939–1945*, Włocławek 2005, s. 52.

¹⁵⁵ ArGFRM, Kronika I, s. 34.

¹⁵⁶ Frącek, Ziółkowski, *Majcher Anna*, s. 89.

było pomieszczeń do zamieszkania, nie było też łóżek. Postanowiono otworzyć przedszkole¹⁵⁷.

W tym czasie siostry nawiązały kontakt z władzami Zgromadzenia, zgłaszając funkcjonowanie przedszkola z 25 dzieci. W dniu 4 IV 1945 r. przysłała zgoda Inspektoratu Szkolnego na otwarcie przedszkola i zaczęto prowadzić oficjalną działalność¹⁵⁸.

Dotychczasowy Dom Sierot „Opatrzność” nazwano teraz Domem Dziecka dla Sierot Wojennych, z którym połączono Przedszkole „Wiosna”¹⁵⁹. Siostra Zofia Szczurówna rozpoczęła organizację na nowo domu dziecka dla dzieci pozbawionych opieki rodzicielskiej. Siostrom przekazano 26 dzieci, zarówno chłopców jak i dziewczynki, które stanowiły pierwszą grupę objętą opieką. Pomieszczeń jednak do zamieszkania dla dzieci było mało, brakowało również wyposażenia. Z trudem zdobywano łóżka, nieco pościeli, stoły i ławki. W jednym budynku musiały funkcjonować dwie instytucje: na parterze przedszkole liczące około 70 dzieci w dwóch oddziałach, na piętrze Dom Dziecka. U dzieci było widać skutki wojny, które przejawiały się w trudnościach wychowawczych¹⁶⁰.

W 1948 r. w przedszkolu znajdowało się 80 dzieci. Przedszkole to wspierał również kościelny „Caritas”. W 1949 r. władze państwowe zlikwidowały „Caritas” kościelny i przekazały jego majątek na rzecz „Caritas” państwowego. Wychowanków z Domu Dziecka przejęła Opieka Społeczna i przenieśli do Państwowego Domu Dziecka.

4.1.3. Przedszkole parafialne „Caritas” przy ul. Gdańskiej 2

Gdy w 1947 r. powstała parafia katedralna, na bazie dawnego przedszkola utrzymywanego przez Komitet Biskupi powstało przedszkole parafialne utrzymywane przez kościelny „Caritas”. W tym czasie przysłała do Włocławka s. Stanisława Piskorak, posiadająca wykształcenie formalne, a jednocześnie wielkie zdolności artystyczne, jej też ówczesny dyrektor „Caritas”, ks. Franciszek Cieślak, powierzył prowadzenie tego przedszkola¹⁶¹. Początkowo w przedszkolu przebywało około 30 dzieci¹⁶²,

¹⁵⁷ ArGFRM, Kronika I, s. 35–36.

¹⁵⁸ Tamże, s. 37.

¹⁵⁹ Frącek, Ziółkowski, *Majcher Anna*, s. 89.

¹⁶⁰ ArGFRM, Kronika I, s. 40.

¹⁶¹ Tamże, s. 42.

¹⁶² Frącek, Ziółkowski, *Majcher Anna*, s. 89.

a w 1948 r. już 40¹⁶³. Władze państwowe zamknęły je w 1949 r., w ramach likwidacji „Caritas” kościelnego¹⁶⁴.

4.1.4. Przedszkole państwowe

Od 1949 roku pozostało jedynie przedszkole pod egidą „Caritasu” państwowego¹⁶⁵. W tym czasie państwo likwidowało placówki z personelem zakonnym, ze szkół usuwało zakonnice. Szukano również we Włocławku pretekstu do zlikwidowania przedszkola. Stały się nim rysujące się ściany gmachu przedszkola. Władze państwowe odmówiły przeprowadzenia remontu, dążąc do zamknięcia placówki. Siostra kierownicza – Franciszka Koska wraz z Komitetem Rodzicielskim Przedszkola, po wielu trudnościach przekonała Zarząd Wojewódzki „Caritas” w Bydgoszczy, a ten po konsultacji z Zarządem Głównym w Warszawie wyasygnował 45 tys. zł na remont budynku. W czasie remontu podniesiono argument zapewnienia bezpieczeństwa dla dzieci, jednak Komitet Rodzicielski ponownie uchronił przedszkole przed zamknięciem. Budynek wyremontowano etapami w latach 1952 i 1953, nie przerywając zajęć w przedszkolu¹⁶⁶.

Siostry prowadziły w nim działalność programową, a więc zajęcia dydaktyczne, zabawy, urządzały wycieczki do parku i miasta, przygotowywały imprezy okolicznościowe, na które zapraszały rodziców dzieci, znajomych, urządzały rozrywki, pląsy i tańce¹⁶⁷.

W 1954 r. w przedszkolu były dwa oddziały, każdy po 35 dzieci. W tej liczbie było 50 dzieci matek pracujących i 20 niepracujących a wielodzietnych. Dzieci matek pracujących były w przedszkolu 9 godzin, a niepracujących 5 godzin¹⁶⁸.

W tymże 1954 r. diecezję włocławską objął bp Antoni Pawłowski, przyjaciel Zgromadzenia i dzieci, który wielokrotnie nawiedzał dom zakonny, przedszkole i spotykał się z dziećmi przy różnych okazjach, zwłaszcza związanych ze świętami Bożego Narodzenia¹⁶⁹, swoimi imieninami, rozpoczęciem i zakończeniem roku szkolnego¹⁷⁰. W 1955 r. bp A. Pawłowski

¹⁶³ ArGFRM, Kronika I, s. 42.

¹⁶⁴ Frącek, Ziółkowski, *Majcher Anna*, s. 89.

¹⁶⁵ ArGFRM, Kronika I, s. 43.

¹⁶⁶ Tamże, s. 48.

¹⁶⁷ Tamże, s. 47.

¹⁶⁸ ArGFRM, *Złota Księga*, s. 319.

¹⁶⁹ ArGFRM, Kronika I, s. 91.

¹⁷⁰ Tamże, s. 95.

był na jasełkach przygotowanych przez dzieci¹⁷¹, podobnie w 1956 r. dzieci wystawiły przedstawienie „Słońce, księżyc i gwiazdy w drodze do Betlejem”, było ono połączeniem jasełek z elementami narodowymi¹⁷². W dniu 20 XI 1957 r. dzieci otrzymały paczki ze słodyczami od dzieci ze szkół katolickich w Holandii¹⁷³.

Siostra Anna Majcher w latach 1957–1959 była kierowniczką przedszkola przy ul. Łaziennej¹⁷⁴. Wielokrotnie przedszkole było wizytowane, m.in. w dniach 18–19 IX 1957 r. przedszkole odwiedziła Danuta Olejniczak, przedstawicielka Oddziału Wojewódzkiego „Caritas” z Bydgoszczy¹⁷⁵.

W dniu 28 III 1958 r. w przedszkolu odbyła się konferencja szkoleniowa dla siostr wychowawczyń przedszkoli z województwa bydgoskiego. Obecni byli: ks. Zygfryd Stanowski – prezes Oddziału Wojewódzkiego „Caritas”, Krystyna Gutkind – instruktorka „Caritas”, Witold Bobkowski, Danuta Olejniczak – starsza księgowa oddziału wojewódzkiego, p. Jateczak – miejscowa instruktorka przedszkoli, Helena Jakimow – wojewódzka instruktorka przedszkoli i dwie wychowawczynie świeckie przedszkoli „Caritas”. Tematem spotkania były zajęcia artystyczne w przedszkolu. Siostra Seweryna Jasińska z grupą dzieci młodszych przygotowała lekcję praktyczną dotyczącą rysowania i malowania, a s. Zofia Bielówka ze starszymi przeprowadziła zajęcia związane ze stemplowaniem serwetek. Następnie odbyła się dyskusja na temat przeprowadzonych zajęć. Część metodyczna odbywała się do godziny 15.30, a następnie odbyła się konferencja rekolekcyjna, której przewodniczył ksiądz prezes¹⁷⁶. W dniu 22 XII 1958 r. dzieci z przedszkola w sali „Startu” (po sąsiedztwu) wystawiły dla bp. A. Pawłowskiego jasełka, po których przyszedł św. Mikołaj ze słodyczami i owocami (zagranicznymi)¹⁷⁷.

W roku szkolnym 1959/60 kierowniczką przedszkola była s. Zofia Bielówka, grupą starszą zajmowała się s. Seweryna Jasińska, młodszą s. Bożena Kisiel. Brak było jednak w składzie jednej siostry, która prowadziłyby grupę dzieci przebywających w przedszkolu dziewięć godzin,

¹⁷¹ Tamże, s. 55.

¹⁷² Tamże, s. 58.

¹⁷³ Tamże, s. 72.

¹⁷⁴ Frącek, Ziółkowski, *Majcher Anna*, s. 90.

¹⁷⁵ ArGFRM, Kronika I, s. 70.

¹⁷⁶ Tamże, s. 78.

¹⁷⁷ Tamże, s. 85.

a która zajęłaby się nimi w czasie od godz. 13 do 16. Ponieważ nie przyszła nowa siostra, dla zatrzymania etatu zatrudniono osobę świecką¹⁷⁸.

W połowie września 1960 r. usunięto z liceum dwie siostry, które rozpoczęły tam naukę, wobec czego obie odeszły z domu, a obowiązki księgowej, które pełniła jedna z nich, przejęła s. Cyryla Burdelska¹⁷⁹.

W dniu 22 IV 1961 r. przedszkole odwiedził bp A. Pawłowski, który odprawił mszę dla dzieci i ich rodziców. W dniu 28 VI 1961 r., po zakończeniu roku szkolnego w przedszkolu¹⁸⁰, przygotowywano się do remontu, na który Oddział Wojewódzki „Caritas” w Bydgoszczy przeznaczył 60 tys. złotych, w ostatniej jednak chwili wstrzymano wypłacenie pieniędzy nie podając przyczyny¹⁸¹. Remontu więc nie można było rozpocząć. Zaczęła się też pojawiać informacja, że władze państwowe planują zamknąć przedszkole. W dniu 25 VIII 1961 r. kierowniczka otrzymała pismo datowane na 26 VIII 1961 r., informujące, że przedszkole zostaje zamknięte, a siostry mają przygotować odpowiednie dokumenty do jego przekazania władzom oświatowym, wszyscy pracownicy zostają zwolnieni. Wszelkie sprawy związane z dokumentacją przedszkola zakończono do dnia 31 X 1961 r.¹⁸²

4.2. Katecheza, duszpasterstwo i inne formy działalności

4.2.1. Przed II wojną światową

Od roku 1921 do 1 IX 1939 r. nauczycielką religii w państwowych szkołach podstawowych we Włocławku była s. Anna Weronika Majcher¹⁸³, pracując w szkole nr 6. Podnosząc kwalifikacje, ukończyła 28 VI 1924 r. roczny kurs katechetyczny w archidiecezji warszawskiej, zorganizowany przy Katolickim Związku Polek w Warszawie. W roku szkolnym 1922/23 posługę katechetyczną pełniły siostry: Justyna Moczarska i Anna Majcher, ucząc w szkołach nr 3 i 6¹⁸⁴. W 1929 r. bp Karol M. Radoński przedłużył s. Majcher misję kanoniczną do nauczania religii na czas nieokreślony¹⁸⁵. Zajęcia prowadzone przez obie siostry zostały uznane za wzorowe i do

¹⁷⁸ Tamże, s. 90.

¹⁷⁹ Tamże, s. 96.

¹⁸⁰ Tamże, s. 101.

¹⁸¹ Tamże, s. 109.

¹⁸² Tamże, s. 110–111.

¹⁸³ Misja kanoniczna z 11 IV 1923. Zob. ArDWł, AKDWł, zak. II, k. 8.

¹⁸⁴ ArGFRM, Kronika I, s. 7.

¹⁸⁵ Frącek, Ziółkowski, *Majcher Anna*, s. 88.

nich na zajęcia pokazowe kierowani byli alumni z Wyższego Seminarium Duchownego i Seminarium Nauczycielskiego. Każdego roku siostry przygotowywały do I spowiedzi i Komunii świętej ponad 400 dzieci¹⁸⁶. W roku 1931 r. uczyły: s. Justyna Moczarska – szkoła nr 4, s. Anna Majcher – szkoła nr 2¹⁸⁷. W 1938 r. po powrocie do Włocławka s. A. Majcher uczestniczyła w Poznaniu w Wakacyjnym Kursie Katechetycznym¹⁸⁸.

Siostry katechetki wśród katechizowanych założyły Krucjatę Eucharystyczną, dzieci wspierały również Papieskie Dzieło Świętego Dzieciństwa, w tym czasie funkcjonowało również harcerstwo. We wszystkich tych grupach uczestniczyły dzieci z domu opieki¹⁸⁹.

4.2.2. Działalność konspiracyjna i tajne nauczanie

Siostry Anna Weronika Majcher i Janina Jadwiga Matulka, które pozostawały we Włocławku, od 1940 r. nielegalnie, podjęły działalność konspiracyjną w szeregach Narodowej Organizacji Wojskowej i Armii Krajowej. Przechowywały pisma konspiracyjne i ułatwiały kontakty członkom podziemia. Ich mieszkanie służyło również jako lokal, gdzie przechowywani byli konspiratorzy, tam też 2–3 razy w tygodniu odbywały się spotkania. Siostry współpracowały również z kapucynem o. Laurentym (Stanisławem Drewnowskim). Zajmowały się też organizowaniem nowych dokumentów dla poszukiwanych przez gestapo i przerzucaniem ich przez granicę do Generalnej Guberni¹⁹⁰.

W styczniu 1940 r. siostry nawiązały kontakt z innymi nauczycielami i od 15 I 1940 r. do 20 I 1945 r. s. Anna Majcher prowadziła tajne nauczanie, ucząc wszystkich przedmiotów z zakresu klas I–IV, systematycznie zmieniając miejsce prowadzenia zajęć. Zazwyczaj odbywały się one w miejscu zamieszkania sióstr, w domu uczniów lub u zaprzyjaźnionych rodzin. Siostra Janina Matulka była organizatorką spotkań, czuwała nad bezpieczeństwem kompletów, a w razie potrzeby także uczyła. Początkowo nauczanie s. Anny obejmowało grupę 12 dzieci, a w 1943 r. – około 30 dzieci. Prowadzona przez nią edukacja oprócz przedmiotów świeckich obejmowała również naukę religii, zwłaszcza przygotowanie do I Komunii

¹⁸⁶ ArGFRM, Kronika I, s. 12.

¹⁸⁷ Tamże, s. 13.

¹⁸⁸ Tamże, s. 27.

¹⁸⁹ Tamże, s. 18.

¹⁹⁰ Ziółkowski, *Tajne nauczanie i konspiracyjna działalność kulturalna*, s. 50–51.

świętej; tą formą nauczania objętych było 50–100 dzieci rocznie¹⁹¹, a także w 1941 roku 18 z domu sierot¹⁹². Działalność obu siostr przyczyniła się do przeciwdziałania germanizacji polskich dzieci¹⁹³.

Powiatowa Komisja Weryfikacyjna przy Inspektoracie Szkolnym we Włocławku orzeczeniem nr 58/47 z dn. 20 VI 1947 r. zaliczyła s. A. Majcher czas pracy w zorganizowanym tajnym nauczaniu we Włocławku od 15 I 1940 r. do 20 I 1945 r.¹⁹⁴

4.2.3. Katecheza i duszpasterstwo po II wojnie światowej

Po wojnie podstawowym zadaniem siostr było zorganizowanie działalności katechetycznej w mieście, dlatego s. Anna Majcher wraz z ks. Władysławem Szafrąnskim podjęli wysiłki na rzecz organizacji nauki religii w szkole, przygotowując m.in. pomoce naukowe, a nawet przepisując katechizm. Już 8 II 1945 r. s. Majcher podjęła katechezę w szkołach nr 4 i 5¹⁹⁵. Po otrzymaniu nominacji na przełożoną prowincjalną siostra Majcher nie przestała być katechetką, natomiast do posługi katechetycznej przysłano kolejną siostrę – Zofię Szczurównę, która prowadziła katechezę w szkołach podstawowych¹⁹⁶.

Na początku lat pięćdziesiątych XX wieku coraz bardziej dawało się zauważyć dążenie władz państwowych do usunięcia katechezy ze szkoły, ustawiając m.in. religię na pierwszych i ostatnich godzinach lekcyjnych, organizując zajęcia niedzielne nie pozwalające na uczestnictwo we mszy. Na początku roku szkolnego 1953/54 usunięto ze ścian w klasach krzyże. Siostra A. Majcher dowiedziawszy się, gdzie schowano krzyże, poinformowała o tym dzieci, które tego samego dnia ponownie założyły święte wizerunki na ściany. Dyrekcja szkoły bardzo ostro potraktowała za to katechetkę. Jednocześnie podjęto działania, aby siostrę skierować na badania lekarskie, które miały wykazać, że nie nadaje się już do pracy katechetycznej. Na pierwsze badania nie stawiała się w ogóle, na ponowne wezwano ją do Bydgoszczy. Tam oznajmiono, że ze względu na stan zdrowia nie może prowadzić zajęć w szkole¹⁹⁷.

¹⁹¹ Frącek, Ziółkowski, *Majcher Anna*, s. 88–89.

¹⁹² ArGFRM, Kronika I, s. 32.

¹⁹³ Ziółkowski, *Tajne nauczanie i konspiracyjna działalność kulturalna*, s. 533.

¹⁹⁴ Frącek, Ziółkowski, *Majcher Anna*, s. 89.

¹⁹⁵ Tamże.

¹⁹⁶ ArGFRM, Kronika I, s. 38.

¹⁹⁷ Tamże, s. 50.

Siostra odwoływała się od tej decyzji do Ministerstwa Oświaty, to jednak decyzji nie zmieniło¹⁹⁸.

Kościół w Polsce planował rok 1954 obchodzić jako Rok Maryjny, stąd w ramach przygotowań do jego przeżywania rozprawdzano dewocjonalia ukazujące Najświętszą Maryję Pannę. Dzieci zaś przygotowano do hołdu Maryi, w ramach zajęć katechetycznych. Na początku 1954 roku (początek drugiego półrocza roku szkolnego 1953/54) usunięto katechezę ze szkoły¹⁹⁹.

Rozpoczęła się katecheza przyparafialna. Dzieci gromadziły się w kościołach, nauka była trudna ze względu na brak ogrzewania i pomocy metodycznych. Frekwencja zmalała, ale większość dzieci korzystała z katechezy przy parafii. Siostra A. Majcher uczyła w klasztorze reformatów, kończąc rozpoczęty już rok szkolny. W pracy katechetycznej przy klasztorze posługiwała w kolejnym roku szkolnym 1954/55. Siostry prowadziły również przy katedrze katechezę, która połączona była z mszą, a po niej następowało spotkanie z dziećmi i konferencja dla rodziców²⁰⁰.

W kolejnym roku szkolnym 1955/56 s. Anna Majcher kontynuowała zajęcia katechetyczne w klasztorze, ucząc około 1700 osób, prowadziła tam również przedszkole. Po wydarzeniach roku 1956 religia wróciła do szkoły, a s. Anna od 7 I 1957 r. podjęła katechezę w szkole podstawowej nr 4, gdzie pracowała do 31 VIII 1958 r.²⁰¹

W dniu 5 V 1957 r.²⁰² w katedrze siostry wygłosiły dla dzieci, młodzieży i rodziców konferencje o doniosłości Ślubów Jasnogórskich Narodu Polskiego, a po roku, w dniu 4 V 1958 r., odbyło się odnowienie tych przyrzeczeń²⁰³

Siostry tradycyjnie prowadziły katechezę dla dzieci przedszkolnych w klasztorze; uczestniczyło w niej około 90 dzieci. Katechizację raz w tygodniu prowadziła s. Zofia Bielówka²⁰⁴. Katecheza szkolna zakończyła się z końcem roku szkolnego 1960/1961.

Na prośbę ks. Piotra Zwierza, proboszcza włocławskiej parafii św. Stanisława, od 1 XI 1961 r. siostra Petronela Staszak podjęła w tej parafii naukę religii z dziećmi przedszkolnymi²⁰⁵. Również tam w roku 1962

¹⁹⁸ Frącek, Ziółkowski, *Majcher Anna*, s. 89–90.

¹⁹⁹ ArGFRM, Kronika I, s. 50.

²⁰⁰ Tamże, s. 52.

²⁰¹ Frącek, Ziółkowski, *Majcher Anna*, s. 90.

²⁰² Tamże, s. 66.

²⁰³ Tamże, s. 79.

²⁰⁴ Tamże, s. 97.

²⁰⁵ Tamże, s. 113.

siostry organizowały dni maryjne, prowadziły dalej katechezę dzieci przedszkolnych, przygotowały z nimi jasełka, które zostały wystawione 6 I 1963 r., w obecności bp. A. Pawłowskiego²⁰⁶.

Na prośbę proboszcza w Śmiłowicach siostry przygotowywały również tam dzieci do I Komunii świętej w roku 1963²⁰⁷.

W kolejnym roku szkolnym 1963/64 s. Petronela uczyła w parafii św. Stanisława dziewięć klas pierwszych i dzieci przedszkolne²⁰⁸, siostry organizowały tam również okolicznościowe uroczystości²⁰⁹. Na prośbę ks. Włodzimierza Krchniaka siostra przełożona z dziećmi przedszkolnymi przygotowała lekcję pokazową na dekanalne zebranie księży²¹⁰.

Ponieważ w domu zakonnym przebywały przede wszystkim siostry emerytki, działalność katechetyczną sióstr osłabła i w końcu została przerwana.

Dopiero po powrocie katechezy do szkoły w roku 1990, również i we Włocławku otworzyła się możliwość pracy katechetycznej dla sióstr. I tak w 1992 r. s. Grażyna Orłowska podjęła pracę najpierw w szkole podstawowej nr 4, na terenie parafii katedralnej²¹¹. Później, prawdopodobnie od roku szkolnego 2000/2001, w szkole nr 3. Ponieważ szkoła ta była powierzona opiece duszpasterskiej parafii św. Jana Chrzyciela, dlatego siostry podjęły także działalność w tej parafii.

Wspaniałe efekty wydała współpraca s. Grażyny Orłowskiej z s. Anielą Czapczyk, która posiadała znakomite przygotowanie muzyczne²¹².

Oprócz nauki religii w szkole, s. Grażyna przede wszystkim przygotowywała dzieci do życia sakramentalnego, czyli do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej²¹³, angażowała w życie liturgiczne, a także przez programy artystyczne, przybliżała święta kościelne: Triduum Paschalne²¹⁴, Boże Narodzenie²¹⁵, uroczystości w oktawie Bożego Ciała²¹⁶, a dla ich uświetnienia odnowiła asystę procesyjną²¹⁷. Uczyła dzieci rozumieć życie Kościoła

²⁰⁶ Tamże, s. 128

²⁰⁷ Tamże, s. 132

²⁰⁸ Tamże, s. 134.

²⁰⁹ Tamże, s. 136.

²¹⁰ Tamże, s. 136.

²¹¹ ArDFRMWł, Kronika III, s. 29, 42.

²¹² Tamże, s. 102.

²¹³ Tamże, s. 73, 82, 95, 102, 112, 141–142. ArDFRMWł, Kronika IV, s. 22, 26, 58.

²¹⁴ Tamże, s. 11, 96.

²¹⁵ ArDFRMWł, Kronika III, s. 71, 132; Kronika IV, s. 44, 86.

²¹⁶ ArDFRMWł, Kronika III, s. 143; Kronika IV, s. 62.

²¹⁷ Tamże, s. 112.

przez udział w wydarzeniach religijnych: dniach papieskich, wizytacjach kanonicznych, odpustach, uroczystościach rocznicowych Zgromadzenia²¹⁸.

Pod kierunkiem s. Anieli odbywały się koncerty kolęd dzieci i młodzieży, zarówno w parafii św. Jana jak i innych miejscach²¹⁹. Podejmowała ona również pielgrzymowanie z młodzieżą i dorosłymi na Jasną Górę²²⁰.

Siostry wyjeżdżały z dziewczętami na dni skupienia²²¹ i rekolekcje²²². Współpracując z ks. Wojciechem Kaźmierczakiem, wikariuszem parafii św. Jana, zorganizowały dla dzieci wakacje w Zakopanem²²³ oraz rajdy piesze we Włocławku²²⁴. Obie siostry uczestniczyły też w warsztatach katechetycznych „Klamza”²²⁵. W roku 2007, po przeprowadzeniu odpowiedniej procedury, s. Grażyna została mianowana na stopień nauczyciela dyplomowanego²²⁶.

W roku 2010, po odejściu z Włocławka s. Grażyny, stanowisko katechetki w szkole podstawowej nr 3 objęła s. Ewa Burzało. Uczyła klasy 0–IV, prowadziła koło misyjne i koło religijne²²⁷. Dzieci brały udział w nabożeństwach różańcowych w parafii św. Jana²²⁸. W tym też roku siostry prowadziły akcję powołaniową w Kłóbce²²⁹.

Siostry w latach 2011–2012 zaangażowały się w przygotowanie Triduum Paschalnego zarówno w parafii św. Jana²³⁰, jak i w parafii katedralnej. Przygotowywały dzieci do I Komunii u św. Jana²³¹, odbyły pielgrzymkę z dziećmi po I Komunii do Lichenia²³² i Obór²³³, Świnic Warckich. Urzą-

²¹⁸ ArDFRMWł, Kronika III, 97, 114, 124, 130, 140, 148; Kronika IV, s. 34, 68, 74, 100.

²¹⁹ W klasztorze – zob. ArDFRMWł, Kronika III, s. 109. Przedstawienie pt. „Bujany fotel” w świetlicy przy ul. Gdańskiej, na którym był bp B. Dembowski – zob. tamże, s. 110. Zabawa świąteczna dla dzieci i rodziców oraz koncert kolęd w domu dziecka „Paulinka” – zob. tamże, s. 122. Przedstawienie „Czerwona Czapeczka” z racji dnia matki, ojca i dziecka – zob. tamże, s. 127. „Święta z krawcową Agatą” – zob. tamże, s. 152.

²²⁰ ArDFRMWł, Kronika IV, s. 120

²²¹ ArDFRMWł, Kronika III, s. 137.

²²² ArDFRMWł, Kronika IV, s. 94–96.

²²³ ArDFRMWł, Kronika III, s. 114, 128.

²²⁴ Tamże, s. 118, 147.

²²⁵ Tamże, s. 123.

²²⁶ Tamże, s. 146.

²²⁷ ArDFRMWł, Kronika IV, s. 122.

²²⁸ Tamże, s. 126.

²²⁹ Tamże, s. 130.

²³⁰ Tamże, s. 177.

²³¹ Tamże, s. 148, 184.

²³² Tamże, s. 150.

²³³ Tamże, s. 185.

dziły warsztaty religijne „Dzieci ze św. Antonim” w salce parafialnej²³⁴. Podejmowały się organizowania oprawy liturgiczno-muzycznej do odpustu św. Jana²³⁵, rekolekcji²³⁶ i misji²³⁷, pasterki z udziałem dzieci²³⁸. Siostra Aniela z dziewczętami była w Mikstacie²³⁹.

W roku 2012 opiekę duszpasterską nad szkołą podstawą nr 3 przejęła parafia katedralna, stąd ograniczyła się działalność katechetyczna siostr w parafii św. Jana, a siostra Ewa podjęła działalność katechetyczno-duszpasterską w parafii katedralnej²⁴⁰. Zajmowała się także przygotowaniem uroczystości w katedrze²⁴¹.

A druga z siostr, najpierw s. Katarzyna Piątkowska, a później s. Anna Nowakowska, przychodziły do posługi w parafii św. Jana, współpracując z wikariuszami w duszpasterstwie młodzieżowym. S. Katarzyna pomagała w przygotowaniu i przeprowadzeniu oprawy liturgiczno-muzycznej: nabożeństw różańcowych²⁴², rekolekcji adwentowych oraz uroczystości Bożego Narodzenia²⁴³ i Triduum Paschalnego²⁴⁴, a także w czasie sprawowania sakramentów: I spowiedzi i Komunii świętej, Komunii rocznicowej²⁴⁵. W roku 2013 s. Katarzyna uczestniczyła z młodzieżą w dniach skupienia w Poznaniu²⁴⁶. Ponadto wraz z ks. Konradem Biczysko wyjeżdżała z młodzieżą na Lednicę, wyjeżdżali też z ks. Konradem i młodzieżą na letnie rekolekcje w góry do Zasadnego²⁴⁷.

Wcześniejszą działalność u św. Jana podjęła w roku 2013 s. Anna Nowakowska²⁴⁸, zaangażowała się m.in. w przygotowanie wieczoru poświęconego Janowi Pawłowi II²⁴⁹.

²³⁴ Tamże, s. 152.

²³⁵ Tamże, s. 160.

²³⁶ Tamże, s. 173.

²³⁷ Tamże, s. 182.

²³⁸ Tamże, s. 174.

²³⁹ Tamże, s. 143.

²⁴⁰ Tamże, s. 209, 244.

²⁴¹ Tamże, s. 209.

²⁴² Tamże, s. 190.

²⁴³ Tamże, s. 194.

²⁴⁴ Tamże, s. 204.

²⁴⁵ Tamże, s. 208–209.

²⁴⁶ Tamże, s. 205.

²⁴⁷ Tamże, s. 213.

²⁴⁸ Tamże, s. 225

²⁴⁹ Tamże, s. 239.

Jednym z ważniejszych wydarzeń duszpasterskich w roku 2014 było przyjęcie symboli Światowych Dni Młodzieży w katedrze włocławskiej. W ramach tego wydarzenia Koronkę do Miłosierdzia Bożego prowadziła młodzież z parafii św. Jana, a oprawę muzyczną przygotowały zespoły z różnych parafii pod kierunkiem ks. Konrada i s. Anny²⁵⁰. Również s. Anna była z młodzieżą na Lednicy w latach: 2014²⁵¹ i 2015²⁵², a we wakacje z ks. Konradem w Zasadnem²⁵³.

Natomiast s. Ewa wraz ks. Damianem Sochackim, wikariuszem parafii katedralnej, była z dziećmi ze szkoły podstawowej nr 3 i ich rodzicami na pielgrzymce w Oborach, a we wakacje z dziećmi w Krakowie i Wadowicach²⁵⁴. W kolejnych latach s. Ewa wraz z przełożoną z Lubienia Kujawskiego i prowadzonymi przez siebie grupami dziećmi, wyjeżdżały: na kolonie do Gdańska²⁵⁵, na Kaszuby²⁵⁶, do Warszawy²⁵⁷. A w październiku dzieci ze szkoły nr 3 przygotowały w katedrze program słowno-muzyczny o Janie Pawle II²⁵⁸. W roku 2016 s. Anna z młodzieżą z katedry brała udział w diecezjalnym spotkaniu ŚDM w Licheniu²⁵⁹ i głównym w Krakowie²⁶⁰.

4.2.4. Inne formy działalności

Kiedy siostry zostały pozbawione możliwości pełnienia wyżej wspomnianej działalności wychowawczo-opiekuńczej w domu dziecka i przedszkolu oraz działalności katechetyczno-duszpasterskiej, podjęły inną działalność. A mianowicie pracę w Kurii Diecezjalnej Włocławskiej jako: sekretarka, w akcji charytatywnej, a także jako notariusz w Sądzie Kościelnym Diecezji Włocławskiej i w kancelarii parafii katedralnej.

W Kurii Diecezjalnej Włocławskiej posługiwała od 18 X 1965 r.²⁶¹ do 1969 r.²⁶², jako sekretarka kanclerza s. Maria Dominiczak. Po kilku latach

²⁵⁰ Tamże, s. 245.

²⁵¹ Tamże, s. 246.

²⁵² Tamże, s. 277.

²⁵³ Tamże, s. 249–250

²⁵⁴ Tamże.

²⁵⁵ Tamże, s. 283.

²⁵⁶ Tamże, s. 309.

²⁵⁷ Tamże, s. 345.

²⁵⁸ Tamże, s. 287.

²⁵⁹ Tamże, s. 312.

²⁶⁰ Tamże, s. 313–315.

²⁶¹ ArGFRM, Kronika I, s. 151.

²⁶² Tamże, s. 175.

do pracy w kurii przyszła w 1982 r. s. Genowefa Łączak²⁶³ i pracowała w niej do roku 2003. Najpierw pracowała w akcji charytatywnej, prowadzonej wtedy przez ks. H. Ambroziaka, następnie prowadziła archiwum kurialne, by po kilku latach, w roku 1993 r., rozpocząć posługę w Sądzie Kościelnym Diecezji Włocławskiej jako notariusz.

W 2003 r. pracę w sądzie diecezjalnym podjęła s. Maria Dominiczak²⁶⁴, ale pracowała tu krótko, bo w tym samym roku przyszła na jej miejsce s. Aniela Czapczyk²⁶⁵. Pracowała do roku 2011, gdy posadę notariusza sądowego objęła s. Katarzyna Piątkowska²⁶⁶. Posługiwała dwa lata, a w roku 2013 r. do sądu diecezjalnego przyszła s. Anna Nowakowska²⁶⁷.

Najpierw w kancelarii parafii katedralnej została zatrudniona s. Józefa Czarzasta²⁶⁸, która rozpoczęła pracę od 10 I 1977 r. Ponieważ siostra ta zachorowała i wyjechała do sanatorium, na zastępstwo od stycznia do kwietnia 1982 r. przyjechała s. Gonzaga Trafisz²⁶⁹. A od lipca 1982 r. posługę objęła s. Teresa Kaczmarek²⁷⁰. Pracowała do lutego 1984 r., po niej przyszła s. Zdzisława Regina Żylińska, która pracowała od lutego²⁷¹ do sierpnia 1984 r. Następną była s. Daniela Magdziarz²⁷² do 1993 r., a na jej miejsce przyszła s. Idalia Przybylska²⁷³, która pracowała do roku 2000. Po niej pracę podjęła s. Ludomira Wołczyńska²⁷⁴. W roku 2001 odeszła z kancelarii katedralnej s. Ludomira, a na jej miejsce przyszła s. Zdzisława Regina Żychlińska²⁷⁵. W 2003 r. przyszła ponownie s. Daniela Magdziarz²⁷⁶ (warto wspomnieć, że s. Daniela w 2009 r. otrzymała medal „Zasłużony dla Diecezji Włocławskiej”)²⁷⁷.

²⁶³ ArDFRMWł, Kronika II, s. 94.

²⁶⁴ Tamże.

²⁶⁵ ArDFRMWł, Kronika III, s. 95.

²⁶⁶ ArDFRMWł, Kronika IV, s. 156.

²⁶⁷ Tamże, s. 214.

²⁶⁸ ArDFRMWł, Kronika II, s. 18.

²⁶⁹ Tamże, s. 87.

²⁷⁰ Tamże, s. 91.

²⁷¹ Tamże, s. 119.

²⁷² Tamże, s. 121.

²⁷³ ArDFRMWł, Kronika III, s. 8.

²⁷⁴ Tamże, s. 68.

²⁷⁵ Tamże, s. 74.

²⁷⁶ Tamże, s. 94–95.

²⁷⁷ ArDFRMWł, Kronika IV, s. 50.

Warto również zauważyć, że przez kilka lat Kuria Diecezjalna Włocławska organizowała rekolekcje dla osób starszych i chorych, prosząc o opiekę w czasie tych rekolekcji siostry, zapewne różnych zgromadzeń. W rekolekcjach tych w latach 1983²⁷⁸, 1984²⁷⁹, 1985²⁸⁰ uczestniczyła s. Genowefa Łączak.

W roku szkolnym 2001/2002 s. Aleksandra Łojewska posługiwała w Gimnazjum im. ks. Jana Długosza, ucząc tam języka polskiego i pracując w bibliotece²⁸¹, przygotowała również w szkole uroczystości bożonarodzeniowe²⁸².

STRESZCZENIE

W roku 1919 ówczesny proboszcz parafii św. Jana Chrzciciela, a jednocześnie prezes Włocławskiego Towarzystwa Wspomagania Biednych, ks. Feliks Mikulski, zaproponował Zgromadzeniu Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi, aby podjęło opiekę nad dziećmi w Domu Sierot „Opatrzność”. Propozycja ta została przyjęta i w tymże roku powstała placówka tego zgromadzenia we Włocławku. W roku 1921 siostry poszerzyły swą działalność o posługę katechetyczną.

W ciągu wieku pobytu we Włocławku, w okresie 1919–1939 siostry prowadziły Dom Sierot „Opatrzność”, a w latach 1939–1945 podejmowały pracę na tajnych kompletach oraz opiekę duchową nad pozostającymi w mieście pod władzą niemieckiego okupanta. W latach 1945–1949 prowadziły Dom Sierot Wojennych oraz Przedszkole „Wiosna”, a także Parafialne Przedszkole „Caritas”. Po zlikwidowaniu tych instytucji kościelnych, w latach 1949–1961 prowadziły przedszkole podlegające państwowemu „Caritas”. Wszystkie te placówki władze państwowe kolejno zamykały, ograniczając działalność sióstr.

Przez cały ten czas siostry prowadziły także działalność katechetyczną w szkołach, a gdy władze usuwały katechezę z placówek oświatowych, w ramach parafii. Natomiast po roku 1961 dom zakonny zasadniczo stał się miejscem zamieszkania sióstr emerytek. Później do domu zostały skierowane siostry, które pracowały w kurii diecezjalnej, sądzie kościelnym, kancelarii parafii katedralnej. Dopiero gdy w roku 1990 do placówek oświatowych powróciło nauczanie religii, również i we Włocławku siostry Rodziny Maryi podjęły pracę dydaktyczną.

Słowa kluczowe: Włocławek, Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi, działalność charytatywna, tajne nauczanie, działalność duszpastersko-katechetyczna.

²⁷⁸ ArDFRMWł, Kronika II, s. 109.

²⁷⁹ Tamże, s. 119.

²⁸⁰ Tamże, s. 130.

²⁸¹ ArDFRMWł, Kronika III, s. 76.

²⁸² Tamże, s. 79.

SUMMARY

In 1919, the then parish priest of St. John the Baptist and at the same time the president of the Włocławski Society for Poor Support, priest Feliks Mikulski invited the Franciscan Sisters of the Family of Mary to Włocławek. He asked the congregation to take care of the orphans in the Orphan's House „Providence”, in 1921 the sisters expanded their activities to include catechetical ministry. During the age of staying in Włocławek in the period 1919–1939 they ran the Orphan's House „Providence”, and in 1939–1945 they undertook work in secret sets and spiritual care of those staying in the city under the authority of the German occupant. From 1945–1949, they ran the Orphanage House and the Spring Preschool, as well as the Caritas Parish Preschool. After the abolition of the above-mentioned church institutions, in the years 1949–1961, they ran the Kindergarten subject to the state-owned „Caritas”. All these institutions were closed by the state authorities, limiting the activities of the sisters. Throughout this period, the sisters conducted catechetical activities both at school and when the authorities removed catechesis from educational institutions within the parish. However, after 1961, the religious house essentially became the residence of the pensioners' sisters. Later, the sisters were sent home, working in the diocesan curia, the episcopal court, and the cathedral parish office. Only when, in 1990, catechesis again returned to educational institutions, also in Włocławek, the sisters took up didactic work.

Key words: Włocławek, Franciscan Sisters of the Family of Mary, charitable activity, secret teaching, pastoral and catechetical activity.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Główne Zgromadzenia SS. Franciszkanek Rodziny Maryi (Warszawa, ul. Żelazna 97)

Kronika Domu Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi we Włocławku, ul. Łazienna; sygn. AZ IV 89 Włocławek; obejmuje lata 1919–1974; Złota Księga na uczczenie 50-lecia Profesji Zakonnej Matki Teresy Stępowny Przeł. Gen. Zgrom. SS. Franc. Rodziny Maryi, Warszawa 1954.

Archiwum Domu Zakonnego Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi (Włocławek, ul. Łazienna 7)

Kronika Domu Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi w parafii katedralnej we Włocławku, ul. Łazienna 7: II – lata 1975–1992; III – lata 1993–2007; IV – od roku 2008.

Archiwum Diecezjalne we Włocławku

Akta Zgromadzenia SS. Franciszkanek „Rodziny Maryi”, sygn. AKDWł, zak. II, 3; Teczka: Towarzystwo Wspomagania Biednych, bez sygn.; zawiera ona m.in.: Księga protokołów Włocławskiego Towarzystwa Wspierania Biednych (jeden protokół);

Sprawozdanie z działalności Domu Sierot „Opatrzność” za okres 1 IV 1937 – 1 VI 1938;
Statut Włocławskiego Towarzystwa Wspomagania Biednych, Włocławek 1926;
Ustawa Włocławskiego Towarzystwa Wspomagania Biednych, Włocławek 1900;
korespondencja z władzami w sprawie reaktywowania Towarzystwa i nieco luźnych dokumentów.

Archiwum Państwowe w Toruniu Oddział we Włocławku

Akta m. Włocławka. Subsydia dla Domu Sierot „Opatrzność” (1926), sygn. 620;
Subsydium dla Domu Sierot „Opatrzność” przy ul. Biskupiej (1928), sygn. 622;
Subsydium dla Domu Sierot „Opatrzność” przy ul. Biskupiej, (1929), sygn. 623.
Zarząd Miejski we Włocławku. Akta sprawozdawcze Instytucji Opiekuńczych we Włocławku, rok 1938/39, sygn. 2912.

„Rocznik Diecezji Włocławskiej”, 1972, s. 395.

„Rocznik Diecezji Włocławskiej”, 1991, s. 733.

Diecezja włocławska 2000, Włocławek 2001, s. 763–766.

Adamczyk A., *Wieniec-Zdrój. Dzieje i wspomnienia*, Włocławek 2017, s. 131–146.

Bender R., *Feliński Zygmunt Szczęsny*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 110–111.

Frącek T.A., *Dymman Florentyna*, w: EK, t. 4, Lublin 1995, kol. 423–424.

Frącek T.A., *Zgromadzenie Sióstr Franciszkanek Rodziny Maryi – działalność na przestrzeni 150 lat – 1857–2007*, w: *Rodzina Maryi. Dzieło błogostawionego Zygmunta Szczęsnego Felińskiego*, Kraków 2009, s. 85–164.

Frącek T.A., Ziółkowski B., *Majcher Anna*, w: WłSB, t. 4, Włocławek 2006, s. 88–90.

Frącek T.A., Ziółkowski B., *Matulka Janina*, w: WłSB, t. 4, Włocławek 2006, s. 100–101.

Frątczak W., *Kościół rzymskokatolicki we Włocławku w okresie Drugiej Rzeczypospolitej*, w: *Włocławek – dzieje miasta*, red. J. Staszewski, t. 2, Włocławek 2001, s. 221–254.

Kowalczyk J., *Franciszkanki Rodziny Maryi*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 544–545.

Kujawski W., *Diecezja kujawsko-kaliska*, Włocławek 2011, s. 336–337.

Librowski S., *Materiały do dziejów diecezji włocławskiej czasu wojny 1939–1945*.
Seria 1 – ogólna, ABMK, 38(1979), s. 189–400.

Łoziński B., *Leksykon zakonów w Polsce*, Warszawa 2002, s. 319–320.

Morawski M., *Monografia Włocławka*, Włocławek 1933 (reprint 2003).

Nitecki P., *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999*, Warszawa 2000.

Ziółkowski B., *Tajne nauczanie i konspiracyjna działalność kulturalna na Kujawach wschodnich i w ziemi dobrzyńskiej (powiat lipnowski) w latach 1939–1945*, Włocławek 2005.

KS. PAWEŁ SZCZEPANIAK

**POWRÓT SYNA MARNOTRAWNEGO GUERCINA
Z MUZEUM DIECEZJALNEGO WE WŁOCŁAWKU
JAKO PRZYKŁAD SZTUKI POTRYDENCKIEJ**

Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie jednego z cennych dzieł sztuki znajdujących się w zbiorach Muzeum Diecezjalnego we Włocławku, jakim jest *Powrót Syna Marnotrawnego* pędzla Giovanniego Francesca Barbieri, zwanego Guercino, z 1651 r. Obraz ten, mimo swej wartości, do tej pory nie doczekał się w Polsce obszerniejszego opracowania naukowego.

Guercino w późnym okresie swej twórczości, tj. po 1634 r., zrealizował dwa dzieła inspirowane tym samym tematem biblijnym. Włocławskie płótno jest szczególne ze względu na swą teatralność, grę światła i barw, jak również na przesłanie zawarte w kompozycji. Będąc „dzieckiem swej epoki”, Guercino nie tylko śledził wydarzenia historyczne, które w mniej lub bardziej bezpośredni sposób wpływały na styl i wybór tematyki, ale stał się ikoną szkoły bolońskiej doby potrydenckiej. Bez wątplenia zetknął się on z jednym z ważnych traktatów poświęconych sztuce, jakim było dzieło kardynała G. Paleottiego z 1582 r. *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*. Traktat bolońskiego kardynała z kolei został zainspirowany dekretem Soboru Trydenckiego *De invocatione, veneratione et reliquis sanctorum, et sacris imaginibus* z 1563 r. Zarówno Sobór Trydencki, jak i ten traktat oraz osobiste doświadczenie artysty miały wpływ na stworzenie jedynego w swym rodzaju dzieła, którego

KS. PAWEŁ SZCZEPANIAK – odbył studia magisterskie z teologii na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz studia magisterskie na Wydziale Dóbr Kultury Uniwersytetu Bolońskiego. Obecnie student Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Członek Komisji ds. Sztuki Sakralnej Archidiecezji Ravenna-Cervia oraz członek Zespołu ds. Kultury Archidiecezji Ravenna-Cervia.

historia wyszła na światło dzienne dopiero w 1991 r. dzięki wieloletnim studiom jednego z wybitniejszych brytyjskich historyków sztuki Johna Denisa Mahona (1910–2011). Artykuł jest próbą przybliżenia wydarzeń historyczno-kulturalnych, które miały wpływ na powstanie *Powrotu Syna Marnotrawnego*.

1. Geneza dekretu

De invocatione, veneratione, et reliquis sanctorum, et sacris imaginibus

Okres trwający od połowy XVI w. aż do pierwszych dekad XVII w. został ewidentnie naznaczony postanowieniami Soboru Trydenckiego (1545–1563), który odpowiadając na reformistyczny ruch protestantów, zainicjowany przez Marcina Lutera (1483–1546) w 1517 r., aktywował reformę wewnętrzną Kościoła i przez długi czas swym oddziaływaniem był ważnym punktem odniesienia w wielu aspektach życia publicznego.

Jednym z nich bez wątpienia była szeroko rozumiana sztuka, stając się tym samym, nośnikiem myśli soborowej. Sam temat sztuki miał być przez uczestników Soboru odłożony na późniejszy czas, przy okazji dyskusji nad nowym Katechizmem Rzymskim. Jednakże pod wpływem delegacji francuskiej, kierowanej przez kardynała Charlesa de Guise, zaniepokojonego ikonoklazmem hugenockim (1562), temat został poruszony na ostatniej sesji soborowej, obok problemu doktrynalnego odnoszącego się do czyścica. Dyskusja opierała się na szkicu przygotowanym wcześniej przez profesorów wydziału teologicznego paryskiej Sorbony¹. Dekret *De invocatione, veneratione, et reliquis sanctorum, et sacris imaginibus* został uchwalony na ostatniej, XXV, sesji Soboru Trydenckiego (3–4 XII 1563)².

Dekret ten, opierając się na nauce Ojców Kościoła i poprzednich soborów, w części doktrynalnej bronił kultu świętych oraz uznał za godne czczenie ich relikwii. W drugiej części potwierdził, iż obrazy Chrystusa i świętych pozostają spuścizną Kościoła oraz są obdarzane kultem nie dlatego, iż uosabiają postaci na nich przedstawione lub są obdarzone boską mocą, ale dlatego, iż cześć im oddawana jest przypisywana osobom

¹ Por. D. Cattoi, *La strategia delle immagini nel principato vescovile tridentino dopo la chiusura del concilio*, w: *Arte e persuasione. La strategia delle immagini dopo il concilio di Trento*, red. D. Cattoi, D. Primerano, Trento 2014, s. 55.

² Por. D. Menozzi, *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, Cinisello Balsamo 1995, s. 205.

na nich przedstawionym. Tym samym Sobór Trydencki potwierdził naukę Soboru Nicejskiego II³.

Jak łatwo zauważyć, postanowienia soborowe mają charakter ogólny, zwięzły, odnoszący się do czci relikwii i obrazów świętych, bez uwzględnienia form artystycznych⁴. Jak zauważył ks. Janusz Pasierb, „postanowienia soboru były bardzo ogólnikowe i zwięzłe, dlatego zarzuty, jakoby dekret *Tridentinum* stanowił dokuczliwą i drobiazgową ingerencję we wszystkie dziedziny twórczości, nie są ścisłe. Choć nie ulega wątpliwości, że sztuka potrydencka staje się sztuką coraz silniej kierowaną przez Kościół. Dzieje się to jednak w wyniku powstania obfitej i bardzo szczegółowej kościelnej teorii sztuki”⁵.

Jak widać, ta niewielka – jak mogłoby się wydawać – wzmianka, stała się punktem zwrotnym w historii sztuki. Sobór zabronił kultu obrazów, które mogłyby sugerować fałszywą doktrynę Kościoła, oraz ostrzegał artystów przed kreacją dzieł o tematyce lubieżnej. Od tej pory „nowa sztuka” oparta na traktatach soborowych miała pełnić funkcję dydaktyczną. Rozpoczął się proces kształtowania nowego nurtu, który wywarł wpływ na sztukę, muzykę i literaturę. Z jednej strony w kościołach i konwentach rozpoczyna się dyskretne zakrywanie nagości postaci świętych, z drugiej – artyści przyjmują zasady kontrreformacji i stopniowo wprowadzają ducha reformy⁶. W 1577 r. z inicjatywy papieża Grzegorza XIII została założona w Rzymie Accademia di San Luca, gdzie sztuka miała stawać się instrumentem szerzenia nowego ducha Kościoła. W atmosferze *Roma triumphans* papieża Klemensa VIII (1536–1605) oraz Pawła V (1552–1621) narodził się barok. Nowy kierunek znalazł podatny grunt w Wiecznym Mieście, widzącym w baroku siłę, która poprzez monumentalne dzieła podkreśla prestiż papieżstwa. Kościół stał się jednym z głównych mecenasów sztuki. Dwór papieski, kardynałowie, zakony, a w szczególności jezuita oraz arystokracja rzymska, poprzez liczne zamówienia dzieł sztu-

³ Por. H. Jedin, *Storia del Concilio di Trento. Il terzo periodo e la conclusione*, t. 4, Brescia 1981, s. 261–262; M. Tenace, *All'origine del Decreto sulle immagini di Trento, il Concilio Nicea II*, w: *Immagini e arte sacra nel Concilio di Trento. Per istruire, ricordare, meditare e trarre frutti*, red. L. Salviucci Insolera, Roma 2016, s. 42–50.

⁴ Por. M. Karkocha, *Sztuka potrydencka na Śląsku na przykładzie kościoła Św. Św. Stanisława i Wacława w Świdnicy. Założenia teoretyczne i praktyka artystyczna*, „Acta Universitatis Lodzianensis”, 83(2008), s. 10.

⁵ J. Pasierb, *Kościół a sztuka po Soborze Trydenckim*, „Więź”, 1984, nr 8(310), s. 39.

⁶ Por. R. Po-chia Hsia, *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540–1770)*, Bologna 2009, s. 209–210.

ki, uczyniły siedzibę papieżstwa centrum artystycznym Europy. Wieczne Miasto przyciągało nie tylko artystów włoskich, ale również młodych adeptów z zagranicy, którzy poprzez kontakt ze starożytnymi monumentami i sztuką renesansu zdobywali szlif i doświadczenie, jednocześnie uczestnicząc w tworzeniu sztuki i kultury im współczesnej⁷.

Według francuskiego historyka sztuki E. Mâle, aż do połowy XVI wieku Kościół, zajęty obroną dogmatów, nie zwracał większej uwagi na dzieła artystyczne. Od końca XVI wieku, a praktycznie od pierwszej połowy XVII wieku, wzmocnione papieżstwo stało się protektorem sztuki i używało jej jako formy apologetycznej, rozpowszechniając ją w całym Kościele⁸.

2. Traktat kardynała G. Paleottiego i szkoła bolońska

Według P. Prodiego, odpowiedzialność za działalność artystyczną nałożoną przez Sobór Trydencki na biskupów, brak odpowiednich norm jurysdykcyjnych, jakie ustalono chociażby w stosunku do ksiązek (*Index librorum prohibitorum*), spowodowały przesunięcie dyskusji posoborowych z tematu stopnia zaaplikowania dekretu w różnych diecezjach na konkretne inicjatywy poszczególnych mecenasów sztuki oraz na dojrzewające w różnych środowiskach kulturalnych refleksje nad teorią i praktyką sztuki.

Dla P. Prodiego przykład kardynała Gabriele Paleotti z Bolonii jest znaczący dla rozpowszechnienia idei soborowych. Łączy on w sobie postać biskupa, zleceniodawcy, teoretyka sztuki, przyjaciela naukowców i malarzy⁹.

⁷ Por. Y. Bottineau, *L'arte barocca*, Milano 1996, s. 45–46.

⁸ E. Mâle, *L'art religieux de la fin du XVI siècle, du XVII siècle et du XVIII siècle. Étude sur l'iconographie après le concile de Trente: Italie, France, Espagne, Flandres*, 2 ed., Paris 1951, s. 22: „Mais ce caractère nouveau de la peinture et de la sculpture ne commence à se dessiner qu'à la fin du XVI siècle, ou même dans les premiers années du XVII. Jusque-là, l'Église avait été trop occupé à défendre ses dogmes pour donner sérieuse attention à l'œuvre des artistes; mais bientôt les papes, rassurés sur l'avenir, redevinrent comme jadis les protecteurs de l'art, et le concurrent comme une forme de l'apologétique”.

⁹ P. Prodi, *Arte e pietà nella Chiesa tridentina*, Bologna 2014, s. 17: „La responsabilità affidata dal concilio di Trento ai vescovi e la mancanza nei decenni successivi di qualsiasi norma applicativa o di qualsiasi giurisdizione ecclesiastica in maniera di arti figurative [...] rendono necessario spostare il discorso sull'applicazione che al decreto è stata data in modo molto differenziato nelle varie diocesi, in relazione alle iniziative dei committenti [...] e alla maturazione nei diversi ambienti culturali di diverse riflessioni sulla teoria e la pratica dell'arte. Il caso di Gabriele Paleotti è l'unico, a mio avviso, in cui tutti questi elementi si riuniscono in una sola persona: vescovo, committente, teorico del fenomeno artistico, amico di scienziati e di pittori”.

Co więcej Paleotti, obok teologów z uniwersytetu w Lowanium, Corneliusa Jansena i Jeana Hesselsa, Jana van der Meulena czy Molanusa – pierwszego autora traktatu o sztuce sakralnej jako komentarza dekretu trydenckiego – śledził rodzący się dekret i wpływał na prace soborowe za pośrednictwem przyszłego księcia biskupa Trydentu Ludovico Madruzzo, a pod koniec życia znalazł się na progu nurtu baroku¹⁰. To właśnie dzięki traktatowi Paleottiego opublikowanemu w 1582 r. *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*¹¹ oraz traktatom tak wybitnych postaci, jak wspomnianego wcześniej niemieckiego teologa Molanusa oraz arcybiskupa Mediolanu kardynała Karola Boromeusza, teoria sztuki potrydenckiej przenikała do poszczególnych środowisk twórczych, wywierając na nie istotny wpływ. Traktat kardynała Paleottiego, który operuje w tak znaczącym środowisku, jakim jest Bolonia ze swym wielowiekowym uniwersytetem, stał się wykładnią teorii sztuki dla szkoły bolońskiej oraz podręcznikiem, swego rodzaju katechizmem dla proboszczów, pozwalającym instruować wiernych.

Według myśli kardynała Paleottiego, sztuka ma spełniać funkcje: dydaktyczną i pedagogiczną¹². Artyści w swoich kreacjach mają za zadanie poruszać sumienia wierzących poprzez wyobrażenia łatwe w zrozumieniu, bezpośrednie i precyzyjne w przekazie. Celem obrazu jest objaśnienie doktryny chrześcijańskiej i historii Kościoła. Dzieło Paleottiego zbieżne jest z założoną przez Carraccich działalnością „Accademia degli Incamminati”, która odgrywa istotną rolę w przejściu z późnego manieryzmu do nowego stylu¹³ bezpośredniego, zrozumiałego, zdolnego do pobudzania doznań duchowych, stylu, który lepiej wyraża założenia zreformowanego kultu.

Po przeniesieniu się jednego z twórców „Accademia degli Incamminati”, Annibalego Carracciego, w 1595 r. do Rzymu, otworzył się dla malarzy bolońskich nowy etap. Bolonia w odróżnieniu od Rzymu nie jest naznaczona fenomenem mecenatu. Tym, co wpływa na kulturę

¹⁰ Por. Cattoi, *La strategia delle immagini*, s. 56; Jedin, *Storia del Concilio di Trento*, s. 262.

¹¹ G. Paleotti, *Discorso intorno alle immagini sacre e profane (1582)*, Città del Vaticano, 2002.

¹² Por. P. Prodi, *Ricerca sulla teorica delle arti figurative nella Riforma Cattolica*, Bologna 1984, s. 40; P. Szczepaniak, *L'interpretazione della teoria dell'arte nei commenti dopo il concilio di Trento*, AtK, 167(2016), z. 1(644), s. 141.

¹³ Por. C. Strinati, *Annibale Carracci*, Firenze 2001, s. 8.

stolicy regionu Emilii, to jej wielowiekowy uniwersytet, który wyznacza tendencje dla myśli artystycznej, w szczególności pod wpływem badań naukowych. Tak więc szkoła bolońska to połączenie sztuki Rzymu, centrum kulturowego ówczesnej Europy, oraz myśli teoretycznej uniwersyteckiego miasta.

Kolejnym istotnym wydarzeniem dla kręgu artystów Bolonii jest wybór na tron Piotrowy jej arcybiskupa, Alessandro Ludovisi. Rzym na krótki czas pontyfikatu Grzegorza XV (9 II 1621 – 8 VII 1623) otworzył swoje bramy dla następców szkoły bolońskiej Carraccich. Wśród nich są tak znakomici malarze, jak: Giovanni Lanfranco (ok. 1580–1647), Domenico Zampieri – Domenichino (1581–1641), Guido Reni (1575–1642), Francesco Albani (1578–1660) i Giovanni Francesco Barbieri – Guercino (1591–1666)¹⁴.

3. Giovanni Francesco Barbieri – Il Guercino *Powrót Syna Marnotrawnego*

3.1. Historia obrazu

Powrót Syna Marnotrawnego znajdujący się w zbiorach Muzeum Diecezjalnego we Włocławku jest jednym z cenniejszych obiektów tej kolekcji. Obraz olejny na płótnie o wymiarach 137x111 cm jest wystawiony w sali poświęconej barokowi.

J.D. Mahon identyfikuje obraz z tym zakupionym przez weneckiego konesera sztuki Giovanniego Nani. W inwentarzu jego bogatej kolekcji siedemnastowiecznego malarstwa, datowanym na przed 1679 r., pod numerem 49 widnieje zapis o „Synu Marnotrawnym objętym i przyjętym przez Ojca, Guercino da Cento”¹⁵. Nazwisko Nani, aczkolwiek napisane błędnie „Nane”¹⁶ figuruje w *Libro dei Conti* pod datą 1651¹⁷. Również Malvasia w *Felsina Pittrice* wymienia dzieło jako „Syn Marnotrawny powracający do ojca dla znakomitego pana Gio. Nani arystokraty we-

¹⁴ Por. Bottineau, *L'arte barocca*, s. 81.

¹⁵ Por. D. Mahon, *Giovanni Francesco Barbieri Il Guercino 1592–1666* [katalog wystawy], Bologna 1991, s. 342.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ „Adi 8 Apprille 1651–Dal Sig: † Marsilio Zaniboni si e ricevuto ungari n:° 72 che a L 8.12 fano, moneta di Bologna L 619.4 et in moneta bianca si e ricevuto L 5.16, che fano poi in Tutto L625. et questo il pagamento del filiol Prodigio fatto al Sig: † Giovani Nani nobil Venezia: † che fano poi ducaton n:° 125 et Scudi 156 L1”. – *Il libro dei conti del Guercino 1629–1666*, red. B. Ghelfi, Bologna 1997, s. 151.

neckiego i wielkiego dyletanta”¹⁸. Od 1679 r., czyli od śmierci Naniego, losy płótna nie są znane.

Wzmianka o nim pojawiła się dopiero w 1772 r. w Anglii przy okazji opublikowania w Londynie przez Johna Boydellego w *A Collection of Prints Engraved after th Most Capital Paintings in England* ryciny Simona François Raveneta Starego. Następnie wzmianka o obrazie pojawiła się w Londynie w 1807 r. przy okazji aukcji „(Peter Coxe, 9 maja, nr 44: This is the original Picture from which the engraving was made in Boydell’s collection)”¹⁹.

Dzieło, jak opisuje to J.D. Mahon w katalogu wystawy poświęconej malarzowi z 1991 r., ma drugą historię i dotyczy pojawienia się wzmianki o obrazie w Polsce. Jest to efektem długich badań naukowych J.D. Mahona poświęconych dziełom Guercina i powiązanych z przygotowaniem wystawy jemu poświęconej, mającej miejsce w Bolonii w 1968 r. Wówczas J.D. Mahon na podstawie czarnobiałej fotografii anonimowego autora, otrzymanej od polskiego historyka sztuki prof. Zygmunta Ważbińskiego z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, stwierdził, iż obraz pochodzi z pracowni Guercina. Sugerując się podpisem z tyłu fotografii, Mahon błędnie zlokalizował dzieło w jednym z muzeów w Toruniu. Dzieło to nie pojawiło się jednak na wystawie z 1968 r.²⁰

Przy okazji organizowania drugiej wystawy poświęconej Guercinowi w 1991 r. J.D. Mahon osobiście przyjechał do Polski, aby wypożyczyć dzieło na wspomnianą wystawę. Wówczas odnalazł prawdziwą lokalizację obrazu. Składając wizytę we Włocławku, za pozwoleniem ówczesnego biskupa włocławskiego Henryka Muszyńskiego, przeprowadził badania płótna. Jak sam stwierdza w katalogu wystawy, dzięki znakom na odwrocie płótna potwierdziła się informacja bp. H. Muszyńskiego, iż zostało ono zakupione przez bp. Karola Radońskiego w Londynie na aukcji Christie’s 7 maja 1943 r. (nr 143). Ponadto ze wskazówek zapisanych na płótnie i z archiwalnych dokumentów domu aukcyjnego wywnioskował, iż obraz należał w XIX w. do brytyjskiego kolekcjonera George’a Saltinga, który to wystawił anonimowo na sprzedaż dzieło Guercina 31 stycznia 1874 r. (nr 316).

¹⁸ „Un Figliuol prodigo ritornato al padre per l’Eccellentiss. sig. Gio. Nani Nobile Veneto, e gran Dilettante” – C.C. Malvasia, *Felsina pittrice. Vite de pittori bolognesi*, t. 2, Bologna 1678, s. 378.

¹⁹ Por. Mahon, *Giovanni Francesco Barbieri Il Guercino*, s. 342–344.

²⁰ Zob. tenże, *Il Guercino. Catalogo critico dei dipinti*, Bologna 1968.



Guercino, *Powrót Syna Marnotrawnego*,
Muzeum Diecezjalne we Włocławku,
fot. z archiwum Muzeum

Po zakończeniu działań wojennych bp. K. Radoński powrócił do Włocławka, a wraz z nim dzieło Guercina, które zdobyło przez długie lata wnętrza pałacu biskupiego, nie zwracając szczególnej uwagi historyków sztuki. W *Katalogu zabytków sztuki w Polsce* dzieło widnieje jako obraz szkoły włoskiej doby baroku z XVI/XVII w., zakupiony przez bp. K. Radońskiego w Londynie przed 1945 r.²¹

Obraz został wypożyczony na wystawę z 1991 r., i przy okazji został wzmocniony, wyczyszczony i odrestaurowany przez Ottavio Nonfarmale i Dorotę Niesiołowską, przy wsparciu Fundacji Paderewskiego z Wrocławia²².

W 2013 r. dzieło zostało wypożyczone na wystawę czasową: „Guercino. Triumf baroku. Arcydzieła z Cento, Rzymu i kolekcji polskich” zorganizowaną przez Muzeum Narodowe w Warszawie w dniach od 20 września 2013 do 2 lutego 2014 r. Notę w katalogu wystawy opracowała kustosz zbiorów malarstwa włoskiego w Muzeum Narodowym w Warszawie, Joanna Kilian²³.

3.2. Opis dzieła

Obraz jest inspirowany ewangeliczną przypowieścią św. Łukasza o Synu Marnotrawnym (Łk 15, 11–32). Dzieło jest przesiąknięte atmosferą kontemplacji i skupienia. Guercino sprowadza do minimum kompozycję, zostawiając jedynie grupę złożoną z ojca, syna i młodego służącego na tle bliżej nieokreślonego miejsca. Owa esencjalność podkreśla dramaturgię sceny biblijnej i jest wzmocniona przez proste gesty. Guercino kreuje swoiste *teatrum sacrum*, które zgodnie z wytycznymi kardynała Paleottiego ma *conquistare le anime* – zdobywać dusze²⁴. W centrum znajduje się postać ojca. Ubrany w kosztowne szaty o jaskrawych, żywych barwach. Obfita draperia niebieskiego płaszcza i czerwony szeroki rękaw „stają się niemal samodzielnym motywem”²⁵. Ta dominująca nad całością kompozycji postać jest personifikacją przebaczenia. Po prawej stronie obrazu autor umieszcza półnagięto młodzieńca, syna, który ociera łzy białą

²¹ KZSP, t. 11, z. 18: *Włocławek i okolice*, Warszawa 1988, s. 59.

²² Por. Mahon, *Giovanni Francesco Barbieri Il Guercino*, s. 342–344.

²³ Zob. J. Kilian, *Powrót Syna Marnotrawnego*, w: *Guercino. Triumf baroku. Arcydzieła z Cento, Rzymu i kolekcji polskich* [katalog wystawy], red. J. Guze, J. Kilian, J. Sikorska, Warszawa 2013, s. 128–130.

²⁴ Paleotti, *Discorso intorno alle immagini*, s. 75.

²⁵ Por. Kilian, *Powrót Syna Marnotrawnego*, s. 130.

chusteczką. Guercino z maksymalną precyzją maluje lżę symbolizującą skruchę. Sługa w lewej części obrazu ze złożonymi rękoma symbolizuje żal. Postaci ukazane przez Guercina są personifikacją grzechu, pokuty, spowiedzi i przebaczenia²⁶.

Według S. Samoggii, Guercino jednoczy w kompozycji *Powrotu Syna Marnotrawnego* głębokie uczucia ludzkie. Stosunek między grzesznikiem a miłosierdziem Bożym w jego interpretacji jest pogłębiony w sposób zróżnicowany, w zależności od postaci, w gamie postaw przechodzących od skruchy, poprzez żal, aż do radości ojca, który przebacza synowi. Guercino jest z pewnością jednym z tych malarzy, którzy badają najbardziej głębokie uczucia wewnętrzne i efekty łaski odciskające się na duszy²⁷.

Z pewnością to dzieło z późnego okresu twórczości Guercina²⁸ odzwierciedla założenia kardynała Paleottiego co do sztuki, która ma spełniać funkcję dydaktyczną, przybliżając wiernym doktrynę Kościoła. W tym przypadku ukazując ewangeliczną przypowieść, wskazuje na sakrament pokuty.

STRESZCZENIE

W niniejszym artykule autor omawia dzieło Guercina *Powrót Syna Marnotrawnego* z 1651 r., znajdującego się w zbiorach Muzeum Diecezjalnego we Włocławku. Ukazując to dzieło jako przykład refleksji artystycznej, autor umieszcza je w kontekście historycznym dekretu posoborowego *De invocatione, veneratione, et reliquis sanctorum, et sacris imaginibus* oraz traktatu bolońskiego kardynała G. Paleottiego *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, wydanego w 1582 r. Ponadto omawia wpływ szkoły bolońskiej na twórczość Guercina. Bazując na wieloletnich badaniach brytyjskiego historyka sztuki J.D. Mahona, autor przybliży historię i stylistykę obrazu posługując się literaturą przedmiotu, nie mającą swego odpowiednika w języku polskim.

Słowa kluczowe: Guercino, Sobór Trydencki, Paleotti, szkoła bolońska, Muzeum Diecezjalne we Włocławku.

²⁶ Tamże. Szerzej na temat interpretacji dzieła zob. P. Szczepaniak, *Idźcie i głosćcie... ale co?*, „Ład Boży” (dod. do „Idziemy”), 2017, nr 41(1 X), s. 1.

²⁷ „[...] il rapporto tra peccatore e la misericordia di Dio, nell'interpretazione del Guercino è approfondita in maniera differenziata, a seconda dei personaggi raffigurati, in una gamma di atteggiamenti interiori che vanno dal pentimento alle lacrime per il dolore, fino alla gioia del padre che perdona e del figlio che è inaspettamente riammesso all'interno della casa paterna. [...] [Guercino] è certamente tra i pittori che ne indagano i più profondi moti interiori e gli effetti di grazia prodotti sull'anima”. – L. Samoggia, *Dottrina e devozione post-tridentina nella pittura del Guercino*, w: *Giornata studi guerciniani 19 ottobre 1991 Cento*, Cento 1991, s. 85.

²⁸ Por. Mahon, *Giovanni Francesco Barbieri Il Guercino*, s. 344.

SUMMARY

In this article, the author discusses the work of Guercino *Return of the Prodigal Son* (1651), which is in the collection of the Museum of the Diocese of Włocławek. Pointing to the work as an example of artistic reflection, the author places it in the historical context of the post-Conciliar decree *De invocatione, veneratione, et reliqvis sanctorum, et sacris imaginibus* as well as in the context of the Bologna Treaty of Cardinal G. Paleotti *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, issued in 1582. In addition, he discusses the influence of the Bologna school on Guercino's work. Based on many years of research by the British art historian J.D. Mahon, the author introduces the history and stylistics of the painting using the literature of the subject which has no equivalent in Polish.

Key words: Guercino, Council of Trent, Paleotti, Bologna school, Museum of the Włocławek Diocese.

BIBLIOGRAFIA

- Bottineau Y., *L'arte barocca*, Milano 1996.
- Cattoi D., *La strategia delle immagini nel principato vescovile tridentino dopo la chiusura del concilio*, w: *Arte e persuasione. La strategia delle immagini dopo il concilio di Trento*, red. D. Cattoi, D. Primerano, Trento 2014, s. 55–85.
- Il libro dei conti del Guercino 1629–1666*, red. B. Ghelfi, Bologna 1997.
- Jedin H., *Storia del Concilio di Trento. Il terzo periodo e la conclusione*, t. 4, Brescia 1981.
- Karkocha M., *Sztuka potrydencka na Śląsku na przykładzie kościoła Św. Św. Stanisława i Wacława w Świdnicy. Założenia teoretyczne i praktyka artystyczna*, „Acta Universitatis Lodziensis”, 83(2008), s. 7–28.
- Katalog zabytków sztuki w Polsce*, t. 11, z. 18: *Włocławek i okolice*, Warszawa 1988.
- Kilian J., *Powrót Syna Marnotrawnego*, w: *Guercino. Triumf baroku. Arcydziała z Cento, Rzymu i kolekcji polskich*, [katalog wystawy], red. J. Guze, J. Kilian, J. Sikorska, Warszawa 2013, s. 128–130.
- Mahon D., *Giovanni Francesco Barbieri Il Guercino 1592–1666* [katalog wystawy], red. D. Mahon, Bologna 1991.
- Mahon D., *Il Guercino. Catalogo critico dei dipinti*, Bologna 1968.
- Mâle E., *L'art religieux da la fin du XVI siècle, du XVII siècle et du XVIII siècle. Étude sur l'iconographie après le concile de Trente: Italie, France, Espagne, Flandres*, 2 ed., Paris 1951.
- Malvasia C.C., *Felsina pittrice. Vite de pittori bolognesi*, t. 2, Bologna 1678.
- Menozi D., *La Chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, Cinisello Balsamo 1995.
- Paleotti G., *Discorso intorno alle immagini sacre e profane (1582)*, Città del Vaticano 2002.

- Pasierb J., *Kościół a sztuka po Soborze Trydenckim*, „Więź”, 1984, nr 8(310), s. 35–49.
- Po-chia Hsia R., *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540–1770)*, Bologna 2009.
- Prodi P., *Arte e pietà nella Chiesa tridentina*, Bologna 2014.
- Prodi P., *Ricerca sulla teorica delle arti figurative nella Riforma Cattolica*, Bologna 1984.
- Samoggia L., *Dottrina e devozione post-tridentina nella pittura del Guercino*, w: *Giornata studi guerciniani 19 ottobre 1991 Cento*, Cento 1991, s. 80–98.
- Strinati C., *Annibale Carracci*, Firenze 2001.
- Szczepaniak P., *Idźcie i gości... ale co?*, „Ład Boży” (dod. do „Idziemy”), 2017, nr 41(1 X), s. I.
- Szczepaniak P., *L'interpretazione della teoria dell'arte nei commenti dopo il concilio di Trento*, *AtK*, 167(2016), z. 1(644), s. 132–143.
- Tenace M., *All'origine del Decreto sulle immagini di Trento, il Concilio Nicea II*, w: *Immagini e arte sacra nel Concilio di Trento. Per istruire, ricordare, meditare e trarne frutti*, red. L. Salviucci Insolera, Roma 2016, s. 35–50.

KS. KAZIMIERZ RULKA

**PRAWO W KSIĘGOZBIORACH
WŁOCŁAWSKICH PROFESORÓW KANONISTÓW
Na podstawie fragmentów
ich osobistych zbiorów książek zachowanych
w bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku**

W bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku zachowały się fragmenty księgozbiorów kilku znaczących włocławskich wykładowców prawa kanonicznego, które dziś już mają wartość historyczną. Jak w księgozbiornie każdego wykształconego człowieka, znajdują się w nich publikacje z różnych dziedzin wiedzy. Ale znaczną część tych księgozbiorów stanowią publikacje z zakresu prawa kanonicznego, a także prawa świeckiego, które składały się na ich warsztat pracy dydaktycznej i naukowej, a czasem także sądowniczej.

Ze znaczących księgozbiorów włocławskich profesorów prawa kanonicznego w drugiej połowie XX wieku przekazane zostały w całości do biblioteki seminaryjnej księgozbiory ks. Stefana Biskupskiego i ks. Alfonsa Przybyły, które jednak nie zostały zachowane w niej w komplecie, a także część księgozbiornie ks. Władysława Szafrąńskiego. Przedtem (na początku XX wieku) do zbiorów biblioteki seminaryjnej wszedł księgozbiornie księży Zenona i Stanisława Chodyńskich, którzy interesowali się także – choć nie tylko – prawem oraz prawem kanonicznym, a poza tym przez wiele lat w drugiej połowie XIX wieku byli wykładowcami tego przedmiotu w seminarium włocławskim. Inni włocławscy wykładowcy prawa kanonicznego albo nie zaznaczyli się szczególnie w zakresie prawa, albo są bardziej znani przez osiągnięcia w innych dziedzinach nauki, np. ks. Stefan

KS. KAZIMIERZ RULKA – mgr, studia specjalistyczne w zakresie historii Kościoła na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, pracownik biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1973–2015.

Wyszyński w katolickiej nauce społecznej, ks. Antoni Borowski w teologii moralnej¹. Omówienie księgozbiorów wrocławskich wykładowców prawa kanonicznego nastąpi w porządku chronologicznym².

Księgozbiór księży Chodyńskich

Księża Zenon (1836–1887) i Stanisław (1836–1919) Chodyńscy odbyli studia specjalistyczne z teologii w Akademii Duchownej w Warszawie w latach 1859–1863, uwieńczone uzyskaniem stopnia kandydata teologii. Następnie przez samokształcenie zdobyli specjalistyczną wiedzę w zakresie prawa świeckiego i kanonicznego, co potwierdziła Akademia Duchowna w Petersburgu nadając ks. Stanisławowi w 1901 r. doktorat z prawa kanonicznego. Wykładali w seminarium wrocławskim – Zenon w latach 1866–1887, a Stanisław w latach 1866–1908 – w miarę potrzeby różne przedmioty, w tym także prawo kanoniczne³.

Chodyńscy zgromadzili duży księgozbiór liczący w sumie ponad 4 tys. woluminów. We wrocławskiej bibliotece seminaryjnej z tego księgozbioru zachowały się do dziś 1474 pozycje w 1303 woluminach (przewaga liczby pozycji nad liczbą woluminów wynika z kilku klocków, które mają kilka, kilkanaście lub nawet kilkadziesiąt pozycji)⁴. Tworzyli oni księgozbiór przede wszystkim o profilu historycznym, ale włączali do niego także publikacje niemal ze wszystkich dziedzin nauki, wykorzystując je do swych publikacji naukowych⁵.

Z prawa w księgozbiorze księży Chodyńskich udało się zidentyfikować około 700 pozycji, w tym około 380 poz. z prawa świeckiego i około

¹ K. Rulka, *Losy księgozbiorów profesorskich seminarium duchownego we Wrocławku w XX wieku*, w: *Wokół słowa drukowanego i pisanego*, Miłkowice 2016, s. 73.

² W dokumentacji wrocławskiej biblioteki seminaryjnej nie ma spisu żadnego z tych księgozbiorów, ale sygnatury włączonych do zbiorów pozycji zostały ustalone przy okazji kolejnych skontrów zawartości magazynów bibliotecznych i zapisane w kartotekach proveniencyjnych.

³ B. Cieślak, *Profesorowie prawa kanonicznego*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Wrocław 1997, s. 17–18; M. Banaszak, *Chodyński Stanisław*, w: *SPTK*, t. 1, Warszawa 1981, s. 308–309; tenże, *Chodyński Zenon*, w: *SPTK*, t. 1, Warszawa 1981, s. 315.

⁴ Zob. K. Rulka, *Księgozbiór księży Chodyńskich w bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku*, *StWł*, 3(2000), s. 424. Wykaz sygnatur zachowanej części księgozbioru zob. archiwum biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku [ArBSWłocl], kartoteki proveniencyjne starych i nowych druków.

⁵ Zestawienie ich dzieł drukowanych zob.: Banaszak, *Chodyński Stanisław*, s. 309–314; tenże, *Chodyński Zenon*, s. 315–316.

320 poz. z prawa kościelnego (kanonicznego). Jest to około 47,5% ich zachowanego księgozbioru, czyli blisko połowa. Można z tego wnioskować, że Chodyńscy z zakresu prawa, szczególnie jego historii, posiadali dużo pozycji, których biblioteka seminaryjna w owym czasie nie posiadała, dlatego weszły one na stałe do jej księgozbioru.

Z prawa świeckiego w księgozbiornie księży Chodyńskich przeważają pozycje dotyczące prawa polskiego (ok. 330 poz.). Z obcych to przede wszystkim opracowania o charakterze ogólnym, a także nieliczne dotyczące prawa rosyjskiego, pruskiego i austriackiego.

W dziale prawa polskiego szczególną wartość mają publikacje źródeł tego prawa. Znalazły się tutaj niektóre tomy wydawnictwa *Volumina legum; Starodawne prawa polskiego pomniki* (10 pozycji); niektóre tomy wydawnictwa *Archiwum Komisji Prawniczej*, zapoczątkowane przez Akademię Umiejętności w Krakowie w 1895 r.; *Prawa, przywileje i statuta miasta Krakowa* (t. 1–2, Kraków 1909), *Najdawniejsze księgi sądowe krakowskie* (p. 1–2, Kraków 1884–1886), *Corpus iuris polonici medii aevi* (Lwów 1891), *Księgi prawa polskiego*, wyd. przez Oswalda Balzera (ks. 3 i 4, Warszawa 1906–1910).

Na uwagę zasługują także zebrane przez ks. Stanisława Chodyńskiego wydawane jako druki ulotne rozporządzenia państwowe, sejmowe, kościelne oraz inne, uporządkowane według poszczególnych tematów i oprawione (12 woluminów *in folio*).

Z historii prawa polskiego znajdujemy w księgozbiornie księży Chodyńskich tak ważne publikacje, jak: Wacława Aleksandra Maciejowskiego *Historia prawodawstw słowiańskich* (t. 1–6, Warszawa 1856–1858), Tadeusza Czackiego *O litewskich i polskich prawach* (t. 1–2, wyd. 2, Kraków 1861), Wincentego Bandtkie *Prawo prywatne polskie* (Warszawa 1851), Romualda Hubego *Prawo polskie w wieku trzynastym* (Warszawa 1874), Aleksandra Kraushara *Uwagi nad historią prawa* (Warszawa 1868), Aleksandra Wejnerta *Zabytki dawnych urzędzeń sądowych miasta Warszawy* (Warszawa 1869).

Bardzo dużą część działu prawa świeckiego stanowią aktualne opracowania z dziedziny prawa ogólnego, cywilnego, karnego, sądowego, handlowego, finansowego, notarialnego. Powstaje pytanie, czy aż tak szczegółowe opracowania były potrzebne komuś, kto nie był z zawodu prawnikiem. A może są to książki po starszym bracie księży Chodyńskich, Adamie (1832–1902), prawniku adwokacie, chociaż nie mają one jego znaków własnościowych. Być może są spadkiem po ojcu księży Chodyń-

skich, Feliksie, który jako wieloletni pracownik sądowy, też gromadził swoją biblioteczkę⁶.

Dotyczące prawa kościelnego (kanonicznego) publikacje w księgozbiorze księży Chodyńskich można podzielić na dwie części: 1) zbiory praw ogólnokościelnych i ich opracowania, 2) pozycje dotyczące prawa partykularnego Kościoła w Polsce.

Z prawa ogólnokościelnego zauważa się w księgozbiorze księży Chodyńskich sporo opracowań podręcznikowych, m.in. także tych, których używano w seminarium wrocławskim. Z większych opracowań tego rodzaju warto wymienić D. Craissona *Manuale totius juris canonici* (t. 1–4, Pictavii 1880), A. Reiffenstuela *Jus canonicum universum* (t. 1–5, Ingolstadii 1738). Natomiast z wydawnictw normatywnych – należy odnotować: *Decreta authentica Congregationis Sacrorum Rituum* (t. 1–6, Roma 1900), *Institutiones ecclesiasticae Benedicti XIV* (t. 1–4, Tornaci 1855).

Partykularne polskie prawo kościelne reprezentowane jest w księgozbiorze księży Chodyńskich przez publikacje źródeł tego prawa i opracowania historyczne. Na uwagę zasługuje przede wszystkim zbiór drukowanych i rękopiśmiennych statutów polskich synodów prowincjalnych i diecezjalnych (około 50 poz.), które miały służyć im jako warsztat pracy do planowanych przez nich szeroko zakrojonych badań nad polskim ustawodawstwem diecezjalnym⁷. Zbierał je przede wszystkim zewsząd w drukach lub odpisach ks. Zenon⁸, a po nim zostały przekazane do biblioteki seminaryjnej we Wrocławku⁹, z których do dziś zachowało się jedynie 16 pozycji. Ks. Stanisław pomagał Zenonowi w tej pracy, a po jego śmierci prowadził dalej podjęte dzieło, odnajdując czasem nieznanne statuty synodalne¹⁰. Chodyńscy posiadali też w swoim zbiorze statuty polskich kapituł, a także reguły, konstytucje i akta zakonów działających w Polsce. Z publikacji źródeł polskiego prawa

⁶ Zdaje się to potwierdzać zapiska Adama Chodyńskiego o zabraniu z Warty „biblioteki” po śmierci ojca, w dniu 5 XI 1863 r. (BSWłocł, Pamiętnik Adama Chodyńskiego, 1863 r., 5 listopada).

⁷ Zob. A. Vetulani, *Dzieje historii prawa w Polsce*, Kraków 1948, s. 46.

⁸ Warto tu wspomnieć podstawowe jego dzieło: *Decretales Summorum Pontificum pro Regno Poloniae et constitutiones synodorum provincialium et dioecesanorum eiusdem Regni*, t. 1–3, Poznań 1883.

⁹ S. Chodyński, *Katalog prałatów i kanoników wrocławskich*, Wrocław 1914, cz. 1, k. 118 (odb. kserogr. rkpsu w BSWłocł).

¹⁰ Posiadał w swoim zbiorze jedyny podobno egzemplarz pisany synodów chełmskiego biskupa unickiego Porfrego Ważyńskiego (1730–1804), który opublikował w „Przeglądzie Kościelnym” (1902).

kościelnego w księgozbiorze znajdowały się przede wszystkim wydawnictwa firmowane przez Bolesława Ulanowskiego (1860–1919), z którym ks. Stanisława łączyły więzy wspólnych zainteresowań, a także Antoniego Zygmunta Helcla (1808–1870), Romualda Hubego (1803–1890), Udalryka Heyzmana (1835–1918), Tadeusza Gromnickiego (1851–1939), Władysława Abrahama (1860–1941)¹¹.

Księgozbiór ks. Stefana Biskupskiego

Ks. Stefan Biskupski (1895–1973), który odbył studia specjalistyczne z zakresu prawa kanonicznego na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego w latach 1918–1922, uwieńczył je zdobyciem stopnia doktora. Upoważniał go on do podjęcia nauczania prawa kanonicznego w różnych instytucjach naukowych. Najpierw od 1927 r. podjął wykłady prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku, a zakończył je ostatecznie w 1953 r. W latach 1932–1939 i 1946–1966 wykładał na Uniwersytecie Warszawskim. Okresowo, w latach 1936–1938, uczył prawa kanonicznego w seminarium duchownym w Łodzi. Jednocześnie prowadził badania naukowe, które zostały uwieńczone uzyskaniem profesury zwyczajnej w 1954 r.¹²

Od początku studiów specjalistycznych ks. Biskupski gromadził księgozbiór osobisty jako warsztat pracy naukowej i przed II wojną światową posiadał już zbiór książek i źródeł z zakresu prawa kanonicznego, liczący wówczas łącznie około 1000 tomów¹³ (ks. Librowski ocenia go na ok. 1500 tomów)¹⁴. Wszystko to stracił w czasie wojny. Księgozbiór ten po wojnie częściowo odtworzył i uzupełnił o nowo wychodzące publikacje. Złożyły się nań głównie dzieła z dziedziny prawa kanonicznego, w znacznej mierze w językach obcych. Zdobywanie publikacji w językach obcych umożliwił mu roczny pobyt we Francji w latach 1945–1946. Po śmierci ks. Biskupskiego (w Warszawie) jego księgozbiór prawdopodobnie w całości został przekazany do biblioteki seminarium duchownego we

¹¹ Zob. Rułka, *Księgozbiór księży Chodyńskich*, s. 424–425.

¹² Cieślak, *Profesorowie prawa kanonicznego*, s. 20–21; K. Rułka, *Biskupski Stefan*, w: SPTK, t. 5, Warszawa 1983, s. 119–120.

¹³ Zob. ArBSWłocł, *Kronika biblioteki seminarium duchownego we Włocławku*, z. 1: 1945–1946, s. 18.

¹⁴ S. Librowski, *Materiały do dziejów diecezji włocławskiej czasu wojny 1939–1945. Seria 1 – Ogólna*, ABMK, 38(1979), s. 263; por. *Straty bibliotek w czasie II wojny światowej w granicach Polski z 1945 roku. Wstępny raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1994, s. 336.

Włocławku (najnowsza publikacja w tym darze pochodzi z 1968 r.). Dar ten długo leżał w magazynie biblioteki, zanim został przejrany i uporządkowany w latach osiemdziesiątych XX wieku. Można go oceniać na przeszło tysiąc woluminów, ale ponieważ biblioteka seminaryjna od dawna była nieźle zaopatrzona w literaturę kanonistyczną, sporo z nich zostało wyłączonych do działu dubletów¹⁵.

Obecnie w zbiorze włocławskiej biblioteki seminaryjnej z księgozbioru ks. Biskupskiego znajdują się w sumie 194 pozycje w 232 woluminach¹⁶, w tym trzy pozycje w starych drukach. Jest to tylko około 25% całości tego księgozbioru. W tym znajduje się 98 pozycji w 132 woluminach publikacji o treści prawniczej, co stanowi 50,5% zachowanej części księgozbioru.

W księgozbiornie tym, jak można wnioskować z tego zachowanego fragmentu, znaczną część stanowiły publikacje z zakresu prawa kanonicznego, ale znajdowały się w nim także publikacje z zakresu prawa świeckiego, nauk społecznych, polityki, historii państwa, a także epizodycznie zbiory esejów, a nawet powieści. Cechą charakterystyczną tego księgozbioru był znaczny procent publikacji w dziale prawa kanonicznego w językach obcych, szczególnie łacińskim, francuskim, angielskim, włoskim, niemieckim.

Zachowany fragment prawniczego działu księgozbioru ks. Biskupskiego wskazuje, że mógł on mu być pomocny w prowadzeniu dydaktyki z prawa kanonicznego zarówno w seminariach duchownych jak i na

¹⁵ K. Rułka, *Księgozbiory profesorów włocławskiego seminarium duchownego w bibliotece seminaryjnej*, w: *W służbie Kościołowi i nauce*, Włocławek 1994, s. 193.

¹⁶ Są to pozycje o sygnaturach (publikacje o treści prawniczej zostały wyróżnione czcionką półgrubą): XVII.Q.1439, dubl.XVIII.pol.O. 1709, Q.786; I 888, 5450, **6593**, 6710, 7546, 7944, 10670, 10825, 10837, 10890, 10893, 10921, 10922, 10933, 10940, **11411**, 11656, 11669, 11792, 11794, 11823, 11895, **11896**, 11923, 11942, 13167, 13206, 13353, 13462, 13560, 13575, 13586, 13595, 13688, 13995, 15364, 15503, 15557, **16131**, 16378, 16458, 16459, 16479, 16491, 16782, 17904, 18038, 18057/1, 18069, 18105, **18215(3)**, **18216**, **18227–28**, **18258**, **18515**, **18652**, 19002, 19047, **19052(2)**, 19110, 19132, **19134**, **19251(3)**, 19257, 19381, **19389(4)**, 19400, 19412(3), **19504**, **19505(2)**, **19514**, 19574, 19635, 19652, 19841, 20010, 20014, 20022, 20071, **20084**, 23651; II **1937**, 3036, 4761, **4771**, 4839, 6360, 8023(2), 9345, **9949(5)**, **11298/2**, **11521(2)**, 11549, 12073, 12155, 12177, 12946, 13103, **14408**, 14478, **14594/1**, 15509, **16615**, **16931**, 16932, **16945**, 17267, **17409**, 17476, **17482**, **18281**, 18369, **18385**, 18387, **18417**, **18450**, **18485**, **18705**, **18755**, **18811**, **18837**, **18876**, **18886(3)**, **18933**, **18975**, **18987**, 18992, **19005(4)**, **19059**, **19086**, **19101(2)**, **19121**, **19126**, **19144**, **19166**, 19167, **19188**, **19190**, **19213**, **19254**, **19275**, **19276**, **19281**, **19282(2)**, **19289**, **19292**, **19293**, **19299**, **19301**, **19303**, **19313**, **19332**, **19340**, **19364**, **19386**, **19394**, **19419**, **19458**, 19472, **19477**, 19494, 19496, **19558**, 19578, **19584**, **19585(2)**, **19607**, 19615, **19616**, **19632**, **19634**, **19637**, **19640**, 19646, 19681, 19729, **19745**, **19749**, **19809(2)**, **19816**, 21035, **21090**; III **386(4)**, **387(2)**, **928**, **1043(9)**, 1273, **1760**, **1789(2)**, **1887**.

uniwersytecie, a także służyć jako warsztat naukowy w podejmowanych badaniach naukowych.

Jako pomoc do dydaktyki w zakresie prawa kanonicznego służyły zapewne ks. Biskupskiemu przede wszystkim aktualnie obowiązujące kodeksy prawa kanonicznego oraz opracowania z zakresu metodologii prawa, a przede wszystkim ogólne, podręcznikowe opracowania z tej dziedziny wiedzy. W zachowanym fragmencie księgozbioru znajduje się kilka wydań kodeksu prawa kanonicznego z 1917 roku. Z metodologii prawa znajdujemy w nim: H. Piętki *Wstęp do nauki prawa* (Warszawa 1945) oraz V. Alta *Methodologia, seu modus ius canonicum discendi, scribendi, docendi* (Romae 1954). Z polskich opracowań podręcznikowych znajdujemy w nim: F. Bobke, *Prawo kościelne* (cz. 1, Poznań 1921), F. Bączkowicza *Prawo kanoniczne* (t. 1, wyd. 2, Kraków 1932). Z opracowań obcych zauważa się: *Traite de droit canonique*, sous dir. R. Naz (t. 1–3, Paris 1946), M. Coronaty *Institutiones iuris canonici* (t. 1–5, Taurini 1931), G. Oesterle'a *Praelectiones iuris canonici* (t. 1, Romae 1931).

Komentarze oraz inne pomoce do korzystania z kodeksu prawa kanonicznego to: A. Cance, *Le code de droit canonique* (t. 2–3, Paris 1942–1943); A. Van Hove, *Praelegomena ad codicem iuris canonici* (Mechliniae 1928); C. Cocchi, *Commentarium in codicem iuris canonici* (t. 3–4, Taurini Aug. 1930–1933); *Consultationes iuris canonici* (vol. 1–2, Romae 1934–1939); A. Lavera, *Index verborum codicis iuris canonici* (Romae 1941).

Do badań naukowych¹⁷ przydatne były ks. Biskupskiemu posiadane przez niego źródła prawa kanonicznego: *Corpus iuris canonici fontes* (ed. Lipsiensis 2, p. 1–2, Lipsiae 1922) oraz *Codicis iuris canonici fontes*, cura P. Gasparri (vol. 1–9, Romae 1923–1939), *Institutiones ecclesiasticae Benedicti XIV* (t. 1–4, Tornaci 1855), a także wydawnictwo źródłowe polskiego prawa świeckiego *Volumina legum* – kilka tomów (Petersburg 1854–).

Szczególne zainteresowanie prawem małżeńskim w badaniach naukowych ks. Biskupskiego potwierdza w tym fragmencie jego księgozbioru 15 pozycji z tej dziedziny, dotyczących m.in. historii kanonicznego prawa małżeńskiego (J. Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur*, Paderborn 1893), ogólnego opracowania prawa małżeńskiego (A. Knecht, *Handbuch des katholischen Eherechts*, Freiburg Br. 1928; W. Doheny, *Practical manual of marriage cases*, New York 1947; A. De Smet, *De sponsalibus et matrimonio tractatus canonicus*,

¹⁷ Spis publikacji ks. Biskupskiego zob. Rułka, *Biskupski Stefan*, s. 120–124.

t. 1–2, Brugis 1920; J. Becker, *De matrimonio praelectiones canonicae*, Louvain 1931), przeszkód małżeńskich (J.J. Hickey, *Irregularities and simple impediments in the new code canon law*, Washington 1920), formy zawarcia zaręczyn i małżeństwa (L. Bender, *Forma iuridica celebrationis matrimonii*, Romae 1960; T. Gromnicki, *Forma zawarcia zaręczyn i małżeństwa*, Kraków 1910), procesu małżeńskiego (J. Torre, *Processus matrimonialis*, Neapoli 1956; W. Doheny, *Canonical procedure in matrimonial cases*, vol. 1–2, Milwaukee 1944–1948), procedury o orzeczenie nieważności małżeństwa (R. Naz, *La procedure des actions en nullité de mariage*, Paris 1938), uzdrowienia małżeństwa (J. Rybczyk, *Uzdrowienie małżeństwa w zawiązku*, Lublin 1958), prawa państwowego w zakresie małżeństwa (C. Holbock, *Die civilehe*, Innsbruck 1950; S. Gołąb, *Polskie prawo małżeńskie w kodyfikacji*, Warszawa 1932).

Potwierdzają się także zainteresowania ks. Biskupskiego historią prawa kanonicznego, a także świeckiego. W zachowanym fragmencie znajduje się 14 pozycji z tej tematyki. Dotyczą one m.in. ogólnej historii państwa i prawa (*Historia państwa i prawa Polski do roku 1795*, t. 1, Warszawa 1957), historii prawa kanonicznego (I. Zeiger, *Historia iuris canonici*, Romae 1939), postępowania karnego we Francji (A. Esmein, *Histoire de la procédure criminelle en France*, Paris 1882), ścigania przestępstw (S. Borowski, *Ściganie przestępstw z urzędu w średniowiecznym prawie polskim*, Warszawa 1933), postępowania inkwizycyjnego (J. Grabowski, *Postępowanie inkwizycyjne przeciw heretykom w średniowieczu*, Warszawa 1937), prawa ziemskiego w najdawniejszej Polsce, urzędów kościelnych (oficjałowie, trybunałiści, dziekani). W tym cztery pozycje dotyczą synodów w Polsce (prowincjalnych, warmińskiego, wieluńsko-kaliskich, biskupa Stanisława Karnkowskiego).

Natomiast kolejny temat zainteresowania ks. Biskupskiego, stanowiskiem proboszcza w prawie kanonicznym, w zachowanym fragmencie potwierdzony jest zaledwie dwiema pozycjami: A. Hagena *Pfarrei und pfarrer nach dem codex iuris canonici* (Rottenburg 1935) oraz J. Nowickiego *Rezygnacja proboszczów w prawie kanonicznym* (Lwów 1938).

Kilka pozycji dotyczy procesu sądowego, np.: A. Hanssena *De sanctione nullitatis in proceso canonico* (Romae 1939), T. Pawluka *Przyznanie sądowe strony w procesie kanonicznym* (Olsztyn 1968), F. Robertiego *De processibus* (Romae 1941), F. Cappello, *Praxis processualis* (ed. 2, Torino 1948), C. Bernardiniego *Leges processuales vigentes apud S.R. Rotae Tribunal* (Romae 1935). Pięć pozycji dotyczy konkordatów zawieranych między Stolicą Apostolską a państwami, m.in. Polską, Litwą i innymi.

Poza tym w tym fragmencie odnajdujemy pojedyncze opracowania z: relacji między prawem kanonicznym a świeckim, kościelnego prawa karnego, finansów Kościoła, a ponadto z medycyny sądowej, psychiatrii sądowej, prawa osobowego, prawa politycznego.

Z prawa świeckiego oprócz wspomnianych już wyżej publikacji znajdujemy w tym fragmencie różne kodeksy podające przepisy poszczególnych działów prawa polskiego oraz komentarze do nich.

W sumie należy stwierdzić, że ten niewielki zachowany fragment księgozbioru ks. Stefana Biskupskiego we wrocławskiej bibliotece seminaryjnej wskazuje, iż dział prawa, a szczególnie prawa kanonicznego, był w nim dobrze zaopatrzony w przydatne w pracy naukowej publikacje. Stałoby się to bardziej oczywiste, gdyby do omówionych wyżej pozycji można było dołączyć te, które zostały wyłączone do działu dubletów i w nim przez długi czas pozostawały, zanim nie uległy rozproszeniu¹⁸.

Księgozbiór ks. Władysława Szafrąńskiego

Ks. Władysław Szafrąński (1908–1996) studia specjalistyczne z zakresu prawa kanonicznego odbył na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego w latach 1936–1938, uwieńczone zdobyciem stopnia magistra. Na tymże uniwersytecie w 1945 r. zdobył doktorat. Mimo podjętej w 1958 r. próby nie udało mu się uzyskać habilitacji.

Przez 24 lata (1953–1977) był wykładowcą prawa kanonicznego we wrocławskim Wyższym Seminarium Duchownym, a w latach 1954–1964 na Wydziale Prawa Kanonicznego Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Poza tym przez 41 lat (1948–1988, 1991–1992) był oficjałem sądu kościelnego we Wrocławku. Dzięki temu między innymi stał się specjalistą kościelnego prawa procesowego, a przede wszystkim kanonicznego prawa małżeńskiego¹⁹.

Od początku studiów gromadził swój księgozbiór osobisty. Do 1939 r. zebrał księgozbiór liczący ok. 750 tomów, który utracił w czasie wojny²⁰. Po wojnie odbudował swój księgozbiór i znacznie go powiększył, włączając

¹⁸ Jako pracownik wrocławskiej biblioteki seminaryjnej pamiętam, że w zbiorze dubletów tej księżnicy w dziale prawa znajdowało się dużo pozycji z księgozbioru ks. Biskupskiego, które były łatwo rozpoznawalne, ponieważ były oznaczone charakterystyczną jego pieczętą biblioteczną.

¹⁹ Cieślak, *Profesorowie prawa kanonicznego*, s. 22–23; J. Gręźlikowski, J. Mandziuk, *Szafrąński Władysław*, w: SPTK, t. 9, Warszawa 2006, s. 643–644.

²⁰ Librowski, *Materiały do dziejów diecezji wrocławskiej czasu wojny 1939–1945*, s. 217.

do niego także książki pozostałe jako bezańskie po zmarłych w czasie wojny kapłanach (m.in. ks. Edwardzie Grzymale). Znajdowało się w nim wiele wartościowych dzieł o tematyce prawniczej, także w językach obcych, a ponadto z zakresu homiletyki i katechetyki, którymi ks. Szafrąński także się zajmował i ma znaczące w nich osiągnięcia. Niektóre ze zgromadzonych przez siebie książek, które wydawały mu się już zbyt cenne dla jego pracy dydaktycznej i naukowej, przekazywał stopniowo bibliotece seminaryjnej we Włocławku (np. w 1965 r. przekazał 290 wol. książek, które nie zostały jednak spisane). Cały pozostały księgozbiór zapisał ks. Szafrąński w testamencie kamedułkom w Złoczewie²¹. Prawdopodobnie znajdowały się wśród nich także dzieła o treści prawniczej. W sumie księgozbiór ks. Szafrąńskiego liczył zapewne około 1000 woluminów.

Obecnie w zbiorze włocławskiej biblioteki seminaryjnej z księgozbioru ks. Szafrąńskiego odnaleziono w sumie 235 pozycji w 259 woluminach (zaledwie 1/4 całego księgozbioru), wszystkie w dziale nowych druków²², z tego jednak tylko 51 pozycji w 61 woluminach o treści prawniczej, co stanowi około 22% zachowanej części księgozbioru.

Trudno jest miarodajnie ocenić wartość tego księgozbioru, szczególnie prawniczej jego części, skoro nie wiemy, w jakiej części trafił on do włocławskiej biblioteki seminaryjnej. Dziwne by było, gdyby znajdowało się w nim zaledwie 51 pozycji o treści prawniczej, nawet jeśli się weźmie pod uwagę, że część jego książek zapewne trafiła do dubletów. Dziwne

²¹ K. Rulka, *Dary książkowe dla biblioteki seminarium duchownego we Włocławku*, KDWi, 76(1993), s. 276.

²² Są to pozycje o sygnaturach (publikacje o treści prawniczej zostały wyróżnione czcionką półgrubą): I 1137, 1724, 1774, 2424, 2437, 2657, **2777**, 2803, 3006, 3083, 3333, 3352, 3511, 3532, 3792, 3857, 3863, 3871, 3934, 3969, 4011, 4104, 4119, 4130, 4144, 4284, 4533, 4657, 4706, 4825, 4847, 4852, 4915, 4948, 4986, 5004, 5023, 5110, 5218, 5239, 5270, 5284, 5471, 5479, 5481, 5564, **5580**, **5627**, **5655(2)**, **5656**, 5665, **5684(2)**, 5808, 5815, 5819, 5830, 5833, 5841, 5842, 5898, 5903, 5931, 5953, 5970, 5986, 5987, 5995, 6060, 6061, 6174, 6176, 6179, 6215, 6241, 6283, 6302, 6304, 6423, 6487, 6635, 6749, 6943, 7056, 7261, 7456, **7566(2)**, **7875**, 7900, 7982, 8065, 8085, 8086, **8095(2)**, 8120, **8164**, **8168**, 8228, 8243, 8314, 8588, 8922, **9839**, 9965, **9968**, 10153, 12595, **13531**, **15462**, 15675, **16263**, 17010, 17244, 17289, 17299, 17521(2), 19223, 19567, 23565, 23699, 24356; II 232(3), 342, **836**, 1725, 2106(3), 2278, 3415, 3657(5), 3666, 3672, 3843, 3859, **3978**, 4331, 4503, 4507, 4599, 4632, 4700, 4816, 4938, **5143(2)**, 5941, 6332, 6400, 6428, 6467, 6476, 6489, 6551, 6605, 6725, 6726, 6727, 6988, 7053, 7103(2), 7169, 7485, 7487, 7557, 7561, **7590**, 7632, 7633, 7673, **7730**, **7896**, 7914, 8026, 8094, 8102, 8159, 8181, 8183, 8297, 8513, 8600(2), **8676**, 9051, 9477, 9967, 10344, 10694, **10840**, 11501(2), **12516/1**, 14092, 14521, **14558**, 14898, **15014**, 15053, 15058, **15071**, **15079**, **15197**, 16327, **16330**, **16398**, **16401**, 16422, **16426**, **16450**, **16521**, **16577**, **16613**, **16912**, **17009(2)**, **17143(3)**, 17173, **17330**, 17355, 18026, 18156, 18419, **18421**, **18546**, **18567**, **18812**, **19056**, 19109, **19450(2)**, 19549, 20611, 24018; III 287, 360, 511, 746, 1164, **1166**, **1168**, **1474(2)**.

jest także to, że data wydania ofiarowanych pozycji – poza publikacjami samego ks. Szafrąńskiego – nie wykracza zasadniczo poza rok 1962.

Z wydawnictw źródłowych prawa świeckiego ks. Szafrąński posiadał m.in. *Corpus iuris civilis* (vol. 1–3, Berolini 1900–1905).

Opracowania podręcznikowe i zagadnienia ogólne reprezentowane są w tym fragmencie następującymi pozycjami: B. Kurtscheida *Historia iuris canonici* (Romae 1951), D. Prümmera *Manuale iuris ecclesiastici* (Friburgi 1910), P. Mocchegiani’ego *Iurisprudencia ecclesiastica* (Quaracchi 1904), A. Vermeerscha i J. Creusena *Epitome iuris canonici cum commentariis* (ed. 4, t. 1–3, Mechliniae 1929), F.M. Cappello *Summa iuris publici ecclesiastici* (Romae 1928), też *Tractatus canonici-moralis de censuris* (ed. 3, Taurini 1933)

Z zakresu prawa małżeńskiego, także w łączności z prawem państwowym, przedmiotu szczególnego zainteresowania ks. Szafrąńskiego²³ z racji dydaktyki, badań naukowych i praktyki sądowej, znajdujemy w zachowanym fragmencie jego księgozbioru 14 pozycji, w tym m.in.: J. Pyci *Prawo kanoniczne małżeńskie* (wyd. 3, Kielce 1920), J. Pelczara *Prawo małżeńskie katolickie z uwzględnieniem prawa cywilnego...* (Kraków 1882; toż, wyd. 4, Kraków 1898), E. Grzymały *Ratio sacra in matrimonio canonico et civili* (Romae 1935), R. Charveta *Le contract de mariage* (Paris 1934), A. Sincholle’a *Le mariage civil et mariage religieux* (Poitiers 1876), W. Abrahama *Zawarcie małżeństwa w pierwotnym prawie polskim* (Lwów 1925), też *Zagadnienie kodyfikacji prawa małżeńskiego* (Lublin 1929), R. Bassibeya *Le mariage devant les tribunaux ecclesiastique* (Paris 1899), I. Grabowskiego *Procedura kanoniczna w sprawach małżeńskich* (Warszawa 1938), Th. Laboury’a i W. Byrnesa *Procedure in the diocesan matrimonial courts in first instance* (New York 1928), D. Gregory’a *The Pauline privilege in historical synopsis et commentary* (Washington 1931). Ks. Szafrąński posiadał także ważne w praktyce sądowej w sprawach małżeńskich „Decisiones seu sententiae Sacrae Romanae Rotae”.

W zachowanym fragmencie księgozbioru ks. Szafrąńskiego znajdujemy też sporo pozycji z prawa świeckiego. Śledzenie na bieżąco publikacji z tego zakresu ułatwiała mu m.in. posiadana przez niego *Polska bibliografia prawnicza 1944–1959* (Warszawa 1962–). W dziale prawa świeckiego znajdujemy w zachowanym fragmencie jego księgozbioru m.in. publikacje

²³ Spis publikacji ks. Szafrąńskiego zob. Gręźlikowski, Mandziuk, *Szafrąński Władysław*, s. 644–645.

na temat: historii prawa (M.H. Summer, *Études sur l'ancien droit*, Paris 1884), prawa rzymskiego (R. Sohm, *Instytucje, historia i system rzymskiego prawa prywatnego*, Kraków 1925; G.I. Luzzatto, *Procedura civile Romana*, t. 1, 3, Bologna 1946), prawa polskiego (S. Kutrzeba, *Dawne polskie prawo sądowe w zarysie*, Lwów 1921; S. Rozmaryn, *Polskie prawo państwowe*, wyd. 2 popr. i uzup., Warszawa 1951).

Poza tym znajdują się w tym księgozbiorze kodeksy, komentarze i opracowania prawa polskiego dotyczące: konstytucji, prawa cywilnego, prawa karnego, prawa zobowiązań, postępowania administracyjnego, egzekucyjnego i zabezpieczającego, prawa pracy, prawa handlowego oraz wekslowego i czekowego.

Księgozbiór ks. Alfonsa Przybyły

Ks. Alfons Przybyła (1925–1991) studia specjalistyczne w zakresie prawa kanonicznego zdobył w Polsce i za granicą. Rozpoczęte w 1953 r. studia prawnicze uwieńczył w 1956 r. uzyskaniem stopnia magistra na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. W latach 1958–1965 studiował w Rzymie, gdzie uzyskał doktorat obojga praw w Papieskim Instytucie na Lateranie oraz licencjat z socjologii na Angelicum.

Wykładał prawo kanoniczne w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku w latach 1956–1958 oraz 1965–1968, a także na ATK w latach 1956–1958 i 1968–1970. Ponadto w latach 1988–1991 był oficjałem sądu kościelnego we Włocławku²⁴.

Gromadził księgozbiór osobisty od początku studiów seminaryjnych oraz podczas studiów w Warszawie. Wyjeżdżając na studia specjalistyczne do Rzymu, zostawił go (w większości) w paczkach na strychu seminaryjnym we Włocławku (częściowo zaginęły one podczas jego nieobecności). Największą i najwartościowszą część księgozbioru zgromadził jednak w czasie studiów rzymskich, którą zdołał sprowadzić do Polski. Był to księgozbiór liczący około 2 tys. wol., o charakterze prawniczym, w którym przeważały (zgodnie z zainteresowaniami właściciela) dzieła z prawa karnego, w językach obcych. Zbiór ten uzupełnił ks. Przybyła w kraju o dzieła z tej tematyki w języku polskim (udało mu się zdobyć także wiele pozycji z tematyki prawniczej, które ukazały się w Polsce w czasie jego przebywania na studiach zagranicznych). Zbiór ten przekazał ks. Przybyła

²⁴ Cieślak, *Profesorowie prawa kanonicznego*, s. 24–25; W. Frątczak, *Przybyła Alfons*, w: SPTK, t. 8, Warszawa 1995, s. 479–480.

bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w dwóch etapach: 1 IX 1987 r., odchodząc na emeryturę, przekazał ok. 1000 wol. (nr akcesyjny: D 64/87), zostawiając sobie tylko te, które – jak mu się wydawało – będą mu jeszcze potrzebne do pracy naukowej; drugą część księgozbioru ks. Przybyły (przeszło 900 wol.) otrzymała biblioteka seminaryjna po jego śmierci, 27 V 1991 r. (nr akcesji: D 71/91).

Ten wartościowy swego czasu księgozbiór uległ w znacznej mierze dezaktualizacji po opublikowaniu nowego kodeksu prawa kanonicznego w 1983 r. Poza tym niektóre wąskospecjalistyczne dzieła z prawa karnego nie mieściły się w profilu biblioteki seminaryjnej. Z tej racji ta część zbioru ks. Przybyły nie weszła do księgozbioru seminaryjnego²⁵. W czasie swego dyrektorstwa w bibliotece seminaryjnej (1968–1969) i profesury we włocławskim seminarium duchownym ks. Przybyła wypożyczył z niej sporo pozycji o tematyce prawniczej (także ze starych druków). Niektóre z wypożyczonych pozycji wróciły do biblioteki dopiero po jego śmierci (niektóre zostały, zapewne nieświadomie, opatrzone pieczętką własnościową ks. Przybyły, np. poz. o sygn.: I 2382), kilka nie zostało odnalezionych dotychczas.

Obecnie w zbiorze włocławskiej biblioteki seminaryjnej z księgozbioru ks. Przybyły znajduje się w sumie 247 pozycji w 256 woluminach w dziele nowych druków²⁶. Jest to zaledwie około 13% całego księgozbioru

²⁵ Rulka, *Księgozbiory profesorów*, s. 195.

²⁶ Są to pozycje o sygnaturach (publikacje o treści prawniczej zostały wyróżnione czcionką półgrubą): **I 2382**, 4996, **7062**, **8363**, **8603**, 9741, 9757, 10051, 13193, 16333, 24038, 24047, **24049**, 24061, 24062, 24064, 24065, 24066, **24068**, 24071, 24072, 24077, **24083**, **24084**, 24086, 24092, **24093**, 24095, 24096, 24097, 24098, 24099, 24100, 24101, 24102, 24103, 24104, 24105, 24106, 24107, 24108, 24109, 24110, 24113, **24114**, 24115, 24116, 24117, 24118, 24119, 24120, 24126, 24132, 24134, **24135**, 24149, **24150**, 24151, 23153, **24154(1)**, **24156**, **24157(3)**, **24167**, **24170**, 24171, **24172**, 24175, **24176**, 24177, 24178, 24181, **24182**, **24183**, **24184**, 24185, **24188**, 24198, 24200, 24202(2), 24203, **24207**, **24209**, **24210**, 24211, **24212**, **24213**, **24214**, **24215**, **24216**, 24217, **24219**, **24220**, 24225, 24226, 24227, 24229, 24238, **24241**, **24244**, 24258, 24283, 24307, 24309, **24311**, **24325**, 24352, 24372, 24381, 24382, 24425, 24599, 24600, **24601**, 24603, **24609**, **24756**, 25006, **25014**, 25024, **25025**, **25039**, **25040**, 25048, 25051, **25053**, **25061**, 25064, 25073, 25086(2), **25088**, 25089, **25090**, **25091**, **25092**, **25093**, 25097(2), 20098, 25099, **25100**, 25106, 25107, 25108, **25109**, **25110**, 25111, 25245, 25246, 25257, 25258; **II 815**, **1479**, **1796**, 2004, 6646, **6760**, 7518, **7585**, **7727**, **7735**, **8192**, **8652**, **8703**, 8850, 8866, 8924(2), 8998, 9406, 9562, 9700, 9701, 9933, 10007, 10593, 10596, 10731, 10757, 10828, **11143**, 11198, **11261(2)**, 11397, **11496**, **11499**, 14486, 14556, **16494**, 16798, 16819, 16978, **23376**, **23385**, 23397, 23402, 23411, 23416, **23418**, 23423, 23424, **23425**, **23446**, **23447**, **23450**, 23455, **23456**, **24457**, 23460, **23461**, 23467, **23468**, 23469, **23470**, **23471**, **23472**, 23473, **23474**, 23477, 23478, 23479, 23480, 23576, **23577**, 23579, **23589**, 23626, **23627**, **24037**, 24328; **III 453(6)**, 721, 722, 1089, 1449, 2020, 2027, **2035**, 2036, 2334, **2391(2)**, **2395(2)**, 2408, 2410, 2418, 2624, **2688(2)**, **2692(2)**, 2797, 2798(5).

ks. Przybyły. W tym odliczyły się 94 pozycje w 106 woluminach dzieł o treści prawniczej, czyli około 38% zachowanej części księgozbioru.

Ze źródeł i zbiorów prawa kanonicznego znajdują się w tym fragmencie: *Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima* (t. 1–2, Oxonii 1899–1907), Pontif. Commissione per la Redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale, *Fonti* (fasc. 9, ser. 2, fasc. 6, 7, Romae 1936, 1962), *Index canonum et legum totius corporis iuris canonici et civilis* (Romae 1964–1965).

Prawo synodalne reprezentowane jest m.in. pozycjami: J. Sawickiego *Concilia Poloniae, Źródła i studia krytyczne* (t. 1, 4, 9, Lublin 1961), S. Sołtyszewskiego *Instytucja wityrykusa w polskim ustawodawstwie synodalnym od XIV do XVIII wieku* (Warszawa 1961).

Z opracowań teoretycznych znajdujemy tu *Studia z teorii prawa* (Warszawa 1965), M. Maneliego *Historia doktryn polityczno-prawnych* (Warszawa 1962), O.S. Joffe'a i M.D. Szargorodskiego *Zagadnienia teorii prawa* (Warszawa 1963), K. Opałka *Problemy metodologiczne nauki prawa* (Warszawa 1962), W. Langa *Obowiązki prawa* (Warszawa 1962), A. Podgóreckiego *Socjologia prawa* (Warszawa 1962), S.F. Kieczekiana, *Nauka Arystotelesa o państwie i prawie* (Warszawa 1955).

Ze znacznej części księgozbioru ks. Przybyły, którą stanowiły publikacje omawiające prawo karne (przedmiot jego szczególnego zainteresowania naukowego)²⁷, pozostało w zachowanym fragmencie tylko 7 pozycji, m.in.: I. Andrejewa *Polskie prawo karne w zarysie* (Warszawa 1970), A. Flatau-Kowalskiej *Środki zabezpieczające w prawie karnym* (Warszawa 1956), M. Cieślaka *Zagadnienie dowodowe w procesie karnym* (Warszawa 1955), T. Szymanowskiego *Młodociani w polskim prawie karnym i penitencjarnym* (Warszawa 1967), B. Kunickiej-Michalskiej *Ochrona tajemnicy zawodowej w polskim prawie karnym* (Warszawa 1972).

Tyle samo pozycji to kodeksy i opracowania dotyczące prawa cywilnego, a znajdujemy wśród nich m.in.: *Kodeks postępowania cywilnego* (Warszawa 1957), *Codice civile svizzero* (B.m. 1957), S. Szera *Prawo cywilne. Część ogólna* (Warszawa 1950), M. Waligórskiego *Polskie prawo procesowe cywilne. Funkcje i struktura procesu* (Warszawa 1947), J. Jodłowskiego i W. Siedleckiego *Postępowanie cywilne. Część ogólna* (Warszawa 1958), S. Grzybowskiego *Ochrona dóbr osobistych według przepisów ogólnych prawa cywilnego* (Warszawa 1957).

²⁷ Spis publikacji ks. Przybyły zob. Frątczak, *Przybyła Alfons*, s. 480.

Z historii prawa ks. Przybyła posiadał m.in.: R. Taubenschlaga i W. Kozubskiego *Historia i instytucje rzymskiego prawa prywatnego* (wyd. 4, Warszawa 1947), W. Osuchowskiego *Kontrakt estymatoryjny w rzymskim prawie klasycznym i justyniańskim* (Lwów 1936), B. Lesińskiego *Stanowisko kobiety w polskim prawie ziemskim do połowy XV wieku* (Wrocław 1956), Z. Zdrójkowskiego *Teodor Ostrowski (1750–1802), pisarz dawnego prawa polskiego sądowego* (Warszawa 1956), *Quellenbuch zur Geschichte der deutschem Rechts Wissenschaft* (Frankfurt a.M. 1950), M. Daniela *La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du IX au XV^e siècle* (Paris 1954).

Może dziwić, że z tego księgozbioru, w którym przeważały publikacje obcojęzyczne, zachowało się w bibliotece seminaryjnej dużo więcej publikacji w języku polskim niż w językach obcych.

* * *

Dla całości należy także przynajmniej wspomnieć o księgozbiorach innych wykładowców prawa kanonicznego we wrocławskim seminarium duchownym.

Książki z dość bogatego księgozbioru ks. Władysława Pawła Krynickiego (1861–1928), który wykładał w latach 1886–1908 i 1910–1918 w seminarium wrocławskim m.in. prawo kanoniczne, zawierającego zapewne także sporo pozycji z tego zakresu, znalazły się w Bibliotece Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego²⁸.

Księgozbiór ks. Karola Maxa [Maksa] (1855–1915), uczącego prawa kanonicznego w latach 1908–1910, reprezentowany jest w bibliotece seminaryjnej wyraźnie podpisaną jedną pozycją²⁹, ale doliczyć do tego należy zapewne wszystkie pozycje znakowane na grzbiecie literami „X.K.M.”³⁰.

Biblioteczka osobista ks. Bolesława Cieślaka (1936–2014), legitymującego się studiami specjalistycznymi z prawa kanonicznego, uwieńczonymi doktoratem, uczącego tego przedmiotu w seminarium wrocławskim w latach 1970–1999, zawierająca podstawowe publikacje z dziedziny prawa i prawa kanonicznego, ale bez książek szczególnie cennych, uległa stopniowo rozproszeniu, najpierw po jego przejściu na emeryturę, a następnie po jego śmierci³¹.

Natomiast księgozbiór ks. Janusza Gręźlikowskiego (ur. 1954), uczącego – po odbyciu specjalistycznych studiów kanonistycznych na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, uwieńczonych doktoratem, a znacznie później habilitacją – we wrocławskim seminarium duchownym prawa kanonicznego od 1986 r., jest jeszcze w stadium rozwoju. We wrocławskiej bibliotece seminaryjnej nie ma dotychczas książek z tego księgozbioru.

²⁸ D. Dzierzowska, *Biblioteka Główna Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1918–1939*, ABMK, 8(1964), s. 223.

²⁹ Poz. I 2277.

³⁰ Rulka, *Losy księgozbiorów*, s. 74.

³¹ Tamże, s. 76.

Z analizy zachowanych w bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku fragmentów księgozbiorów wykładowców kanonistów we włocławskim seminarium duchownym wynika, że największym zasobem publikacji o treści kanonicznej (700 pozycji) może się poszczycić ks. Stanisław Chodyński. Trzech kolejnych włocławskich wykładowców prawa kanonicznego nie miało szczęścia do zachowania znacznej części ich księgozbiorów (po około 1–2 tys. woluminów). W zachowanych w bibliotece seminaryjnej ich fragmentach (po mniej więcej 1/4 całości księgozbiorów) dzieła o tematyce prawniczej stanowią od około 22 do 50% zachowanych fragmentów. Można z tego wnioskować, że i w całości tych księgozbiorów publikacje prawnicze stanowiły znaczną część, co jest samo przez się zrozumiałe.

Jeżeli chodzi o charakterystykę zachowanych publikacji prawniczych w omówionych księgozbiorach, to należy stwierdzić, że zbiór prawniczy ks. Chodyńskiego miał charakter historyczny, w zbiorze ks. Biskupskiego przeważały publikacje z zakresu historii prawa i prawa małżeńskiego, w zbiorze ks. Przybyły – publikacje dotyczące kanonicznego prawa karnego, a zbiór ks. Szafrąńskiego nie odznaczał się właściwą sobie specyfiką.

Na marginesie należy zauważyć, że w tych niewielkich fragmentach zachowały się jednak niektóre pozycje ważne ze względu na funkcjonowanie książki, przede wszystkim w obcych językach, w Polsce, bowiem są to jedyne egzemplarze zachowane dotychczas w polskich bibliotekach.

Szkoda, że nie zachowały się przynajmniej spisy całych księgozbiorów włocławskich profesorów kanonistów, tym bardziej że – poza ks. Przybyłą – uczyli oni tego przedmiotu dość długo – nawet kilkadziesiąt lat. Pozwoliłoby to poznać ich warsztat pracy dydaktycznej i badawczej, a także przez analogię księgozbiory innych profesorów prawa kanonicznego w Polsce.

STRESZCZENIE

Fragmenty księgozbiorów kilku znaczących wykładowców prawa kanonicznego włocławskiego seminarium duchownego, zachowane w miejscowej bibliotece seminaryjnej, dziś mają już wartość historyczną. Znaczną ich część stanowią publikacje z zakresu prawa kanonicznego, a także prawa świeckiego, które składały się na ich warsztat pracy dydaktycznej i naukowej.

Ze znaczących włocławskich profesorów prawa kanonicznego należy wymienić pięć osób: księży Zenona (1836–1887) i Stanisława (1836–1919) Chodyńskich, którzy

uczili tego przedmiotu w seminarium wrocławskim kilkadziesiąt lat w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku; ks. Stefana Biskupskiego (1895–1973) – uczącego 17 lat (1927–1936, 1938–1939, 1946–1953); ks. Władysława Szafrąńskiego (1908–1996) – uczącego 24 lata (1953–1977), ks. Alfonsa Przybyłę (1925–1991) – uczącego tylko 5 lat (1956–1956, 1965–1968). Z ich księgozbiorów zachowało się we wrocławskiej bibliotece seminarialnej dzieł o treści prawniczej: księgi Chodyńskich – około 700 pozycji bibliograficznych, ks. Stefana Biskupskiego – 98 pozycji w 132 woluminach, ks. Władysława Szafrąńskiego – 51 poz. w 61 wol., ks. Alfonsa Przybyły – 94 poz. w 106 wol. Mimo niewielkiej liczby zachowanych publikacji o tematyce prawniczej dają one pewne wyobrażenie o ich zainteresowaniach naukowych, co zostało ukazane w tym artykule.

Słowa kluczowe: prawo, prawo kanoniczne, księgozbiory personalne, ks. Zenon i Stanisław Chodyńscy, ks. Stefan Biskupski, ks. Władysław Szafrąński, ks. Alfons Przybyła.

SUMMARY

Nowadays, books from the collections of a few significant canon law lecturers of Seminary in Wrocław, stored in seminarian library, are of a historical value. Most of them are publications on canon and secular law which were used for their teaching and academic work.

The lecturers that should be mentioned are: Rev. Zenon Chodyński (1836–1887) and Rev. Stanisław Chodyński (1836–1919) who were the teachers of Canon Law in the 2nd half of 19th and in the beginning of 20th century; Rev. Stefan Biskupski (1895–1973) who was a teacher for 17 years (1927–1936, 1938–1939, 1946–1953); Rev. Władysław Szafrąński (1908–1996) who was a teacher for 24 years (1953–1977); Rev. Alfons Przybyła (1925–1991) – who was a teacher for only 5 years (1956–1956, 1965–1968). In the library, there are about 700 books of Chodyńskis, 98 books (in 132 volumes) of Rev. Stefan Biskupski, 51 books (in 61 volumes) of Rev. Władysław Szafrąński, 94 books (in 106 volumes) of Rev. Alfons Przybyła. All the works are about the law. Despite of a small number of saved publications on law, they give an insight about the lecturers' academic interests and that is what is presented in this article.

Key words: law, canon law, personal collection of books, Rev. Zenon Chodyński, Rev. Stanisław Chodyński, Rev. Stefan Biskupski, Rev. Władysław Szafrąński, Rev. Alfons Przybyła.

BIBLIOGRAFIA

- Archiwum Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku, Kronika biblioteki seminarium duchownego we Wrocławku, z. 1: 1945–1946.
Banaszak M., *Chodyński Stanisław*, w: SPTK, t. 1, Warszawa 1981, s. 308–314.

- Banaszak M., *Chodyński Zenon*, w: SPTK, t. 1, Warszawa 1981, s. 315–316.
- Chodyński S., *Katalog prałatów i kanoników wrocławskich, Wrocław 1914* (odb. kserogr. rkpsu w BSWłocł.).
- Cieślak B., *Profesorowie prawa kanonicznego*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Wrocław 1997, s. 17–26.
- Dzierzgowska D., *Biblioteka Główna Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1918–1939*, ABMK, 8(1964), s. 187–242.
- Frątczak W., *Przybyła Alfons*, w: SPTK, t. 8, Warszawa 1995, s. 479–480.
- Gręźlikowski J., Mandziuk J., *Szafrański Władysław*, w: SPTK, t. 9, Warszawa 2006, s. 643–645.
- Librowski S., *Materiały do dziejów diecezji wrocławskiej czasu wojny 1939–1945. Seria 1 – Ogólna*, ABMK, 38(1979), s. 189–400.
- Rulka K., *Biskupski Stefan*, w: SPTK, t. 5, Warszawa 1983, s. 119–120.
- Rulka K., *Dary książkowe dla biblioteki seminarium duchownego we Wrocławku*, KDWi 76(1993), s. 266–285.
- Rulka K., *Księgozbiory profesorów wrocławskiego seminarium duchownego w bibliotece seminaryjnej*, w: *W służbie Kościołowi i nauce*, Wrocław 1994, s. 185–197.
- Rulka K., *Księgozbiór księży Chodyńskich w bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku*, StWi, 3(2000), s. 418–438.
- Rulka K., *Losy księgozbiorów profesorskich seminarium duchownego we Wrocławku w XX wieku*, w: K. Rulka, *Wokół słowa drukowanego i pisanego*, Miłkowice 2016, s. 43–116.
- Straty bibliotek w czasie II wojny światowej w granicach Polski z 1945 roku. Wstępny raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1994.
- Vetulani A., *Dzieje historii prawa w Polsce*, Kraków 1948.

KS. ANTONI PONIŃSKI

**WYBÓR JANA PAWŁA II
I JEGO PIERWSZA PIELGRZYMKA DO POLSKI
W ŚWIETLE ARCHIWALIÓW
KOMITETU WOJEWÓDZKIEGO PZPR WE WŁOCŁAWKU**

Minęło czterdzieści lat od pierwszej pielgrzymki Jana Pawła II do Polski i rok więcej od jego wyboru na papieża. Dla tych, którzy jako dorośli byli świadkami tamtych wydarzeń, ich niezwykłość jest oczywista, a pamięć o nich wciąż żywa. Ale jest ich już coraz mniej. Dominuje ta część społeczeństwa, która albo już zastała pontyfikat Jana Pawła II, albo zna go już tylko z opowiadań.

Powszechnie wiadomo, że ówczesna prasa państwowa, a także inne media – radio, telewizja – programowo nie były zainteresowane dostarczaniem wieści nawet o tak wyjątkowych w skali świata i historii wydarzeniach. A jak te najważniejsze dla Polski, Kościoła, a chyba i świata, wydarzenia lat 1978 i 1979, przedstawiane były z perspektywy wrocławskiej instancji partyjnej? Warto to prześledzić na postawie materiałów Komitetu Wojewódzkiego PZPR.

Już sama kwerenda w archiwaliach wrocławskich instancji partyjnych, przechowywanych we wrocławskim oddziale Archiwum Państwowego w Toruniu, podsuwała dosyć gorzkie refleksje. Jeżeli ktoś za pięćdziesiąt czy więcej lat sięgnie po raz wtóry po te materiały, to na ich podstawie prawdopodobnie odniesie wrażenie, że te obydwie wydarzenia, zwłaszcza wybór papieża, znaczyły dla Polaków, a zwłaszcza dla członków PZPR, o wiele mniej aniżeli brak opon, cementu, masła, części zamiennych do maszyn, pasz dla zwierząt, materiałów ubranio-

KS. ANTONI PONIŃSKI – dr teol., wykształcenie specjalistyczne w zakresie teologii moralnej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, publicysta katolicki, redaktor naczelny czasopisma diecezji wrocławskiej „Ład Boży” w latach 1983–1998.

wych. Wszelkie wzmianki o wydarzeniu z 16 października 1978 roku, które nie tylko obiegło w mgnieniu oka cały świat, uczyniło z Polski, Kościoła, a nade wszystko – z osoby papieża – przez następne 28 lat gorący temat dla światowych mediów, w dokumentacji bądź co bądź wojewódzkiego ogniwa partii rządzącej nie stanowią nawet promila wśród ponad trzech tysięcy teczek stanowiących spuściznę Komitetu Wojewódzkiego PZPR we Włocławku. Jedyne materiały, jakie udało mi się znaleźć, to telexy z Komitetu Centralnego i odpowiedzi na nie, zgrupowane w zbiorze Kancelarii I Sekretarza KW PZPR¹ oraz telexy Wydziału Polityczno-Organizacyjnego.

Reakcje na wybór kard. Karola Wojtyły na papieża

Zestaw tekstów odzwierciedlających oficjalny sposób przyjęcia przez władze partyjne wyboru kard. Karola Wojtyły na papieża rozpoczyna poranny telex z 17 października 1978 r. z Sektora Informacji Wydziału Organizacyjnego Komitetu Centralnego PZPR:

„W związku z wyborem papieża prosimy o przekazanie zwięzłej informacji o odgłosach społecznych na wybór, powstających na tym tle nastrojach i przejawach działalności kościelnej:

Do godz. 9.30 – wstępna informacja w oparciu o wyrywkowe opinie z instancji terenowych, zakładów pracy i wsi.

Do godz. 13 – kolejne informacje z uwzględnieniem przyjęcia wyboru w poszczególnych środowiskach, w tym opinii środowisk katolickich”².

Posłusznie tego samego dnia wysłano odpowiedź podpisaną przez sekretarza KW PZPR Romana Różyckiego³:

„Społeczeństwo województwa włocławskiego jest zaskoczone wyborem Polaka na papieża, a równocześnie wyrażane jest zadowolenie, że jest to pierwszy przypadek od 16 wieku, że głową kościoła rzymskokatolickiego wybrany został przedstawiciel innego państwa niż Włochy. Ogólnie obserwuje się akceptację tego wydarzenia. Snuje się przy tym spekulacje na temat mechanizmów polityki, które doprowadziły do wyboru Polaka na to stanowisko. Wśród części członków partii panuje przekonanie, że

¹ We Włocławku, w latach 1975–1981 był nim Edward Szymański.

² Archiwum Państwowe w Toruniu Oddział we Włocławku [ArPTOWI], Komitet Wojewódzki Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej we Włocławku [KW PZPR]. Kancelaria I Sekretarza. Dalekopisy z KC 1978, sygn. 1085, dalekopis nr 258.

³ Roman Różycki, odpowiadający za Wydział Polityczno-Organizacyjny KW firmował wszystkie cytowane telexy.

fakt piastowania tej funkcji przez Polaka będzie miał negatywny wpływ na stosunki państwo a kościół.

Zaobserwowano wzmożony wykup gazet w godzinach porannych. W środowiskach katolickich panuje przekonanie, że nastąpi polepszenie sytuacji kościoła w Polsce a także pogorszenie stosunków na linii państwo a kościół. Ze strony kleru nie zaobserwowano żadnych działań poza biciem w dzwony w dniu wczorajszym⁴.

Ale w tym samym dniu równie ważnym problemem, a może nawet ważniejszym – gdyż bardziej szczegółowo opisanym w teleksie do Komitetu Centralnego – było dla wrocławskiej instancji partyjnej to, co działo się w szklarni w Nasięgniewie: „KW PZPR we Wrocławku informuje, że w zakładzie szklarniowym w Nasięgniewie (gmina Szpetal Górny) wśród tamtejszej załogi mają miejsce niepokoje (wzmozona dyskusja) na tle sygnalizowanego wstrzymania wypłaty ekwiwalentu za ziemniaki⁵”.

Tego samego dnia, późnym popołudniem, o godz. 17.40, przysłano do Wrocławka kolejny teleks: „Prosimy o przekazanie jutro 18 bm. do godz. 11 informacji o dalszych opiniach i komentarzach na temat wyboru kardynała Wojtyły papieżem oraz o ewentualnych poczynaniach władz kościelnych⁶”.

Nawet dzisiaj ręce opadają przy czytaniu tekstu wrocławskiej odpowiedzi, ale chyba adekwatnie obrazującej zdolności pojmowania spraw kościelnych przez działaczy pezetperowskich:

„W dalszym ciągu wybór papieża jest tematem wielu komentarzy. W niektórych środowiskach panuje przekonanie, że wybór papieża jest nie tylko aktem natury religijnej, co aktem politycznym wymierzonym przeciwko państwom socjalistycznym.

Zwraca się uwagę, że Wojtyła był jednym z tych, który podpisał się pod listem biskupów polskich do biskupów niemieckich, że pochodzi ze środowiska, w którym szczególnie aktywnie działał KOR. Utrudnić to może normalizację stosunków między państwem a kościołem.

⁴ ArPTOWI, KW PZPR we Wrocławku, Wydział Polityczno-Organizacyjny. Teleksy wychodzące do KC PZPR 1978, sygn. 1298, teleks nr 207. W tekstach teleksów zachowany został oryginalny sposób pisania, tak np. wyraz „Kościół” – jako społeczność ochrzczonych zaczyna się zawsze od małej litery. I ta świadoma maniera w wielu mediach trwa nadal.

⁵ Tamże, teleks nr 208.

⁶ ArPTOWI, KW PZPR we Wrocławku. Kancel. I Sekretarza. Dalekopisy z KC 1978, sygn. 1085, dalekopis nr 260.

W niektórych środowiskach wyrażane jest również przekonanie, że I sekretarz tow. Edward Gierek swoją wizytą w Watykanie utorował drogę kardynałowi Wojtyłe do tronu papieskiego.

Sugeruje się dalsze uaktywnienie oddziaływania kleru w innych państwach socjalistycznych. Wypowiedzi ze środowisk katolickich mają aprobujący [wydźwięk] dominują w nim nuty patriotyzmu. Wskazuje się, że wzrośnie autorytet Polski w świecie. Ze strony władz kościelnych nie zaobserwowano żadnych działań⁷.

Chyba zbyt pochlebiali sobie członkowie partii zakładając, że gremium kardynalskie wybrało papieża do walki z systemem socjalistycznym⁸. Odwrotnie. To Kościół katolicki i tym samym każdy papież byli dla komunizmu największymi wrogami, wobec których ten system sięgał po wszelkie środki. Od kiedy komunizm zaistniał, każdy z papieży wskazywał jego antyludzki i antykatolicki charakter. A w latach siedemdziesiątych XX wieku dla co wnikliwszych umysłów – niekoniernie polityków – stawało się coraz bardziej oczywiste, że system socjalistyczny trzyma się jeszcze dzięki sile militarnej, a nie dzięki swojej słusności i wyższości nad innymi. Tego starali się nie dostrzegać ideolodzy partyjni. Ale inne sformułowania z tego teleksu świadczą o kompletnym braku rozeznania w rzeczywistości, nawet tej najbliższej, polskiej. Napisać – zresztą nie wiadomo po co w tym kontekście – że kard. Wojtyła „był jednym z tych, który podpisał się pod listem biskupów polskich do biskupów niemieckich”, to wykazać się ignorancją, że wszyscy – ponad czterdziestu – biskupi polscy będący na ostatniej sesji soborowej w Rzymie ten list podpisali. Sugerować, że poglądy kard. Wojtyły co do relacji państwa z Kościołem były pochodną związków z KOR-em, to oznaka, że niczego nie rozumie się z polskiej rzeczywistości. Także tego, że akurat KOR najmniej zajmował się problemem Kościoła. A już diagnozę – od jakiegokolwiek by środowiska pochodziła – że I sekretarz PZPR swoją wizytą w Watykanie „utorował drogę kardynałowi Wojtyłe do tronu papieskiego” można uznać za szczytowy absurd nie tylko dla dwudziestego wieku. Ponadto

⁷ ArPTOWI, KW PZPR we Włocławku, Wyd. Polityczno-Organizacyjny. Teleksy wychodzące do KC PZPR 1978, sygn. 1298, teleks nr 209 z 18.10.1978 r.

⁸ To nie była oryginalnie włocławska opinia. Ówczesny premier Piotr Jaroszewicz miał na wieść o wyborze kard. Wojtyły wpaść w histerię i twierdzić, że zacieśnia się wrogi spisek wokół Polski. Podobno również Michaił Gorbaczow, w 1978 r., jeszcze nie pierwszy sekretarz na Kremlu, miał zapisać w notatkach, że wybór Wojtyły na papieża jest częścią spisku, który ma na celu wyłuskanie Polski z bloku sowieckiego. – Za A. Friszke, M. Zaremba, *Wstęp*, w: *Wizyta Jana Pawła II w Polsce 1979. Dokumenty KC PZPR i MSW*, Warszawa 2005, s. 28.

włocławscy towarzysze popełnili wobec pierwszego sekretarza KC duże *faux pas*, jednego dnia pisząc, że wybór papieża był aktem wrogim wobec państw socjalistycznych, a w następnym – że temuż papieżowi drogę do tronu papieskiego utorował właśnie I Sekretarz...

W archiwaliach włocławskich nie ma śladu, aby w następnych dniach przychodziły jakieś pytania z Komitetu Centralnego. Trudno się dziwić, skoro najwyżsi jego funkcjonariusze sami mieli problem, jak się zachować wobec poniedziałkowego wyboru. Jedni, jak – skądinąd włocławianin – Stefan Olszowski, wcześniej i później minister spraw zagranicznych, zaliczany do tzw. betonu partyjnego, uważali, że wybór Polaka na papieża jest świadectwem wzrostu autorytetu socjalistycznej Polski pod przewodnictwem Gierka. Ale uważany za prawą rękę Gierka Jan Szydłak, na wieść o wybuchu spontanicznej radości mieszkańców Krakowa, stwierdził, że osobiście wolałby mieć do czynienia z innym narodem⁹. Tak czy inaczej, wypadało jakoś, oficjalnie, na płaszczyźnie dyplomatycznej, zareagować na wybór – jakby nie było – głowy państwa watykańskiego. Argumentem, który przeważał o decyzji wysłania od władz polskich telegramu gratulacyjnego papieżowi – na co nalegali dyplomaci polscy z Rzymu – było przypomnienie, że skoro Gierek taki telegram wysłał do drużyny piłkarskiej po mundialowym remisie z Niemcami, to teraz nie dałoby się usprawiedliwić milczenia¹⁰. Depeszę podpisali ostatecznie: Edward Gierek, Henryk Jabłoński¹¹ jako przewodniczący Rady Państwa, Piotr Jaroszewicz – premier.

Opinie o uroczystości inauguracji pontyfikatu

Ale i tak zbliżał się kolejny trudny dzień – rzymska inauguracja pontyfikatu w niedzielę 22 października. Władze zdobyły się na nadzwyczajny – jak na tamte czasy – krok: transmisję z tej uroczystości w telewizji państwowej. Zgodzono się też na wyjazd na uroczystość grup diecezjalnych. W sobotę w południe rozesłano do komitetów wojewódzkich telexy: „Prosimy o przekazanie w dniu 23 bm. /poniedziałek/ do godz. 10 zwięzłej informacji na temat społecznego odbioru transmisji z inauguracji pontyfikatu Jana Pawła II /opinie, komentarze w różnych środowiskach/”¹².

⁹ Por. tamże, s. 28.

¹⁰ Por. tamże, s. 29.

¹¹ Mówiło się, że to właśnie H. Jabłoński jako minister oświaty i szkolnictwa wyższego firmował odmowę nadania ks. docentowi Wojtyśle tytułu profesora.

¹² ArPTOWI, KW PZPR we Włocławku, Kancel. I Sekretarza. Dalekopisy z KC 1978, sygn. 1085, telex nr 263.

To był niezwykle dzień. W godzinach transmisji zmarło w Polsce życie. Puste drogi, ulice i... kościoły. Chyba nie było domu, w którym nie oglądano by tej uroczystości – także w domach członków partii. Pośrednio świadczy o tym poniedziałkowa odpowiedź wrocławskiego komitetu:

„Z informacji przekazanych przez tow. I sekretarzy KM, KMG, KG i aktyw partyjny województwa wynika, że większość społeczeństwa województwa wrocławskiego wysłuchała transmisji z uroczystej inauguracji pontyfikatu Jana Pawła 2. Pośrednim dowodem na to jest fakt zmniejszonego ruchu na ulicach miast w godzinach nadawania transmisji. Wiele osób traktowało tę uroczystość jako widowisko teatralne, padały stwierdzenia: wreszcie widziałem jak się to odbywa.

W nawiązaniu do przemówienia papieża wyrażane jest zadowolenie, że głowa kościoła opowiedziała się za wysiłkami na rzecz rozbrojenia i utrwalenia pokoju w świecie. Z satysfakcją przyjęto życzenia dla narodu polskiego. Padają stwierdzenia, że miłym akcentem było wtrącanie podczas ceremonii zdań w języku polskim.

Główny ciężar komentarzy dotyczył ceremonii przysięgi kardynałów akcentuje się szczególnie fakt, iż przysięgę Polakowi składać musieli również kardynałowie niemieccy.

Wiele mówi się o pobycie polskiej delegacji rządowej na czele z przewodniczącym Rady Państwa Henrykiem Jabłońskim, która w opinii wypowiadających się jest świadectwem, że rząd Polski przywiązuje wielką wagę do dalszej normalizacji stosunków między państwem a kościołem. Wyrażana jest dumą i zadowoleniem, iż Polak jest głową kościoła rzymsko-katolickiego¹³.

Można odnieść wrażenie, że autorów depešy przerosła konieczność ujęcia w słowach wydarzenia religijnego. Stąd zrównanie jej z „widowiskiem teatralnym”, aprobata dla użycia języka polskiego przecież nie w ceremoniach liturgicznych, ale w części przemówienia skierowanego wprost do Polaków, impresje świadczące o zupełnym niezrozumieniu gestu homagium kardynałów wobec papieża wyrażone w kategoriach wrogości narodowej. Chyba nie zdawali sobie sprawy, że wśród kardynałów niemieckich był także biskup Berlina, którego – przynajmniej część odgradzona murem berlińskim – należała do socjalistycznego NRD. Uderza udawanie, iż nie zauważono wymowy papieskiego wołania o otwarcie drzwi Chrystusowi,

¹³ ArPTOWI, KW PZPR we Wrocławku. Wyd. Polityczno-Organizacyjny. Teleksy wychodzące do KC PZPR 1978; sygn. 1298, teleks nr 312. Prawdopodobnie nastąpił tzw. czeski błąd i powinno być: nr 213.

które ogólnie – i zgodnie z intencją papieską – adresowane było do państw ideologicznie wrogich katolicyzmowi. Wypunktowano natomiast sprawę rozbrojenia i utrwalania pokoju, co w słowach brzmiało tak samo jak w nowomowie socjalistycznej, ale w ustach papieskich znaczyło coś innego.

Niezależnie od takich oficjalnych i ostrożnych opinii, samo wydarzenie chyba na tyle uświadomiło władzom partyjnym powagę sytuacji i konieczność opracowania nowych zasad relacji państwa z Kościołem, że następnego dnia po inauguracji pontyfikatu z Komitetu Centralnego rozesłano teleks wzywający wszystkich pierwszych sekretarzy wojewódzkich na spotkanie poświęcone aktualnej polityce wyznaniowej.

„Informuję, że w dniu 26 października br. /czwartek/ o godz. 12 podczas przerwy w obradach Sejmu PRL odbędzie się na terenie gmachu Sejmu, w sali 118 narada I-szych sekretarzy KW i Kierowników Wydziałów KC, na której członek Biura Politycznego sekretarz KC omówi aktualne problemy polityki wyznaniowej. W związku z tym niezbędny jest przyjazd do Warszawy w tym dniu również tych towarzyszy I-szych sekretarzy KW, którzy nie są pośłami”¹⁴.

Niestety, nie wiadomo, o czym tam mówiono. Można domyślać się, że nawoływano do czujności i wychwytywania zjawisk, wystąpień, kazań wrogich wobec ideologii państwowej, skoro przed uroczystością Wszystkich Świętych i Dniem Zadusznym – w języku partyjnym nazywanymi łącznie Świętem Zmarłych – teleksy z KC przypominały o potrzebie natychmiastowego informowania o wydarzeniach „incydentalnych”. Ale takich, także w dniach 11–12 listopada, wrocławski komitet na swym terenie nie odnotował. Natomiast w dniu 16 listopada Komitet Wojewódzki powiadomił swoją centralę, jakie pytania artykułują wrocławscy członkowie partii. Jednym z nich było: „Jaki charakter będzie miała polityka Polski wobec Watykanu po wyborze Polaka papieżem”¹⁵.

O zaproszeniu papieża do Polski

Kiedy w Warszawie łamano sobie głowę, jak rozwiązać problem przyjazdu papieża do Polski, który nawet przez najbardziej mu niechętnych działaczy partyjnych i rządowych był postrzegany jako coś, przed czym nie da się uciec, nie widziano potrzeby sięgania po radę do instancji

¹⁴ ArPTOWI, KW PZPR we Wrocławku, Kancel. I Sekretarza. Dalekopisy z KC 1978, sygn. 1085, teleks nr 265.

¹⁵ ArPTOWI, KW PZPR we Wrocławku, Wydz. Polityczno-Organizacyjny. Teleksy wychodzące do KC PZPR 1978, sygn. 1298, teleks nr 224.

wojewódzkich. Dopiero kiedy zapadła ostateczna decyzja o zgodzie na przyjazd papieża, znowu zainteresowano się, jak odbierają to doły partyjne. Z Włocławka odpowiedziano:

„Z informacji jakie posiadamy wynika, że społeczeństwo woj. włocławskiego zapowiedź wizyty papieża w Polsce przyjęło spokojnie, brak jest spontanicznej radości, można jedynie mówić o aprobacie. Jednocześnie stwierdza się, że przyjazd ten będzie wydarzeniem historycznym. Wyrażany jest pogląd, że wizyta ta stanowi kolejny krok w normalizacji stosunków pomiędzy państwem a kościołem, którego rzecznikiem jest tow. Edward Gierk. Niektórzy dyskutanci zastanawiają się czy dojdzie do spotkania tow. Gierka z papieżem.

Wielu członków partii przewiduje umocnienie pozycji kościoła w Polsce i stąd wzrost problemów, które przyjdzie rozwiązywać. Już obecnie, w niektórych środowiskach, dyskutuje się nad możliwością osobistego dotarcia do miejsc, gdzie będą celebrowane uroczystości. Wśród hierarchii kościelnej wiadomość o terminie wizyty nie wywołała entuzjazmu. Mówi się, iż lepiej byłoby gdyby w tym przypadku papież do Polski w ogóle nie przyjeżdżał. Natomiast wśród duchowieństwa niższego szczebla informacja o przyjeździe wzbudziła wielkie zainteresowanie. Jest to związane jak sądzi wielu – z możliwością zobaczenia papieża. Wyrażane jest równocześnie zdumienie i zaskoczenie, że władze «Zdobyły się na to», iż wyraziły zgodę na wizytę.

Niektórzy duchowni z dezaprobatą twierdzą, że przyjazd papieża do Polski będzie niezłym «cyrkiem» – «hierarchia będzie prześcigała się w czołobitności i strojach»¹⁶.

Trzeba przyznać, że włocławska instancja partyjna nie ustawała w formułowaniu ocen odległych o lata świetlne od rzeczywistości. Powyższy teleks w swojej absurdalności tylko niewiele ustępuje wcześniejszemu odkryciu, że to Edward Gierk uutorował drogę kard. Wojtyły do tronu papieskiego. Pomijając brak dbałości o logikę opisu – kiedy to zapowiedź wizyty papieskiej podobno wywołuje reakcję co najwyżej aprobaty, a w następnym zdaniu pisze się, iż to oceniane jest jednocześnie jako wydarzenie historyczne i już ludzie zastanawiają się, jak dotrzeć na uroczystości – wolno wnioskować, że autorzy tych raportów zupełnie nie zastanawiali się, jak naprawdę wyglądają odczucia społeczne. A już rzekome niechętnie reakcje na przyjazd ze strony hierarchii kościelnej – a temu kryterium odpowiadało trzech biskupów z diecezji włocławskiej, którzy ani o ocenę

¹⁶ Tamże, Teleksy wychodzące do KC PZPR 1979 r., sygn. 1301, teleks nr 56 z 5.03.1979 r.

przyjazdu papieża nie byli pytani przez nikogo z ramienia PZPR, ani na takie pytania tak by nie odpowiedzieli – to już kompletny absurd¹⁷. I to, i sprowadzenie reakcji niższego duchowieństwa do niemal prymitywnych i wykluczających się ocen – możliwości zobaczenia papieża, a jednocześnie oglądania „cyrku” strojów biskupich – było klasyczną ilustracją opowiadania ślepych o kolorach. A jeśli chodzi o czołobitność, to raczej takie hołdy jak z telexu, „że wizyta ta stanowi kolejny krok w normalizacji stosunków pomiędzy państwem a kościołem, którego rzecznikiem jest tow. Edward Gierek” były jej dowodem, a nie to, co sobie wyobrażano, jak wyglądają oznaki szacunku biskupów wobec papieża.

Telex z następnego dnia tylko potwierdza, że był pisany pod oczekiwania centralnej władzy partyjnej. Zresztą nikomu z członków PZPR „nie wypadałoby” przyznawać się do radości z przyjazdu papieża. Ale pożyczki przez niego poręczonej PZPR nie brzydziłaby się.

„Społeczeństwo województwa wrocławskiego – po ożywieniu jakie wywołała informacja o wizycie – przeszło już do porządku dziennego nad wiadomością o przyjeździe papieża do Polski. Młodzież w ogóle przyjęła tę informację dość obojętnie. Jedynie w kręgach ludzi starszych trwają jeszcze dyskusje nad przyczyną zmiany terminu wizyty (mówi się dość powszechnie, że papież miał przybyć do Polski w miesiącu maju). Zastanawiają się oni również nad możliwością dotarcia do miejsc gdzie będzie przebywał papież w tym w formie pielgrzymki. W związku z wizytą snuje się przypuszczenia, czy państwo nie zaciągnie kolejnej pożyczki zagranicznej, której poręczycielem (?) byłby papież. Wśród kleru ubolewa się z powodu przesunięcia terminu wizyty. Mówi się również, że majowa impreza 800-lecia śmierci biskupa Stanisława ze Szczepanowa powinna ulec przesunięciu na czas wizyty papieża.

W dyskusjach podkreśla się fakt, że władze państwowe wyrażając zgodę na przyjazd papieża do Polski zdobyły sobie zaufanie całej społeczności katolickiej w kraju.

Wśród świeckiego aktywu katolickiego krąży opinia, że papież rozumiejąc trudną sytuację rządu polskiego uznał jego racje, wyrażając zgodę na przesunięcie terminu swojej wizyty¹⁸.

¹⁷ Jak pokazują zachowane w IPN dokumenty, dla instancji PZPR źródłem informacji kościelnych była Służba Bezpieczeństwa, dla której tworzenie fałszywych czy dezinformujących wiadomości było chlebem powszednim.

¹⁸ ArPTOWI, KW PZPR we Wrocławku. Wyd. Polityczno-Organizacyjny. Telexy wychodzące do KC PZPR 1979, sygn. 1301, telex nr 58 z 6.03.1979 r.

To i podobne pisma krążące wówczas między „Białym Domem”¹⁹ a instancjami wojewódzkimi, ze względu na swą zakłamaną treść, nie zasługują na poważne traktowanie. Ale o tyle mają wartość historyczną dla badaczy, że unaocniają partyjny schemat postrzegania religijności społeczeństwa. Nie tylko w tym dokumencie wrocławskim opisującym wydarzenia religijne wyrażenie powtarzano „partyjny dogmat”, że sprawami religijnymi jeszcze interesują się ludzie starsi, natomiast dla młodzieży są to sprawy obojętne. Ale chyba sami w to do końca nie wierzyli, skoro tak bardzo starali się nie dopuścić do zweryfikowania swoich „dogmatów” przy okazji wizyty papieża. I słusznie tego się obawiali, co pokazały za trzy miesiące rzesze młodzieży na spotkaniach z papieżem przed kościołem św. Anny w Warszawie, w Gnieźnie czy na krakowskiej Skałce... Ale jest też w tym teleksie zaskakująco ziarno prawdy. Trudno dzisiaj stuprocentowo twierdzić, czy tylko to miał autor wrocławskiego teleksu na myśli pisząc „o trudnej sytuacji rządu polskiego”, ale znajomość realiów politycznych z tamtych lat zdaje się wskazywać, że nawet członkowie PZPR mieli świadomość ciężaru politycznego buta Moskwy. Co prawda, diagnozę tę przypisano w teleksie papieżowi i świeckiemu aktywowi katolickiemu, ale powtórzenie jej w teleksie do centralnych władz partyjnych świadczyło, że i papież, i katolicy, i oni wiedzieli, że polskie władze są zależne od Kremla.

O przygotowaniach do wizyty papieża

Wrocławek nie leżał na trasie pierwszej wizyty papieskiej do Polski. Ale i wrocławskie instancje partyjne zostały postawione pod koniec maja w stan najwyższej czujności. Zapowiadano, że od godziny ósmej 1 czerwca do północy 11 czerwca – czyli na dzień przed i po wizycie papieża – we wszystkich komitetach wojewódzkich zostały wstrzymane – poza wypadkami losowymi – urlopy i zwolnienia z pracy i wprowadzone będą całodobowe dyżury telefoniczne przy aparatach tzw. we-cze, czyli wysokiej częstotliwości, korzystających z odrębnego niż zwyczajna telekomunikacja sposobu łączenia. W każdym Komitecie do sprawy wizyty papieskiej zarezerwowane były dwa takie aparaty – pierwszego sekretarza i sekretarza organizacyjnego. Do dyżurów zostali wyznaczeni sekretarze i kierownicy wydziałów komitetu. Na okres od 1 do 10 czerwca, codziennie, do godz. 22, dyżurni z Wrocławka zobowiązani byli przysyłać do dyżurujących całą dobę pracowników Komitetu Centralnego jednostronicową informację

¹⁹ Tak popularnie nazywano siedzibę KC PZPR, obecnie siedzibę Giełdy Warszawskiej.

o sytuacji w województwie, ze szczególnym uwzględnieniem elementów związanych z pobytom papieża.

Zadania aparatu partyjnego, mimo zaleceń, aby nie stwarzać na zewnątrz wrażenia nadzwyczajnej mobilizacji i przygotowań, swoją skalą przypominały zachowania wobec zagrożenia klęskami żywiołowymi. Sięgały komitetów miejskich (całodobowe dyżury dla utrzymywania stałej łączności z komitetem wojewódzkim) i komitetów gminnych, od których wymagano całodobowej łączności z gminą. Wszystkie instancje partyjne miały w tym czasie dbać o dyscyplinę i front pracy w zakładach produkcyjnych (żeby ludzie nie mieli czasu na rozmowy o papieżu?), informować o wszystkich wydarzeniach o charakterze incydentalnym, zabezpieczyć przed kradzieżami i pożarami mienie społeczne i budynki partyjne (czyżby uczestnicy uroczystości papieskich mieli szczególnie pociąg do takich przestępstw?). Ale miały też pilnować, aby szkoły i uczelnie funkcjonowały zgodnie z programem (czyli w praktyce nie dopuszczać do udziału w uroczystościach papieskich dzieci i młodzieży w dniach i godzinach nauki), a wszystkie zaplanowane przedsięwzięcia partyjne – plena, narady, zebrania – w okresie obecności papieża, „muszą odbywać się normalnie”²⁰. Ostatni punkt tego teleksu, dla pamiętających warszawskie wydarzenia marcowe 1968 roku, nasycony był znajomymi zwrotami: „Instancje – zwłaszcza w miastach – w zależności od warunków i potrzeb powinny mieć możliwość szybkiego zwołania odpowiednio licznej grupy aktywu partyjnego, który w razie konieczności byłby skierowany do pracy politycznej i organizatorskiej. W związku z tym opracować należy listę aktywu oraz system szybkiej łączności oraz możliwości zgromadzenia go i włączenia do działań”²¹.

Pierwszy odnaleziony meldunek z komitetu wrocławskiego „Informacja w sprawie wizyty papieża w Polsce”, dotyczący bezpośrednich przygotowań do przyjazdu papieża, nosi datę 24 maja²².

²⁰ ArPTOWI, KW PZPR we Wrocławku. Kancel. I Sekretarza. Dalekopisy z KC PZPR 1979; sygn. 1087, teleks nr 185 z 28.05.1979 r. („W sprawie organizacji pracy aparatu partyjnego w okresie od 1 do czerwca br.”).

²¹ Oczywiście nikt z postronnych, a nawet pewnie nie wszyscy członkowie partii wiedzieli o takiej instrukcji. Ale kto pamięta, jak w 1968 roku właśnie aktywu partyjny uzbrojony w pałki rozpędzał i bił młodzież demonstrującą na Krakowskim Przedmieściu w Warszawie, to nie uwierzy, iż w czerwcu 1979 roku aktywu partyjny mógłby być użyty tylko do słownych dyskusji z entuzjastami papieskiego nauczania.

²² Została zachowana pisownia oryginalna, dlatego trzeba czytać bardzo uważnie, aby nie pogubić się w zawiłościach gramatycznych, składniowych i ortograficznych tekstu.

„Społeczeństwo województwa wrocławskiego nie jest nadmiernie zainteresowane wizytą papieża w Polsce. Nie obserwuje się przypadków ekscytacji tą wizytą. Kler jak dotąd zajmuje umiarkowane stanowisko w sprawie masowości wyjazdu do miejsca pobytu papieża z naszego województwa. Nie spodziewamy się zatem masowych wyjazdów społeczeństwa do miejsca uroczystości. Tym nie mniej oceniamy za niezależne od limitu 15 autokarów z naszego województwa wyjazdów poza autokarowych do Gniezna będzie około 10–15 tys. osób. Wynika to z informacji posiadanych przez Komitet Wojewódzki uzyskanych w wyniku rozmów z poszczególnymi proboszczami parafii których w ostatnim czasie przeprowadzono 24. W rozmowach tych proboszcze parafii podzielali pogląd o konieczności utrzymania ładu i porządku w miejscach uroczystości papieskich a niektórzy z nich nawet odradzali nawet parafianom udziału na własną rękę. /Parafia Fabianki/”²³.

Nie znający czy już nie pamiętający ówczesnych realiów zechcą zwrócić uwagę na nieskrępowane stwierdzenie instancji partyjnej, która w normalnych warunkach nie powinna mieć nic do ustalania limitów wynajmowanych przez kogokolwiek autokarów. Ale to była ówczesna specyfika – rząd rządzi, a partia kieruje (wszystkim). Dla społeczności województwa liczącego około 400 tysięcy mieszkańców, Komitet łaskawie wyznaczył 15 autokarów, mogących w sumie zabrać maksimum... 750 osób. Mimo iż mieli świadomość, że wybiera się przynajmniej kilkanaście tysięcy²⁴.

Nieprawdziwa była informacja o rozmowach prowadzonych przez komitety partyjne z księżmi. Takich rozmów działacze partyjni z księżmi nie prowadzili. Takich rozmów – z zaskoczenia, bezprawnie i wykorzystując kłamliwe preteksty – próbowała Służba Bezpieczeństwa. Na szczelu

²³ ArPTOWł, KW PZPR we Wrocławku, Kancel. I Sekretarza. Dalekopisy do KC PZPR 1979, sygn. 1109, teleks nr 106. *Nota bene* – nie ma parafii Fabianki. Część tej miejscowości należy do parafii Chełmica Duża, a część do parafii Szpetal Górny.

²⁴ Uzupełnieniem tej informacji jest osobiste doświadczenie. Zostałem upoważniony przez biskupa wrocławskiego Jana Zarębę do rozmowy z dyrekcją wrocławskiego oddziału Państwowej Komunikacji Samochodowej o zamówieniu liczby autokarów odpowiedniej do liczby zgłoszeń z poszczególnych parafii. Rozmówca oświadczył, że nie mogą dać oczekiwanej liczby, gdyż każdy z autokarów, który w tę niedzielę – 3 czerwca – będzie wioził pasażerów, musi mieć w odwodzie pozostający w bazie PKS-u – na wypadek awarii – autokar zastępczy. A takiego autokaru nie można nigdzie w teren wysłać. Na pytanie, czy w dni powszednie, kiedy kursuje o wiele więcej autokarów, również ta zasada – autokaru rezerwowego – jest zachowywana, unikał odpowiedzi, zastępując się wewnętrznymi przepisami. Podobnie unikał odpowiedzi na pytanie, czy przedsiębiorstwu nie zależy na możliwości zarobienia za użyczenie na tę niedzielę większej liczby autokarów.

wojewódzkim nieczęste rozmowy, z inicjatywy jednej lub drugiej strony, prowadzili wojewoda z biskupem lub z jego delegatem, pracownikiem kurii diecezjalnej. Natomiast szeregowych księży wzywano lub – w okresach odwilży – zapraszano urzędowo na rozmowy do Wydziału do spraw Wyznań albo do naczelników gmin czy prezydentów miast, ale nie do komitetów partyjnych. Zresztą i na takie rozmowy księży albo nie szli, albo udawali się – za zgodą biskupa – z dużymi oporami. Częściowe potwierdzenie tych prawidłowości można odnaleźć w kolejnym teleksie z wrocławskiego Komitetu Wojewódzkiego do Komitetu Centralnego²⁵.

„1. Do 25 maja przeprowadzono łącznie 100 rozmów z proboszczami w tym 24 w urzędach miast i gmin pod przewodnictwem przewodniczących Rad Narodowych. Tematyka rozmów obejmowała:

- kształtowanie postaw i opinii z okazji osiągnięć 35 lecia PRL;
- udział duchowieństwa w zakresie społecznie pozytywnych działań na rzecz środowiska;
- wymiana poglądów z okazji wizyty papieża w Polsce w tym ewentualna frekwencja.

Rozmówcy z uznaniem odnosili się do osiągnięć PRL w okresie 35-lecia. Podnosili jednak problemy wymagające ich zdaniem uregulowania jak alkoholizm, brak gospodarności mieniem społecznym, brak dostatecznego świadczenia usług społecznych. W związku z planowaną wizytą papieża w Polsce księży wyrażali uznanie, że władza państwowa włączyła się do technicznej organizacji i przebiegu wizyty, byli zainteresowani jej programem, uważali, że państwo powinno szeroko udostępnić oglądanie wizyty w telewizji i radio. Postulowali (większość księży) podane [raczej – podanie] do publicznej wiadomości terminy i godziny audycji co wpływa na powstrzymanie się od wyjazdów do miejsc wizyt. Odmiennego zdania był dziekan ks. Kaźmierski w Lipnie który stoi na stanowisku osobistego udziału w miejscach pobytu papieża. Z tej okazji wydał komunikat do wiernych zachęcający do wyjazdów. Tego samego zdania są księży z Wrocławka oraz dziekanatu Nieszawa i Piotrków Kujawski.

²⁵ Trzeba czytać ten tekst z uwzględnieniem wcześniejszych uwag, ale i z dużą dozą krytycyzmu, zwłaszcza gdy chodzi o sam fakt rozmów jak i przedstawianie poglądów księży. Co to bowiem znaczy, na przykład, że przeprowadzono łącznie 100 rozmów, skoro rozmówców – o czym raportował poprzedni teleks – było raptem 24. Trudno też uwierzyć, żeby księży, na co dzień dotąd traktowani jako wrogowie ustroju, doświadczani represjami w dziedzinie wyznaniowej, ale i obywatelskiej (do końca PRL-u byli wyłączeni z możliwości ubezpieczenia się, nie mieli prawa do korzystania z bezpłatnej opieki zdrowotnej itp.), szykanowani, nagle stali się pievcami dorobku PRL i współpracownikami jej władz.

Księża z diecezji płockiej²⁶ podkreślali, że papież przyjeżdża do Polski w charakterze pielgrzyma z okazji 900 lecia śmierci bp. Stanisława Szczepanowskiego powiększając tym samym znaczenie papieża jako głowy państwa watykańskiego²⁷. Kanclerz kurii wrocławskiej²⁸ prosił o dotrzymanie ustaleń przydziału 15 autokarów dla 750 osób wyjeżdżających do Gniezna.

2. Z polecenia biskupa Zarenby²⁹ niektórzy dziekani wydali komunikaty w których zachęcają do udziału w imprezie³⁰ w Gnieźnie. Do najaktywniejszych ośrodków należą Włocławek, Ciechocinek, Nieszawa, Lipno, Lubraniec, Radziejów, Piotrków Kujawski³¹. W dniu 27.05.79 odczytano w kościołach komunikat omawiający sprawy dojazdu do Gniezna oraz w końcowej części zachęcający do wyjazdu. Nie stwierdzono bezpośredniego organizowania masowych grup wyjazdowych przez księży (poza limitem). Spodziewamy się, że z terenu województwa wrocławskiego głównie do Gniezna wyjedzie 10 tysięcy ludzi.

3. Rozmowy z biskupem Zarembą nie odbyto, mimo inicjatywy wojewody w tej sprawie. Biskup Zaremba prosił o przesunięcie rozmowy z uwagi na brak obecnie czasu³².

Raz tylko w teleksach Komitetu Wojewódzkiego pojawiło się sformułowanie o rosnącym zainteresowaniu wizytą papieską „Nasila się powszechne zainteresowanie przebiegiem wizyty”³³. Ale nie tylko dlatego ten teleks jest charakterystyczny dla odtworzenia prawdziwych postaw i zachowań PZPR wobec papieża i jego pielgrzymki. Ukazywanie transmisji medialnych jako alternatywy dla osobistej obecności na uroczystościach papieskich, w świetle znanych dzisiaj przesłanek władz było działaniem

²⁶ Parafie z okolic Lipna, Rypina wchodzące w skład ówczesnego województwa wrocławskiego należały i należą do diecezji płockiej.

²⁷ Nie wiadomo, o co chodzi w tym zdaniu.

²⁸ Był nim ks. Bolesław Cieślak.

²⁹ Poprawnie: Jan Zareba.

³⁰ W języku partyjnym tak określano liturgię, czyli publiczną formę kultu religijnego, z udziałem papieża, podczas gdy *Słownik wyrazów obcych* imprezą nazywa: widowisko, koncert, zabawę, zawody sportowe itp., organizowane w celach rozrywkowych lub propagandowych czy dochodowych.

³¹ Czyli, prócz niewymienionego dekanatu czernikowskiego, w większości leżącego na terenie woj. toruńskiego, wszystkie dekanaty diecezji wrocławskiej z terenu województwa wrocławskiego.

³² ArPTOWł, KW PZPR we Włocławku, Kancel. I Sekretarza. Dalekopisy do KC PZPR 1979; sygn. 1109, teleks nr 109 z 28.05.1979 r.

³³ Tamże, teleks nr 110 z 29.05.1979 r.

obliczonym na zniechęcanie do wyjazdów³⁴, a jednocześnie serwowaniem społeczeństwu takiego obrazu obecności papieża, jaki dawała możliwość manipulowania obrazem telewizyjnym czy słowem w radio. Potwierdziło się to podczas pielgrzymki papieskiej, kiedy to sposób pokazywania uczestników uroczystości był tak jednostronny, że oglądający transmisję telewizyjną odnosił wrażenie, iż na spotkanie z papieżem przyszły tylko osoby starsze, zakonnice i duchowieństwo³⁵. I jeszcze ten kolejny wtręt (przymiotnik – bezczelny jest tu chyba najłagodniejszym), że papież nie tylko mógłby poręczyć kredyty zagraniczne, ale jeszcze samemu dać pieniądze, a potem – ile Polska zarobi na wizycie papieża.

„Ostatni komunikat telewizyjny w dniu 28.05. informujący o terminach audycji w telewizji został przyjęty w zakładach pracy (Zakłady Celulozowo-Papiernicze, Włocławskie Zakłady Ceramiki Stołowej) jako alternatywa wyjazdu na miejsce pobytu papieża. W okresie 1–10 czerwca nie przewiduje się wyjazdów zbiorowych na wycieczki, wyjątek stanowi wycieczka z Zakładów Celulozowo Papierniczych w dniach 1–3 czerwca nad morze (trasa ta nie koliduje z trasą do Gniezna). W niektórych środowiskach załóg (Zakłady Celulozowo Papiernicze i Zakłady Azotowe) spodziewane są pewne korzyści ekonomiczne dla kraju związane z przyjazdem papieża, mówi się, że papież złoży dar na Centrum Zdrowia Dziecka”³⁶.

Następnego dnia „skorygowano” sformułowanie o nasilaniu się zainteresowania przyjazdem papieża. Wszystko wskazuje na to, że „dane” do depeesz powstawały wyłącznie z połączenia wyobraźni ich autora i partyjnych zasad przedstawiania rzeczywistości tak, aby nie naruszała spokoju Komitetu Centralnego:

„Zainteresowanie wizytą na terenie województwa umiarkowane, natomiast stosunkowo większe w samym Włocławku. W przedsiębiorstwach zadawane jest pytanie: ile Polska zarobi na wizycie papieża. W niektórych kręgach społeczeństwa uważa się, że wizyta papieża przyczyni się

³⁴ Władze zgodziły się na transmisję w programie ogólnopolskim uroczystości w Warszawie i Oświęcimiu; w programach lokalnych uroczystości w Gnieźnie, Częstochowie i Krakowie, a pobytu w Wadowicach, Kalwarii Zebrzydowskiej i Nowym Targu w formie relacji w dziennikach radiowych i telewizyjnych. – Por. K. Kąkol, *Wizyta Jana Pawła II w Polsce*, s. 90–97; cyt. za P. Raina, *Wizyty apostolskie Jana Pawła II w Polsce. Rozmowy przygotowawcze Watykan – PRL – Episkopat*, Warszawa 1997, s. 61, 65.

³⁵ Por. Ł. Kamiński, *PZPR wobec pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny w 1979 roku*, „Biuletyn IPN”, 2002, nr 7, s. 41.

³⁶ ArPTOWI, KW PZPR we Włocławku, Kancel. I Sekretarza. Dalekopisy do KC PZPR 1979; sygn. 1109, telex nr 110 z 29.05.1979 r.

do dalszego wzrostu pozycji naszego kraju, a zainteresowanie tą wizytą na świecie pozwoli na lepszą popularyzację dorobku Polski Ludowej, w której urodził się papież.

Stosunek księży do wyjazdów do miejsc pobytu papieża jest zróżnicowany. Np. w Tłuchowie (kuria płocka) ks. dziekan namawia do wyjazdu ludzi młodych, natomiast starszych zniechęca. W gminie Lipno, Brzuze, Brześć Kujawski nie organizuje się wycieczek grupowych. W Radziejowie ksiądz zakonu franciszkanów zachęca do wyjazdu do Trzemeszna pkssem, skąd zostanie zorganizowany dowóz do Gniezna samochodem «Nysa», będąca własnością ww. klasztoru. Jak dotąd nie obserwuje się oprawy propagandowej kościołów z wyjątkiem M. Radziejowa gdzie udekorowano kościół flagami żółtymi i biało-czerwonymi³⁷.

Partyjne kłopoty z papieską pielgrzymką do Polski

Z treści włocławskich teleksów dałoby się ułożyć całkiem pokazną antologię absurdów. Do wcześniejszych – o sprawczej roli Edwarda Gierka w wyborze papieża – należałoby dołączyć „odkrycie”, że Karol Wojtyła – rocznik 1920 – urodził się w... Polsce Ludowej, no i nadzieje partyjnych marzycieli na zarobienie na wizycie papieskiej. Ciągłe też teleksy były na bakier ze zwykłą logiką, skoro w tej samej depeszy pisano o umiarkowanym zainteresowaniu wizytą wśród Polaków, a zainteresowaniu nią reszty świata. Taka partyjna logika...

Zwrot „umiarkowane zainteresowanie wizytą papieża” przyjęto jako stały wykładnik stanu świadomości mieszkańców województwa włocławskiego. Teleks z ostatniego dnia maja informował: „W dalszym ciągu zainteresowanie wizytą papieża w Polsce na terenie województwa włocławskiego – umiarkowane”³⁸. W przeddzień przyjazdu: „Zainteresowanie wizytą papieża w Polsce – na terenie województwa umiarkowane”³⁹. W dniu przyjazdu: „Zainteresowanie wizytą papieża w Polsce, na terenie województwa włocławskiego w dalszym ciągu umiarkowane”. Jako dowód spostrzeżenie, że „ruch na dworcach PKP i PKS mniejszy niż w normalny dzień wolny od pracy. Przykładem jest pociąg ekspresowy Kujawiak relacji Bydgoszcz – Warszawa, który odjechał z Włocławka o godz. 7,04 z niewykorzystanymi miejscami. Społeczeństwo nastawione na

³⁷ Tamże, teleks nr 111 z 30.05.1979 r.

³⁸ Tamże, teleks nr 113 z 31.05.1979 r.

³⁹ Tamże, teleks nr 115 z 1.06.1979 r.

odbiór transmisji telewizyjnych”⁴⁰. Ale niezależnie od intencji władz, nawet okrojone liczbowo i jakościowo transmisje dawały możliwość przeżywania uroczystości pielgrzymkowych większej liczbie ludzi, aniżeli będących na miejscu pobytu papieża. Przecież telewizor – wtedy jeszcze nie w każdym – ale był już w większości domów, a radio wszędzie. Dawało to również możliwość przeżycia wojskowym, członkom partii, których pouczano, że nie powinni pojawiać się na uroczystościach z udziałem papieża⁴¹. Przecież to „zainteresowanie” liczone w milionach osób, a nie kilkuset w wypełnionym do ostatniego miejsca pociągu czy setki tysięcy wypełniających miejsca spotkań z papieżem. No i jeszcze ten „mniejszy ruch aniżeli w normalny dzień wolny od pracy” (2 czerwca była sobota). Kto wtedy żył, pamięta jak pusto zrobiło się w miastach, na ulicach, gdy samolot papieski lądował, odbywało się powitanie na lotnisku – pierwsza taka ceremonia w telewizji polskiej.

Tendencja do serwowania Komitetowi Centralnemu „pocieszających” wieści o niedużym zainteresowaniu społeczeństwa województwa wrocławskiego wizytą papieską dwukrotnie została zawieszona. W teleksie z 3 czerwca, oceniającym dzień poprzedni, napisano, iż „w związku z bogatym serwisem informacji telewizyjnych i radiowych zmalało zainteresowanie wyjazdami do miejsc pobytu papieża”⁴². A w depeszy z 8 czerwca, choć powrócono do formuły „zainteresowanie wizytą papieża w Polsce – umiarkowane”, to napisano też: „W dniu 7.06.79 zaobserwowano wzrost zainteresowania transmisją telewizyjną z przebiegu wizyty – pielgrzymki papieża na terenie byłego obozu śmierci w Oświęcimiu”⁴³. Po raz pierwszy użyto w teleksie partyjnym zwrotu „pielgrzymka”. Dlaczego obecność i modlitwa papieża w Oświęcimiu była pielgrzymką, a reszta – wizytą i pobytem – trudno dociec.

Już od 3 czerwca, czyli drugiego dnia obecności papieża w Polsce, według oceny wrocławskich funkcjonariuszy partyjnych „zainteresowanie wizytą maleje”⁴⁴, w depeszy z następnego dnia „obserwuje się dalszy spadek zainteresowania pobytem papieża”⁴⁵, w kolejnej „obserwuje się dalszy i to znaczny spadek zainteresowania pobytem papieża w Polsce”⁴⁶, również

⁴⁰ Tamże, teleks nr 116 z 2.06.1979 r.

⁴¹ Zob. *Wizyta Jana Pawła II w Polsce 1979*, s. 212–213.

⁴² ArPTOWI, KW PZPR we Wrocławku, Kancel. I Sekretarza. Dalekopisy do KC PZPR 1979, sygn. 1109, teleks nr 117 z 3.06.1979 r.

⁴³ Tamże, teleks nr 123 z 8.06.1979 r.

⁴⁴ Tamże, teleks 118 z 4.06.1979 r.

⁴⁵ Tamże, teleks nr 119 z 5.06.1979 r.

⁴⁶ Tamże, teleks nr 120 z 6.06.1979 r.

w dniu następnym „nadal maleje”⁴⁷. Po jednodniowej zmianie w związku z pobytem papieża w Oświęcimiu, teraz już sumarycznie napisano, że „w ostatnich dniach zainteresowanie wyraźnie maleje, a nawet w pewnych kręgach społeczeństwa odczuwa się przesyt uroczystości związanych z pielgrzymką papieża”⁴⁸. W ostatnim dniu pobytu papieża napisano: „W miarę upływu wizyty papieża w Polsce zainteresowanie jej przebiegiem wśród społeczeństwa województwa wrocławskiego systematycznie maleje”⁴⁹.

A jaka była rzeczywistość? W dniu przylotu, na całej, kilkukilometrowej trasie przejazdu z Okęcia na Stare Miasto, środkiem jezdni ciągnęła się wstęga kwiatów. Badania rządowej instytucji CBOP (Centrum Badania Opinii Publicznej), wtedy nie ujawnione, zrobione w pierwsze dwa dni po wizycie papieża na próbie ogólnopolskiej, pokazały, że 87% badanych (powyżej 15 roku życia) przyznało się do bardzo dużego zainteresowania, a 9% do średniego. Pozostało 4%... Dla porównania – takie samo, bardzo duże zainteresowanie – przy bardzo wielkiej oficjalnej propagandzie towarzyszącej lotowi pierwszego polskiego kosmonauty, w tym samym 1978 roku, wykazało 48 procent społeczeństwa⁵⁰.

Lektura partyjnych teleksów sprawia wrażenie, że największą troską Komitetu Wojewódzkiego było to, ile osób z województwa będzie podczas bezpośrednich spotkań z papieżem. Autorom depesz najwięcej satysfakcji miała dawać jak najmniejsza ich liczba. Trzeba też mieć świadomość, że ich szacunki typu – więcej lub mniej interesuje się wizytą papieża, ogląda i słucha lub nie ogląda i nie słucha transmisji – były intuicyjno-życzeniowe lub oparte na zewnętrznej obserwacji środowiska samych raportujących. Wiele wskazuje na to, że na te właśnie kręgi, nazywane „niektórymi środowiskami”, powołują się autorzy cytowanych opinii. Ale, aby móc cokolwiek meldować, iluś tam funkcjonariuszy milicji, służb tajnych i ich agentów weszło za informacjami, czy jest gdzieś organizowany wyjazd, kto i czym się wybiera⁵¹. Tak jakby w tym było coś podejrzanego⁵².

⁴⁷ Tamże, teleks nr 122 z 7.06.1979 r.

⁴⁸ Tamże, teleks nr 125 z 9.06.1979 r.

⁴⁹ Tamże, teleks nr 126 z 10.06.1979 r.

⁵⁰ Por. Friszke, Zaremba, *Wstęp*, s. 69.

⁵¹ Fragment z teleksu nr 117 z 3.06.1979 r.: „Zarówno na dworcu kolejowym we Wrocławku, jak i na trasach wylotowych w kierunku Gniezna nie obserwuje się nasilenia ruchu samochodowego”.

⁵² Chociaż i tak nie wiedzieli wszystkiego. Informowano centralę, że „zachęty duchowieństwa do wyjazdów grupowych czy indywidualnych nie znajdują odzewu, że jedynie nieliczne grupy – od kilku do kilkunastu osób – planują wyjazdy, a najliczniejsza grupa – ok. 50 osób indywidualnych – z terenu Kowala udaje się prywatnymi środkami lokomocji”. – Teleks nr 115 z 1.06.1979 r.

Niemal we wszystkich teleksach, z uwagą zaskakującą w zestawieniu z wrażliwością partyjną, oceniano zewnętrzny wystrój kościołów i działania duszpasterskie księży w okresie pielgrzymki papieskiej. Dekoracje określano jako skromne⁵³, a w wielu depeszach pojawiły się spostrzeżenia, że w czasie pielgrzymki papieskiej księża nie organizowali „imprez dla świeckich na miejscu”⁵⁴.

Władze państwowe robiły wiele, aby przynajmniej nie ułatwiać społeczeństwu interesowania się papieską pielgrzymką, nawet w określonych przez siebie ramach. Tak na przykład w niektórych gazetach nie opublikowano programu telewizyjnego na okres pobytu papieża. Na śląskich uczelniach wyższych Służba Bezpieczeństwa wymogła na ich władzach, że sesja egzaminacyjna została wyznaczona właśnie na czas pielgrzymki papieskiej, a dla kadry naukowo-dydaktycznej wprowadzono wzmocnione dyżury. Na okres pielgrzymki wprowadzono rygorystyczne przepisy dotyczące odwiedzin w domach akademickich⁵⁵. Studenta krakowskiego Józefa Ruszara, odbywającego służbę wojskową, do której wcielono go w 1978 roku za działalność opozycyjną, „prewencyjnie” – na podstawie podejrzenia, że skoro znał kard. Wojtyłę – to będzie starał się, nawet nielegalnie, uczestniczyć w którejś z uroczystości papieskich, w dniu 2 czerwca, czyli w dniu przylotu papieża, zamknięto w areszcie na 8 dni, czyli do dnia zakończenia pielgrzymki⁵⁶. Bacznie obserwowano, czy członkowie partii,

Tymczasem mogę zaświadczyć, że na przykład, nie odnotowana przez władze, ok. 50-osobowa grupa młodzieży z Włocławka, pod wodzą księdza, udała się w nocy 2/3 czerwca do Gniezna, tam szła z dworca z ogromnym transparentem „Włocławek”, brała udział w popołudniowym spotkaniu papieża z młodymi i wróciła, aby w poniedziałek rano być w szkole. Paradoxem było to, że tym samym pociągiem, ale oddzielnie od nich, udając wzajemnie, że się nie znają, jechali w tym samym celu, dwaj nauczyciele z włocławskiego LZK. Takie to były czasy.

⁵³ W porównaniu z liczbą miejsc obwieszonych flagami, plakatami, planszami w takich dniach jak 1 maja, rocznica rewolucji październikowej czy 22 lipca, każda liczba elementów na budynkach kościelnych pozostawała skromna.

⁵⁴ Nie wiadomo, co kryło się pod hasłem „impreza dla świeckich”. Z całą pewnością wszystkie codzienne i okresowe celebracje liturgiczne w tym okresie odbywały się normalnie.

⁵⁵ Por. A. Namysło, T. Kurpierz, „*Jestem od pana Janka*”, „Biuletyn IPN”, 2002, nr 7, s. 45.

⁵⁶ Por. J.M. Ruszar, *Czerwone pająki. Dziennik żołnierza LWP*, Warszawa 2017, s. 201. Autor pisze: „Te głupie trepy miały pomysł, ale nie wzięły pod uwagę Boskiej opieki. [...] Po wyjściu Ładniaka [dowódcy kompanii] profos [podoficer zawiadujący aresztem wojskowym] otwiera celę i zaprasza do swojego biura. Ma telewizor. Profos jest prostym człowiekiem ze wsi i chociaż boi się podpaść „za religię”, to przecież ogląda wszystko, co pokazują z pielgrzymki. Mimo, że Jan Paweł II mówi jasno, profos nie rozumie wszystkiego, więc robię za egzegetę. [...] Od czasu pobytu u kamedułów nie byłem na tak intensywnych rekolekcjach”.

wojskowi uczestniczą w uroczystościach religijnych z udziałem papieża bądź dekoracją swoich domów poświadczają zainteresowanie nią⁵⁷.

Obsesyjnie traktowano zakładaną przez władze państwowe wizję towarzyszących pielgrzymce papieskiej rozruchów, manifestacji czy wykroczeń przeciwko porządkowi publicznemu czy wręcz prowokacji politycznych⁵⁸, skoro każdy prawie teleks oceniający dni wizyty papieskiej kończył się zwrotem „Na terenie województwa obserwuje się spokój, ład i porządek”.

Włocławskie teleksy zaczynały się od hołdu pod adresem władz centralnych – za skądinąd oczywiste – dokonania, takie jak zgoda na wizytę papieża, transmisje, organizacja, przemówienia władz i ich spotkania z papieżem⁵⁹. Drugi trzon depesz to twierdzenia, że rośnie światowe znaczenie PRL, poznawany jest dorobek państwa, wzrasta zaufanie społeczeństwa do władz. Papież i jego słowa stanowiły tylko pretekst do samochwalstwa i kadzenia władzom centralnym. Żadnego odniesienia do treści religijnych, moralnych – tak jakby tego w wystąpieniach papieża nie było. Z przemówień papieża podkreślano jedynie to, co w żargonie partyjnym nazywało się „utrwalaniem pokoju i przyjaźni między narodami”, wartość pracy, chociaż istotna treść tych słów u papieża była radykalnie odmienna.

„Na terenie województwa włocławskiego wypowiedzi i komentarze dotyczą uroczystości powitania papieża przez najwyższe władze państwowe PRL. Wyrażane są pozytywne opinie na temat organizacji tych uroczystości oraz udostępnienia ich w programie telewizyjnym i radiowym. Pozytywnie ocenia się wystąpienie papieża w Belwederze, w którym nawiązał między innymi do problemu utrwalania pokoju i przyjaźni między narodami”⁶⁰.

⁵⁷ Rodziny wojskowych nie mogą brać udziału w pielgrzymkach, udostępniać swoich mieszkań na kwatery dla uczestników uroczystości papieskich, a nawet zezwalać na korzystanie z balkonów. – Por. *Pielgrzymki Jana Pawła II do Polski w wojskowych materiałach archiwalnych*, Warszawa 2015, s. 58.

⁵⁸ Por. *Wizyta Jana Pawła II w Polsce 1979*, s. 192–214.

⁵⁹ Ale na przykład przemilczano bardzo wymowny passus, wprost skierowany do Edwarda Gierka i pozostałych przedstawicieli władz polskich: „Pragnę wyrazić na końcu raz jeszcze serdeczne podziękowanie dla Pana oraz szacunek dla wszystkich Jego starań mających na celu wspólne dobro Rodaków oraz właściwe znaczenie Polski w życiu międzynarodowym. Dołączam do tego również wyrazy szacunku dla wszystkich dostojnych Przedstawicieli władzy i zarazem dla każdego wedle sprawowanego urzędu, wedle piastowanej godności, **wedle tej doniosłej odpowiedzialności, która na każdym z was, Szanowni Panowie, ciąży wobec historii i własnego sumienia**” [podkr. aut. – A.P.]. – Jan Paweł II, *Misja Kościoła dla postępu ludów. 2 czerwca 1979, w Belwederze*, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, [t. 2], [cz.] 1, Poznań 1990, s. 597.

⁶⁰ Papież tak o tym mówił: „Pokój i zbliżenie między pomiędzy narodami może budować się tylko na zasadzie poszanowania obiektywnych praw narodu, takich jak prawo do istnienia, do wolności, do podmiotowości społeczno-politycznej, do tworzenia własnej kultury cywiliza-

Natomiast dużo miejsca zajmowała krytyka wypowiedzi papieża. „W środowiskach aktywu partyjnego krytycznie ocenione zostały fragmenty kazania podczas nabożeństwa na Placu Zwycięstwa nawiązujące do 900-nej rocznicy śmierci Stanisława Szczepanowskiego”⁶¹. Włocławski aktyw partyjny akurat to miał za złe papieżowi, chociaż były to cztery zdania nawiązujące do rocznicy śmierci, a nie podejmujące jej przyczyn. Natomiast aktyw centralny zaniepokoił się zupełnie innymi słowami. Jak wspominał jeden z ówczesnych działaczy partyjnych tego szczebla, Józef Tejchma, „Po spotkaniu z papieżem [w Belwederze] była euforia. «To jest wielki Polak» oświadczył nieoficjalnie Gierek. Po homilii na Pl. Zwycięstwa i późniejszych mowach nastąpiło zdenerwowanie, niepokój i strach”⁶². Sekretarz KC Stanisław Kania po słowach papieża na Placu Zwycięstwa wpadł w panikę i gotów był zarządzić natychmiastową cenzurę transmisji⁶³. Następnego dnia min. Kąkol spotkał się z abp. Franciszkiem Macharskim, aby wyrazić sprzeciw wobec niektórych sformułowań Jana Pawła II. Kierownictwu PZPR nie podobały się słowa papieża o tym, że dopełnia pragnienia przyjazdu do Polski papieża Pawła VI, który nie mógł tego spełnić na Milenium Chrztu Polski. Nie podobał się też zwrot o Warszawie, która w powstaniu w 1944 roku „zdecydowała się na nierówną walkę z najeźdźcą, na walkę, w której został opuszczona przez sprzymierzone potęgi”⁶⁴. Władze polskie dopatrzyły się w przemówieniu papieża nawet, o zgrozo, „próby rehabilitacji Piusa XII”⁶⁵, chociaż ani jedno słowo na ten temat nie padło.

Z treści włocławskich teleksów łatwo można odczytać, że piszący nie zadawali sobie trudu słuchania wszystkich przemówień papieskich, ograniczając się tylko do tych, które były dostępne w ogólnopolskich transmisjach telewizyjnych. Stąd w kolejnych depešach nie ma ocen tego, co papież mówił w poszczególnych miejscach pobytu, a w to miejsce wstawiano podobnie brzmiące oceny dotyczące pierwszego dnia pobytu. Raz przypisywane aktywowi partyjnemu, innym razem kręgom społeczeństwa

cji”. – Jan Paweł II, *Misja Kościoła dla postępu ludów*, s. 596. Każde z tych określeń było przeciwieństwem pojmowania ich przez władze polskie.

⁶¹ Teleks nr 117 z 3.06.1979 r.

⁶² J. Tejchma, *W kręgu nadziei i rozczarowań. Notatki dzienne z lat 1978–1982*, Warszawa 2002, s. 61–62.

⁶³ Por. Friszke, Zaremba, *Wstęp*, s. 62.

⁶⁴ Jan Paweł II, *Nie można usunąć Chrystusa z historii człowieka, 2 czerwca 1979. Homilia na Placu Zwycięstwa*, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, s. 600.

⁶⁵ *Wizyta Jana Pawła II w Polsce 1979*, s. 161.

wierzącego⁶⁶. Według jednych i drugich najważniejszy był sprawny przebieg wizyty. Przy takich założeniach faktycznie nieważne było, co i gdzie papież mówił. Tak na przykład następnego dnia po bardzo znaczącym wystąpieniu Jana Pawła II w Gnieźnie, kiedy zapewnił, że Kościół pamięta i upomina się o narody słowiańskie – co wywołało gniewne reakcje i w Warszawie, i w Moskwie – depesza z Włocławka wyglądała tak:

„Wypowiedzi dotyczą przebiegu pierwszego dnia pobytu w Warszawie. W niektórych kręgach społeczeństwa wierzącego podkreśla się sprawny przebieg wizyty oraz jej znaczenie dla pozycji PRL w świecie. Podkreśla się również uznanie dla państwa za udział w sprawnym zapewnieniu ładu i porządku. Kler usiłuje zaktywizować społeczeństwo. W kazaniach usiłuje się dyskutować wizytę papieża dla aktywizacji i skupienia społeczeństwa wokół kościoła. W dniu 3 czerwca (z terenu województwa włocławskiego do Gniezna) nie obserwowano wyjazdów grupowych poza limitem. Ocenia się, że łącznie z województwa wyjechało około 5 tys. osób. Można stwierdzić, że społeczeństwo naszego województwa wykazało dużą dojrzałość polityczną i rozagę w trakcie wizyty papieża”⁶⁷.

Teleks z następnego dnia wygląda podobnie: „Wyrażane opinie i komentarze dotyczą momentu powitania i pierwszego dnia wizyty. Podkreśla się w nich dobre zabezpieczenie porządku i ładu w miejscach pobytu papieża. Z uwagi na spadek zainteresowania wizytą niektórzy księża zachęcają do wyjazdu do miejsc pobytu papieża, oferując pomoc materialną. W niektórych parafiach wskutek skromnej dekoracji budynków mieszkalnych, księża wzywają do jej wzbogacenia. W parafii katedralnej we Włocławku, wikariusz ks. Szygenda namawiał wiernych do słuchania audycji radiostacji krajów zachodnich, uzasadniając to jego zdaniem, skromnym dopływem informacji ze wszystkich miejsc pobytu papieża (np. Gniezno). Nie obserwowano wyjazdów grupowych do Częstochowy”⁶⁸.

Czy była to cecha układających codzienne raporty z Włocławka, czy odgadywali bądź wypełniali oczekiwania centrali, wszystkie one zawierały

⁶⁶ Teleks nr 126 z 10.06.1979 r.

⁶⁷ Teleks nr 118 z 4.06.1979 r. Tu już bez osłonek pokazano prawdziwe oblicze PZPR. Mniejsza od zakładanej – przez nich samych – liczba uczestników uroczystości papieskiej to dowód „rozważi i dojrzałości politycznej”.

⁶⁸ Teleks nr 119 z 5.06.1979 r. Kolejne przykłady do księgi absurdów: księża płacący ludziom, aby tylko chcieli jechać na spotkanie z papieżem, i radiostacje krajów zachodnich. W grę wchodziło tylko „Radio Vaticana”, rozgłośnia papieska, która nadawała wszystkie spotkania papieskie.

jakiś akapit potwierdzający oczekiwania słowa od papieża na temat PRL. Z treści teleksu nie można dowiedzieć się, co i gdzie papież mówił o pracy, ale zakwalifikowano, że mówił tak, jakby tego rządcy kraju oczekiwali.

„W komentarzach związanych z wizytą przeważają wypowiedzi pełne uznania dla władz państwowych za wzorowe zorganizowanie przyjęcia papieża. Akcentuje się zadowolenie wynikające z tych wypowiedzi papieża, w których przypomina on dzieje ojczyzny i zdobycze powojennego okresu istnienia PRL. Z uznaniem komentuje się ostatnie wypowiedzi papieża o pracy jako o głównym decydującym o pomyślności kraju czynnikiem. Podkreśla się także to, iż papież odwiedza miejsca upamiętniające walkę narodu polskiego. [...] W miarę spadku zainteresowania wizytą papieża ludzie pracy coraz bardziej angażują się w realizację codziennych zadań”⁶⁹.

W jakich słowach papieża depeszujący odczytali przypomnienie „zdobyczy powojennego okresu istnienia PRL”, to pozostanie ich tajemnicą. On mówił o pracy jako spełnianiu zlecenia Stwórcy „Czyńcie sobie ziemię poddaną”, o tym, że ma znaczenie nie tylko techniczne, ale i etyczne, że praca ma pomagać człowiekowi stawać się lepszym, że łączy się z prawami rodziny, żeby była źródłem siły społecznej i żeby tak rozumianą pracą była silna cała Ojczyzna, że Śląsk jest przykładem, gdzie rozwój ludzkiej pracy, przemysłu szedł w parze z budową kościołów i umacnianiem wiary⁷⁰. A to jednak coś innego aniżeli partyjnie rozumiana pomyślność kraju.

W teleksie z dnia następnego, już bez osłonek, przedstawia się krytyczny stosunek do rzekomo nadmiernej życzliwości władz wobec papieża. Mimo swojej żenującej wymowy, pozostaje niezaprzeczalnym świadectwem poczucia wyższości członków PZPR wobec reszty społeczeństwa polskiego, zwłaszcza wierzących. Dla nich papież jest tylko głową państwa, a nie przywódcą religijnym, kimś ważnym dla ówczesnej drugiej kategorii obywateli polskich – katolików.

„W dniu 7.06.79 zaobserwowano wzrost zainteresowania transmisją telewizyjną z przebiegu wizyty – pielgrzymki papieża na terenie byłego obozu śmierci w Oświęcimiu. W komentarzach podkreśla się z uznaniem patriotyzm przebijający z wypowiedzi papieża. Pozytywnie ocenia się to, iż papież dużo uwagi poświęcał tym narodom, które poniosły największe ofiary w czasie ostatniej wojny. W niektórych kręgach społeczeństwa

⁶⁹ Teleks nr 122 z 7.06.1979 r.

⁷⁰ Por. Jan Paweł II, *Ziemia wielkiej pracy, ziemia wielkiej modlitwy. Przemówienie do pielgrzymów z Górnego Śląska i Zagłębia Dąbrowskiego, Częstochowa 6 czerwca 1979 r.*, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, s. 670–671.

stwierdza się z pewną dozą krytyki, że żadnej innej głowie państwa nie poświęcano tyle miejsca i czasu w.w. programach radiowych i telewizyjnych. Wśród części aktywu partyjnego panuje przekonanie, że partia czyni niepożądane ustępstwa ideologiczne⁷¹.

Następny teleks wygląda jak korekta poprzedniego, zwłaszcza cieplejszych aniżeli dotąd słów o papieżu, jego patriotyzmie i jego oświęcimskiej homilii.

„W pewnych kręgach społeczeństwa odczuwa się przesyt uroczystości związanych z pielgrzymką papieża. Komentarze na temat wizyty są zróżnicowane. Obok pozytywnych komentarzy duchowieństwa i części społeczeństwa, coraz częściej notuje się krytyczne wypowiedzi związane zwłaszcza z wystąpieniem papieża na terenie byłego obozu śmierci w Oświęcimiu. Podnosi się, że papież mówił ogólnikowo i nie zdecydował się na kategorię potępienie faszyzmu i hitleryzmu⁷².”

Skąd ta zmiana ocen? Prawdopodobnie uświadomiono sobie, jak oskarżycielską moc, dotyczącą także innych niż Oświęcim miejsc na świecie, także innych aniżeli hitleryzm ideologii, zawierały w sobie papieskie zdania o mechanizmie łamania praw człowieka, którego dramatyczną ilustracją był obóz oświęcimski, nazwany przez papieża „Golgotą naszych czasów”. Łamanie niezbywalnych praw człowieka dokonuje się przez... człowieka: „Wystarczy ubrać go w inny mundur, uzbroić w aparat przemocy, w środki zniszczenia, wystarczy narzucić mu ideologię, w której prawa człowieka są wymogom systemu... podporządkowane bezwzględnie, tak że faktycznie nie istnieją⁷³”. Można z dużą dozą pewności przyjąć, że poruszająca nie tylko treścią, ale kunsztem jej przekazania papieska homilia nie od razu olśniła wszystkich swoją głębią. Dlatego w pierwszym odruchu napisano o patriotyzmie papieża i o tym, że poświęcił dużo uwagi narodom, które poniosły największe ofiary w czasie wojny (Żydzi, Rosjanie), a w następnym dniu skorygowano opinie, uświadamiając sobie, że papież właśnie nie mówiąc imiennie o hitleryzmie wyostrzył uwagę na wszystkie systemy łamiące prawa człowieka, a używając zwrotu o sobie jako synu „Narodu, który doznał w swych dziejach, dalszych i bliższych, wielorakiej udręki od drugich” – i zastrzegając – „pozwólcie jednak, że

⁷¹ Teleks nr 123 z 8.06.1979 r.

⁷² Teleks nr 125 z 9.06.1979 r.

⁷³ Jan Paweł II, *Zwycięstwo wiary i miłości nad nienawiścią. Homilia w Oświęcimiu – Brzezince, 7 czerwca 1979*, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, s. 684.

nie wymienię tych drugich po imieniu”⁷⁴, wyzwolił więcej pytań, aniżeli gdyby padły nazwy zaborczych państw.

W teleksie z 10 czerwca instancje partyjne z Włocławka donosiły do Komitetu Centralnego:

„Komentarze na temat wizyty papieża są zróżnicowane. Ocenia się pozytywnie wypowiedzi papieża na temat pokoju i roli pracy, a jednocześnie podkreśla się, iż papież poza Nową Hutą zbyt mało akcentował osiągnięcia narodu polskiego w 35-leciu oraz to, że nie potępił zdecydowanie faszyzmu.

[...] Część społeczeństwa – ludzie wierzących z uznaniem podkreśla dużą życzliwość władz państwowych dla wizyty papieża, sprawność organizacyjną i nadanie tej wizycie tak dużej rangi. W opinii części społeczeństwa wizyta miała charakter mniej polityczny niż tego wcześniej oczekiwano, a bardziej religijny”⁷⁵.

Władze na siłę szukały w słowach papieża aprobaty dla osiągnięć państwa socjalistycznego, tłumacząc zupełnie odwrotnie jego finezyjne zwroty. Owszem, papież mówił w kościele z relikwiami Krzyża Świętego w trzynastowiecznej Mogile, teraz podporządkowanej administracyjnie Nowej Hucie, o powstaniu wraz z kombinatem – nowego miasta. Ale mówił, że powstało ono na miejscu urodzajnych pól. I mówił, że „dzieje Nowej Huty są także napisane przez krzyż – ten stary, mogilski, odziedziczony tutaj po stuleciach – a potem przez ten inny, nowy... który postawiono niedaleko stąd”⁷⁶. Te dwa, pozornie niewinne zdania, dla miejscowych były skrótem istotnych etapów miasta i obecności w nim Kościoła. Nowa Huta powstała w tym miejscu nie z potrzeb ekonomiczno-przemysłowych, ale ideologicznych. Aby stanowić przeciwwagę dla królewskiego i biskupiego Krakowa. Na miejscu żyznych pól budowano miasto na wzór sowiecki, w którym nigdy nie miało być żadnej świątyni. Po 1956 roku, w atmosferze chwilowej odwilży ideologicznej ludność Nowej Huty wywalczyła prawo do budowy kościoła. Na placu na to przeznaczonym postawiono krzyż, który w 1960 roku, pod osłoną silnych oddziałów milicji, po krwawej walce z nimi mieszkańców, usunięto. O jaki to krzyż chodziło, papież wyraził przerwą głosową, w tekście zaznaczoną trzema kropkami. Słuchacze stamtąd w lot to pojęli. Aktywiści partyjni z Włocławka dostrzegli w słowach o Nowej

⁷⁴ Tamże, s. 685–686.

⁷⁵ Teleks nr 126 z 10.06.1979 r.

⁷⁶ Jan Paweł II, *Krzyż nowohucki nowym nasieniem ewangelizacji. Mogiła, 9 czerwca 1979*, w: tenże, *Nauczanie papieskie*, s. 701.

Hucie zaliczenie jej do osiągnięć 35-lecia PRL... Chociaż papież mówił po polsku, dla nich był to język zupełnie obcy...

Ostatni teleks nie potrzebuje komentarzy: „Ostatni dzień wizyty – pielgrzymki papieża w Polsce nie przyniósł zasadniczych zmian w nastrojach i komentarzach społeczeństwa województwa wrocławskiego. Komentowano pozytywnie pożegnalną wypowiedź papieża i tow. H. Jabłońskiego – zwracając uwagę na zbieżność poglądów w takich kwestiach jak: praca dla dobra narodu, pokój na świecie i wzajemny dialog między państwami o różnych systemach politycznych. Z satysfakcją przyjęto słowa uznania kierowane przez papieża do władz państwowych i całego narodu za serdeczne przyjęcie go w Polsce. Większość społeczeństwa wykazuje zadowolenie z ilości transmisji radiowych i telewizyjnych. Część duchowieństwa krytycznie oceniło transmisję z niektórych uroczystości kościelnych, uważając, że nie oddały one w pełni przebiegu tych uroczystości. W dniu 10.06. w niektórych parafiach księży podczas niedzielnych kazań zachęcali ludność do masowego udziału w procesjach Bożego Ciała. W kręgach aktywu partyjnego z zainteresowaniem oczekuje się pełnej analizy przebiegu i wyników wizyty papieża w Polsce”⁷⁷.

W trzy dni po zakończeniu pielgrzymki papieskiej, pierwsi sekretarze wojewódzcy otrzymali teleksy wzywające ich do Komitetu Centralnego we wtorek, dnia 19 czerwca, na godz. 12.00 na naradę⁷⁸. Następny teleks precyzował, że „poświęcona ona będzie wstępnej ocenie przebiegu wizyty papieża w Polsce oraz wnioskom w sprawie pracy w partii i społeczeństwie po wizycie. Proszę o przygotowanie się do dyskusji”⁷⁹.

Materiałów na temat tego, co to gremium miało do powiedzenia o czerwcowej pielgrzymce, nie znalazłem. Ale jeśli z innych województw były takie czy podobne teleksy jak z Wrocławka, to chyba niewiele.

STRESZCZENIE

Powyższy tekst stara się odtworzyć reakcję władz partyjnych PRL na wybór w październiku 1978 roku kard. Karola Wojtyły na papieża i działania tychże władz, aby nowemu papieżowi, Janowi Pawłowi II, nadal obywatelowi polskiemu, najpierw nie ułatwić przyjazdu do Polski, a gdy jednak w czerwcu 1979 roku przyjechał – nadać jego obecności jak najmniejsze znaczenie. Tekst opiera się na

⁷⁷ ArPTOWł, KW PZPR we Wrocławku. Kancel. I Sekretarza. Dalekopisy do KC PZPR 1979; sygn. 1109, teleks nr 127 z 11.06.1979 r.

⁷⁸ Tamże, Dalekopisy z KC PZPR 1979, sygn. 1087, teleks nr 203 z 13.06.1979 r.

⁷⁹ Tamże, teleks nr 204 z 15.06.1979 r.

depešach wymienianych między Komitetem Centralnym Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej a Komitetem Wojewódzkim tejże partii we Włocławku. Treść tych pism odsłania kompletną nieumiejętność i nadawców, i adresatów w opisywaniu rzeczywistości religijnej, fałszowanie rzeczywistego obrazu reakcji społeczeństwa na wybór, a zwłaszcza na obecność papieża w kraju, na przykład poprzez formułowanie opinii, iż jego wizyty nie chce włocławska hierarchia kościelna. Podobnie kłamliwe były ślany do Warszawy oceny, iż z każdym dniem pobytu papieża zmniejsza się zainteresowanie nim społeczeństwa. A nawet dane, wtedy nieujawnione, z rządowego ośrodka badania opinii publicznej wskazywały, iż prawie 90% Polaków deklaro- wało bardzo duże zainteresowanie. Inne materiały źródłowe wykorzystane w tym tekście ukazują skryte działania ówczesnych władz państwowych i partyjnych (co w gruncie rzeczy było tym samym) wprost utrudniające Polakom normalny udział w uroczystościach z udziałem papieża poprzez zakaz uczestniczenia w nich wojsko- wym, członkom PZPR i ich rodzinom, utrudnianie go innym grupom społecznym (studenci, uczniowie), ograniczanie ilości, dostępności i wiarygodności transmisji telewizyjnych czy radiowych.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, wybór Jana Pawła II, pielgrzymka Jana Pawła II do Polski 1979, Komitet Centralny PZPR, Komitet Wojewódzki PZPR we Włocławku, PRL.

SUMMARY

The above text, attempts to recreate the reaction of the government authorities of the PRL (Polish People's Republic), to the election in October 1978 of cardinal Karol Wojtyła for the Pope. The text will also present the manner, in which the authorities of the PRL tried to impede the arrival of the new Pope John Paul II in Poland, and when in June 1979 he arrived, what they did to give his presence as little significance as possible.

The text is based on the cables exchanged between the Central Committee of the Polish United Workers' Party and the Provincial Committee of that party in Włocławek.

The content of these writings reveals the complete inability of both, the writers and addressees, to describe religious reality of that time. It also shows the way the communist authorities falsified the real picture of public reaction to the election and especially to the presence of the Pope in Poland, which was done for example by formulating untrue opinions that his visit was unwanted by the church hierarchy in Włocławek.

Warsaw was receiving similar false messages saying that the public was not interested in the Pope's visit, whereas the unrevealed government opinion polls indicated, that almost 90% of Poles declared a great interest in this trip.

Other source materials used in this text show the secretive actions of the government and party authorities (which were in fact the same) taken in order to make it difficult for Poles to participate in the ceremonies with the Pope. For

instance, military officials and their families were forbidden to take part in these ceremonies and so did the other social groups (students, pupils). Limiting the availability, quantity and credibility of television and radio broadcasts was also a very common procedure.

Key words: John Paul II, election of John Paul II, John Paul II's pilgrimage to Poland 1979, Central Committee of the Polish United Workers' Party, Voivodship Committee of the Polish United Workers' Party in Włocławek, Polish People's Republic.

BIBLIOGRAFIA

- Archiwum Państwowe w Toruniu Oddział we Włocławku, Komitet Wojewódzki Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej we Włocławku. Kancelaria i Sekretarza. Dalekopisy z KC PZPR 1978, sygn. 1085; 1979, sygn. 1087; Dalekopisy do KC PZPR 1979, sygn. 1109.
- Archiwum Państwowe w Toruniu Oddział we Włocławku, Komitet Wojewódzki Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej we Włocławku. Wydział Polityczno-Organizacyjny. Teleksy wychodzące do KC PZPR 1978, sygn. 1298; 1979, sygn. 1301.
- Wizyta Jana Pawła II w Polsce 1979. Dokumenty KC PZPR i MSW.* Wstęp i oprac. A. Friszke i M. Zaremba, Warszawa 2005.
- Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, [t.] 2, [cz.] 1 Poznań 1990.
- Kamiński Ł., *PZPR wobec pielgrzymki Jana Pawła II do Ojczyzny w 1979 roku*, „Biuletyn IPN”, 2002, nr 7, s. 39–42.
- Namysło A., Kurpierz T., „*Jestem od pana Janka*”, „Biuletyn IPN”, 2002, nr 7, s. 43–48.
- Pielgrzymki Jana Pawła II do Polski w wojskowych materiałach archiwalnych*, Warszawa 2015.
- Raina P., *Wizyty apostolskie Jana Pawła II w Polsce. Rozmowy przygotowawcze Watykan – PRL – Episkopat*, Warszawa 1997.
- Ruszar J.M., *Czerwone pająki. Dziennik żołnierza LWP*, Warszawa 2017.
- Tejchma J., *W kręgu nadziei i rozczarowań. Notatki dzienne z lat 1978–1982*, Warszawa 2002.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

**PROBLEMATYKA
PODEJMOWANA W „STUDIACH WŁOCŁAWSKICH”
(2011–2018)**

„Studia Włocławskie” są czasopismem wydawanym przez Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Ze względu na założony cel niniejszy artykuł będzie miał charakter relacyjny. Taki jego charakter uzasadniony jest tym, że na temat Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku i na temat „Studiów Włocławskich” opublikowano już kilka poważnych artykułów naukowych i kilka znaczących recenzji.

W niniejszym artykule autor ograniczy się zatem do przypomnienia tytułów artykułów i autorów recenzji, które dotąd się ukazały, i postara się dopełnić omówienie problematyki podejmowanej w „Studiach Włocławskich”.

W tomie 1. „Studiów Włocławskich” bp Roman Andrzejewski opublikował artykuł *O tradycjach i możliwościach naukowych włocławskiego środowiska kościelnego* (s. 7–20), a ks. Kazimierz Rulka – artykuł *Geneza i dzieje TTN WSD we Włocławku* (s. 23–43).

W tomie 20. ks. Kazimierz Rulka opublikował artykuł *Towarzystwo Teologiczne we Włocławku (1928–1939) i nieformalna kontynuacja jego działalności w okresie powojennym (1963–1973)* (s. 43–68); ks. Zdzisław Pawlak – *Klub naukowodyskusyjny „Krag” na drodze odradzającego się Towarzystwa Teologicznego we Włocławku* (s. 69–86); ks. Lech Król – *Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we*

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI – prof. zwyczajny dr hab. (teologia duchowości, hagiologia, psychologia), profesor w Wydziale Nauk Humanistycznych i Społecznych Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Płocku; członek Prezydium Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk.

Włocławku w latach 1984–2017 (s. 87–110); ks. Janusz Borucki – *Tematyka spotkań Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1984–2017* (s. 111–128); ks. Wojciech Hanc – *Ekumenizm i ekumeniczny wymiar prawd teologicznych w „Studiach Włocławskich” (1998–2017)* (s. 129–152); ks. Ireneusz Werbiński – *Problematyka teologii moralnej i duchowości chrześcijańskiej w „Studiach Włocławskich”* (s. 153–180); ks. Henryk Witczak – *Tematyka włocławska w „Studiach Włocławskich” w latach 1998–2017* (s. 181–220).

Ks. Ireneusz Werbiński w artykule „*Studia Włocławskie*” – *czasopismo Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, opublikowanym w „*Zapiskach Kujawsko-Dobrzyńskich*” (t. 25, Włocławek 2010, s. 39–55), ukazał problematykę podejmowaną w pierwszych dwunastu tomach „*Studiów Włocławskich*”. Ściśle więc biorąc, niniejszy artykuł ukaze problematykę podejmowaną w w ośmiu ostatnich tomach (13–20) „*Studiów Włocławskich*”, opublikowanych w latach 2011–2018 (w sumie w tym czasie na łamach „*Studiów Włocławskich*” opublikowanych zostało 246 artykułów), pomijając te artykuły, które zostały już omówione w wyżej wspomnianych opracowaniach.

Autorami recenzji kolejnych tomów „*Studiów Włocławskich*” są uznani polscy naukowcy: tom 1. ma dwie recenzje: ks. Waldemara Chrostowskiego – CTh, 4(1998), s. 202–204 i ks. Jerzego Lewandowskiego – AtK, 132(1999), s. 473–476; ks. Jerzy Misiurek opublikował recenzję tomu 3. – AtK, 136(2001), s. 575–577; ks. Jerzy Pałucki opublikował recenzję tomu 4. – AtK, 138(2002), s. 434–437; ks. Jerzy Lewandowski recenzję tomu 5. – AtK, 140(2003), s. 182–184; ks. Ryszard Kamiński recenzję tomu 6. – AtK, 141(2003), s. 442–444; ks. Ireneusz Werbiński – recenzję tomu 17. – AtK, 167(2016), s. 192–196; ks. Paweł Bortkiewicz – recenzję t. 20. – AtK, 171(2018), s. 599–602.

Na początku w zamyśle twórców „*Studiów Włocławskich*” było umożliwienie publikacji swoich opracowań młodym naukowcom, którzy myśleli o kontynuowaniu rozwoju naukowego po uzyskaniu stopnia doktora. Tymczasem w czasopismach wysoko punktowanych początkującym naukowcom trudno jest przebić się ze swoimi artykułami, które są konieczne do uzyskania stopnia doktora habilitowanego czy naukowego tytułu profesora. Obecnie „*Studia Włocławskie*” mają 6 pkt. i są cenionym periodykiem naukowym, m.in. dlatego, że oprócz początkujących naukowców publikują w nich uznani naukowcy z dyscyplin, które uprawiają.

Warto nadmienić, że we wrocławskim środowisku naukowym doktorzy habilitowani lub profesorowie tytularni notowani są niemal ze wszystkich kierunków teologii i nauk z nią związanych:

- z biblistyki – ks. prof. dr hab. Zdzisław Pawłowski;
- z patrologii – ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki i ks. dr hab. Tomasz Kaczmarek;
- z teologii dogmatycznej i ekumenizmu – ks. dr hab. Wojciech Hanc, prof. UKSW;
- z teologii fundamentalnej – ks. prof. zw. dr hab. Leonard Fic;
- z teologii moralnej – ks. dr hab. Jacek Szymański;
- z teologii duchowości – ks. prof. zw. dr hab. Ireneusz Werbiński i ks. dr hab. Lech Król;
- z hagiografii i hagiologii – ks. prof. zw. dr hab. Ireneusz Werbiński, ks. dr hab. Lech Król;
- z liturgiki – ks. prof. zw. dr hab. Krzysztof Konecki;
- z teologii pastoralnej – ks. prof. zw. dr hab. Jan Przybyłowski i ks. dr hab. Zbigniew Zaremski, prof. UMK;
- z homiletyki – ks. dr hab. Waldemar Karasiński, ks. dr hab. Tadeusz Lewandowski i ks. dr hab. Henryk Sławiński, prof. UP JPII;
- z historii Kościoła – ks. dr hab. Wojciech Frątczak, ks. dr hab. Józef Dębiński, ks. dr hab. Witold Kujawski i ks. dr hab. Józef Szymański;
- z prawa kanonicznego – ks. dr hab. Janusz Gręźlikowski, prof. UKSW, ks. dr hab. Janusz Borucki i ks. dr hab. Krzysztof Graczyk;
- z katechetyki i pedagogiki – ks. prof. zw. dr hab. Jerzy Bagrowicz i ks. dr hab. Kazimierz Skoczylas;
- z filozofii – ks. dr hab. Zbigniew Pawlak.

Biorąc pod uwagę tematykę podejmowaną w artykułach opublikowanych w tomach od 13. do 20., a która dotąd nie została omówiona, mamy artykuły z niżej przedstawionych dziedzin nauki.

Biblistyka

Z zakresu biblistyki w omawianym okresie w „Studiach Wrocławskich” odnotowane zostały cztery artykuły: jeden ks. prof. zw. dr hab. Waldemara Chrostowskiego i trzy ks. dr. Stanisława Jankowskiego.

Ks. Waldemar Chrostowski w swoim artykule w sposób oryginalny przedstawił teologię błogosławieństw w rozumieniu Starego Testamentu. Najpierw ukazał koncepcję błogosławieństwa, następnie: Boga, który

błogosławi; człowieka, który udziela błogosławieństwa, oraz błogosławieństwo przedmiotów i rzeczy¹.

Ks. Stanisław Jankowski w sposób oryginalny i kompetentny ukazał najpierw obraz pasterza², a w kolejnych artykułach: 1) historię, znaczenie i praktyczny wymiar chrztu – w oparciu o analizę wybranych tekstów biblijnych³, 2) portrety kobiet w genealogii Jezusa⁴.

Patrologia

Z patrologii w latach 2011–2018 zostało opublikowanych osiem artykułów: cztery ks. dr. hab. Tomasza Kaczmara; trzy ks. prof. zw. dr. hab. Jerzego Pałuckiego; jeden ks. prof. dr. hab. Dariusza Zagórskiego.

Ks. Tomasz Kaczmarek ukazał najpierw jeden z aspektów życia codziennego w Kościele w Afryce, którym jest obyczajowość związana z instytucją małżeństwa. Swoje przemyślenia autor oparł na trzech spośród 129 traktatów, które wyszły spod pióra św. Augustyna: *O dobru małżeństwa (De bono coniugali)*, *O świętym dziewictwie (De sancta virginitate)*, *O małżeństwach cudzołożnych (De adulterinis coniugalibus)*⁵. Ten sam autor omówił też kult męczenników oraz cuda dokonane za ich wstawiennictwem w przemyśleniach św. Augustyna⁶. W kolejnym artykule, w oparciu o świadectwa ojców Kościoła, przedstawił wpływ odnalezienia relikwii św. Szczepana na ożywienie kultu tego świętego⁷. Bardzo specyficzny, ale ciekawy jest podjęty przez ks. Kaczmara problem dylematu żołnierza chrześcijanina w pierwszych wiekach Kościoła. Autor omówił ten problem opierając się na dziele Tertuliana *De corona (O wieńcu)*⁸.

Dwa artykuły ks. Jerzego Pałuckiego dotyczą twórczości Paulina z Noli. W pierwszym w sposób krytyczny i udokumentowany omówił jego nauczanie

¹ W. Chrostowski, *Błogosławieństwa i ich znaczenie w Starym Testamencie*, StWł, 14(2012), s. 51–67.

² S. Jankowski, *Symbolika Pasterza w tekstach biblijnych*, StWł, 17(2015), s. 109–120.

³ Tenże, *Chrzest – historia, praktyka, znaczenie*, StWł, 19(2017), s. 105–130.

⁴ Tenże, *Portrety kobiet w genealogii Jezusa*, StWł, 20(2018), s. 223–242.

⁵ T. Kaczmarek, *Obyczajowość małżeńska w Kościele afrykańskim w czasach św. Augustyna*, StWł, 13(2011), s. 61–70.

⁶ Tenże, *Kult męczenników oraz cuda za ich wstawiennictwem według św. Augustyna*, StWł, 14(2012), s. 77–87.

⁷ Tenże, *Odnalezienie relikwii św. Szczepana „otworzeniem bramy łaskowości Boga”*, StWł, 17(2015), s. 133–144.

⁸ Tenże, *Dylemat chrześcijanina żołnierza w świetle „De corona” Tertuliana*, StWł, 16(2014), s. 147–156.

na temat przyjaźni⁹, a w drugim – teologię chrztu¹⁰. Tenże autor w trzecim artykule przedstawił rolę starożytnej epistolografii w posłudze Kościoła¹¹.

Ks. Dariusz Zagórski ukazał w sposób oryginalny obraz Chrystusa, odczytany z dzieła św. Augustyna *De consensu evangelistarum libri quatuor*¹².

Teologia dogmatyczna

Z tej dziedziny w omawianym okresie opublikowano osiem artykułów. Po jednym artykule napisali: ks. dr hab., prof. UKSW Wojciech Hanc; ks. dr hab. Adam Józef Sobczyk; ks. prof. zw. dr hab. Jan Kazimierz Przybyłowski; ks. prof. dr hab. Czesław Parzyszek; ks. dr Jarosław Lisica; ks. prof. zw. dr hab. Jerzy Misiurek, ks. dr Michał Sadowski i siostra mgr Agnieszka (Henryka) Jabłonowska.

Ks. Wojciech Hanc ukazał różne wymiary Bożego miłosierdzia: najpierw omawiał chrystologiczne znamię Boga bogatego w miłosierdzie, następnie znamię eklezyjalne i mariologiczne¹³. Okazją i kanwą do podjęcia tej tematyki był zapowiedziany przez papieża Franciszka Nadzwyczajny Jubileusz Miłosierdzia (uroczystego otwarcia dokonał papież 8 grudnia 2015 r.). „Studia Włocławskie” poświęciły tej tematyce tom 18. Oprócz ks. Hanca w tym tomie mamy artykuły: Adama Józefa Sobczyka MSF¹⁴, Czesława Parzyszka SAC¹⁵, ks. Jana Kazimierza Przybyłowskiego¹⁶, ks. Jarosława Lisicy¹⁷, ks. Jerzego Misiurka¹⁸ i siostry Agnieszki (Henryki) Jabłonowskiej¹⁹.

⁹ J. Pałucki, *Eklezjotwórcza funkcja przyjaźni w nauczaniu Paulina z Noli*, StWł, 14(2012), s. 88–104.

¹⁰ Tenże, *Teologia chrztu w nauczaniu św. Paulina z Noli*, StWł, 19(2017), s. 147–160.

¹¹ Tenże, *Epistolografia w misyjnej posłudze Kościoła. Zagadnienia wybrane*, StWł, 17(2015), s. 121–132.

¹² D. Zagórski, *Jezus Chrystus w „De consensu evangelistarum libri quatuor” św. Augustyna*, StWł, 14(2012), s. 68–76.

¹³ W. Hanc, *Chrystologiczno-eklezyjalno-mariologiczne znamię „Boga bogatego w miłosierdzie”*, StWł, 18(2016), s. 9–34.

¹⁴ A.J. Sobczyk, *Miłosierdzie w nauczaniu papieża Franciszka*, StWł, 18(2016), s. 35–50.

¹⁵ C. Parzyszek, *Bulla „Misericordiae vultus” – nieoceniony dar papieża Franciszka*, StWł, 18(2016), s. 51–60.

¹⁶ J.K. Przybyłowski, *Miłosierdzie i sprawiedliwość w porządku religijnym*, StWł, 18(2016), s. 61–74.

¹⁷ J. Lisica, *Rola miłosierdzia w wychowaniu moralnym*, StWł, 18(2016), s. 75–86.

¹⁸ J. Misiurek, *Tajemnica Bożego miłosierdzia w świetle wypowiedzi sługi Bożego Jacka Woronieckiego*, StWł, 18(2016), s. 103–119.

¹⁹ A. Jabłonowska, *Miłosierdzie ojca. Na podstawie przypowieści o „synu marnotrawnym”*, StWł, 18(2016), s. 121–136.

Ponadto Czesław Parzyszek SAC w 20. tomie „Studiów Włocławskich” opublikował artykuł: *Miłosierni jak ojciec – „miłosierni czynem”* (s. 293–308). W tymże tomie ks. Artur Niemira opublikował artykuł *Miłosierdzie w nauczaniu papieża Franciszka do młodzieży z okazji XXXI Światowego Dnia Młodzieży. Kraków 2016* (s. 309–324).

Ks. Michał Sadowski ukazał deklarację *Nostra aetate* w świetle nauki Koranu. Autor wskazał na ich podobieństwa i różnice doktrynalne²⁰.

Teologia fundamentalna

Z teologii fundamentalnej został opublikowany jeden artykuł ks. prof. zw. dr. hab. Jana Perszona. Jego obszerne opracowanie w sposób ciekawy i solidnie udokumentowany ukazuje podstawę tożsamości chrystianizmu, która głównie wyraża się w tym, że Chrystus jest jedynym zbawicielem świata, a Jego Kościół uprzywilejowanym i niezastąpionym narzędziem i środowiskiem Jego łaski. Autor osadził główne myśli w kontekście relacji chrześcijaństwa do innych religii, pytania o zasadność i sens misji chrześcijańskich, wreszcie o możliwość koegzystencji i współpracy wyznawców Chrystusa z przedstawicielami innych wyznań czy osobami obojętnymi religijnie²¹.

Liturgika

Z tej dziedziny znalazły się w tym czasie w „Studiach” cztery artykuły: jeden świeckiego teologa mgr. Dariusza Duszeńskiego; dwa ks. prof. zw. dr. hab. Krzysztofa Koneckiego; jeden ks. dr. hab., prof. UAM Dariusza Kwiatkowskiego.

Świecki teolog Dariusz Duszeński ukazał teologię i celebrację liturgiczną formularza mszy na Przemienienie Pańskie²².

Ks. Krzysztof Konecki w oparciu o wytyczne Konstytucji o liturgii Soboru Watykańskiego II w sposób oryginalny przedstawił naturę roku kościelnego. W artykule tym autor dał odpowiedź na pytanie, czym w istocie swej jest rok liturgiczny w świetle tego dokumentu²³. W kolejnym,

²⁰ M. Sadowski, *Deklaracja „Nostra aetate” w świetle nauki Koranu. Podobieństwa i różnice doktrynalne*, StWł, 20(2018), s. 269–282.

²¹ J. Perszon, *Zbawienie poza Kościołem? Kulturowy kontekst pluralistycznej teologii religii*, StWł, 14(2012), s. 228–247.

²² D. Duszeński, *Przemienienie Pańskie*, StWł, 16(2014), s. 79–89.

²³ K. Konecki, *Natura roku kościelnego w Konstytucji o świętej Liturgii*, StWł, 16(2014), s. 157–169.

ważnym artykule ten sam autor omówił mistagogiczny wymiar Liturgii Godzin²⁴.

Natomiast ks. Dariusz Kwiatkowski przedstawił śmierć jako dopełnienie nowych narodzin zapoczątkowanych w sakramencie chrztu. Uczynił to opierając się na formularzu mszy za zmarłych²⁵.

Teologia pastoralna

Z teologii pastoralnej odnotowano w tym czasie w „Studiach Włocławskich” pięć artykułów: jeden ks. dr. Czesława Majdy i cztery ks. prof. zw. dr. hab. Jana Kazimierza Przybyłowskiego.

Ks. Jan Przybyłowski omówił najpierw pastoralne znaczenie ochrony danych osobowych w Kościele katolickim w Polsce²⁶. Ten sam autor w kolejnych artykułach ukazał: 1) duszpasterski wymiar chrztu²⁷, 2) sprawiedliwość ludzką i sprawiedliwość Bożą²⁸, 3) znaczenie komunikacji dla nowej kultury i w Kościele²⁹.

Natomiast ks. Czesław Majda ukazał meandry polskiej religijności na przykładzie parafii wielkomejskiej (parafii św. Maksymiliana Kolbego we Wrocławiu)³⁰.

Homiletyka

Z tej dyscypliny teologicznej zebrało się w omawianym okresie siedem artykułów: dwa ks. prof. zw. dr. hab. Kazimierza Panusia; trzy ks. dr. hab., prof. UJP II Henryka Sławińskiego, jeden ks. prof. zw. dr. hab. Jerzego Bagrowicza, jeden ks. mgr. Stanisława Tofila.

Ks. Henryk Sławiński w pierwszym swoim artykule zwrócił uwagę na to, że jedną z cech współczesnej cywilizacji jest globalna komunikacja, którą umożliwi nowoczesna technologia. Autor w artykule pokazał, jak wykorzystać te techniki w przepowiadaniu słowa Bożego i nie zagubić

²⁴ Tenże, *Mistagogiczny wymiar Liturgii Godzin*, StWł, 19(2017), 93–104.

²⁵ D. Kwiatkowski, *Śmierć jako dopełnienie nowych narodzin zapoczątkowanych w sakramencie chrztu. W świetle wybranych tekstów euchologicznych mszy za zmarłych*, StWł, 19(2017), s. 161–182.

²⁶ J.K. Przybyłowski, *Ochrona danych osobowych w Kościele katolickim w Polsce*, StWł, 14(2012), s. 423–437.

²⁷ Tenże, *Chrzest w praktyce duszpasterskiej*, StWł, 17(2015), s. 223–236.

²⁸ Tenże, *Sprawiedliwość ludzka i sprawiedliwość Boża*, StWł, 19(2017), s. 394–404.

²⁹ Tenże, *Komunikacja w nowej kulturze i w Kościele*, StWł, 20(2018), s. 361–376.

³⁰ C. Majda, *Meandry polskiej religijności na przykładzie parafii wielkomejskiej*, StWł, 14(2012), s. 409–422.

jego kerygmaticznego wymiaru³¹. W kolejnych artykułach tenże autor podjął: 1) zagadnie czytelności języka w przepowiadaniu homiletycznym³², 2) głoszenie Chrystusa przez słowo pisane³³.

Z dwóch artykułów ks. Kazimierza Panusia pierwszy ukazuje na płaszczyźnie naturalnej i nadprzyrodzonej wartość słowa, jego tajemnicę oraz sztukę przekazu³⁴; drugi przedstawia kontemplację Chrystusowych ran w pobożności i kaznodziejstwie chrześcijańskim³⁵.

Ks. Jerzy Bagrowicz ukazał różne wymiary radości, która powinna towarzyszyć głoszeniu Ewangelii. Autor uczynił to opierając się na adhortacji *Evangelii gaudium* papieża Franciszka³⁶.

Wreszcie ks. Stanisław Tofil w swoim artykule próbuje odpowiedzieć na pytanie: Jaki obraz Boga można odczytać w homiliach drukowanych w „Materiałach Homiletycznych” w Roku Jubileuszowym 2000?³⁷.

Historia Kościoła

Z historii Kościoła zostało w tym czasie opublikowanych dziewięć artykułów: pięć ks. dr. hab. Józefa Dębińskiego; jeden bp. dr. Władysława Blina, jeden abp. dr. hab. Mariana Gołębiewskiego; jeden ks. dr. Tadeusza Fitycha i jeden ks. dr. Antoniego Ponińskiego.

W czterech swoich artykułach ks. Józef Dębiński omówił następujące tematy: 1) meandry Kościoła katolickiego w Rosji³⁸, 2) obozy koncentracyjne zakładane przez komunistów na ziemiach polskich po 1944 roku³⁹, 3) historia zakonu karmelitów dawnej obserwancji⁴⁰, 4) działalność ewangelizacyjna karmelitów trzewickowych na terenie

³¹ H. Sławiński, *Nowoczesna technologia a liturgia, historia i współczesne wyzwania*, StWł, 14(2012), s. 302–318.

³² Tenże, *O możliwości mówienia o niewyraźnym*, StWł, 19(2017), s. 319–332.

³³ Tenże, *Głoszenie Chrystusa przez słowo pisane*, StWł, 20(2018), s. 391–406.

³⁴ K. Panuś, *Słowo, jego tajemnica i sztuka przekazu*, StWł, 18(2016), s. 183–198.

³⁵ Tenże, *Kontemplacja chrystusowych ran w pobożności i kaznodziejstwie chrześcijańskim*, StWł, 19(2017), s. 307–318.

³⁶ J. Bagrowicz, *Radość głoszenia Ewangelii. Na marginesie katechetycznych wątków adhortacji „Evangelii gaudium” papieża Franciszka*, StWł, 17(2015), s. 237–250.

³⁷ S. Tofil, *Obraz Boga proponowany w homiliach drukowanych w „Materiałach Homiletycznych” w Roku Jubileuszowym 2000*, StWł, 14(2012), s. 446–455.

³⁸ J. Dębiński, *Kościół katolicki w Rosji*, StWł, 14(2012), s. 472–487.

³⁹ Tenże, *Komunistyczne obozy koncentracyjne w Polsce pojaltańskiej*, StWł, 16(2014), s. 60–78.

⁴⁰ Tenże, *O historii zakonu karmelitów dawnej obserwancji, czyli trzewickowych (carmelitae calceati)*, StWł, 18(2016), s. 373–390.

Polski⁴¹, 5) udział Kościoła w zjednoczeniu Europy po drugiej wojnie światowej⁴².

W pozostałych czterech artykułach – abp M. Gołębiewski przedstawił dzieje archidiecezji wrocławskiej⁴³, bp W. Blin dzieje parafii św. Stanisława w Mohylewie⁴⁴, ks. T. Fitych omówił mało znane zagadnienie, którym jest walka z nowymi formami niewolnictwa i osobowej degradacji, a okazją do podjęcia tego specyficznego problemu była 800. rocznica śmierci założyciela zakonu trynitarzy – św. Jana z Mathy (1150–1213)⁴⁵, wreszcie ks. Antoni Poniński ukazał mało znane fakty z obchodów tysiąclecia chrztu Polski⁴⁶.

Historia sztuki sakralnej

Z tej dziedziny wiedzy w latach 2011–2018 w „Studiach Włocławskich” został opublikowany jeden ciekawy i oryginalny artykuł ks. dr. Janusza Drewniaka: *Motyw cierpienia Chrystusa w pasji według św. Mateusza Johanna Sebastiana Bacha* (StWł, 18(2016), s. 317–338).

Prawo kanoniczne

Z prawa kanonicznego zostało opublikowanych jedenaście artykułów napisanych przez trzech autorów: sześć przez ks. dr. hab. Krzysztofa Graczyka; cztery przez ks. dr. hab., prof. UKSW Janusza Gręźlikowskiego i jeden przez ks. dr. hab. Janusza Boruckiego.

Ks. Krzysztof Graczyk, w świetle przepisów prawa Kościoła katolickiego ukazał: wymagania ogólne prawnej funkcji proboszcza, potrzebne kwalifikacje na urząd proboszcza oraz zadania proboszcza w zakresie uświęcania i nauczania wiernych⁴⁷.

⁴¹ Tenże, *Karmelici trzewickowi i ich działalność ewangelizacyjna w Polsce*, StWł, 19(2017), s. 473–492.

⁴² Tenże, *Udział Kościoła w zjednoczeniu Europy po drugiej wojnie światowej*, StWł, 20(2018), s. 445–464.

⁴³ M. Gołębiewski, *(Archi)diecezja wrocławska w rozwoju historycznym*, StWł, 20(2018), s. 465–480.

⁴⁴ W. Blin, *Rzymskokatolicka parafia św. Stanisława w Mohylewie w latach 1989–1999*, StWł, 14(2012), s. 488–499.

⁴⁵ T. Fitych, *Impuls do walki z nowymi formami niewolnictwa i osobowej degradacji. 800. rocznica śmierci św. Jana z Mathy (1150–1213)*, StWł, 16(2014), s. 106–125.

⁴⁶ A. Poniński, *Mniej znany obraz roku milenijnego*, StWł, 19(2017), s. 455–472.

⁴⁷ K. Graczyk, *Prawno-społeczna funkcja proboszcza w świetle przepisów prawa Kościoła katolickiego*, StWł, 13(2011), s. 71–80.

Tenże autor w kolejnych artykułach omówił: 1) wymóg wolności w podejmowaniu decyzji o zawarciu małżeństwa⁴⁸, 2) zależność między niepoczytalnością a zdolnością nupturientów do wyrażenia zgody małżeńskiej⁴⁹, 3) nieważność małżeństwa z tytułu braku rozeznania oceniającego i z tytułu niezdolności do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich⁵⁰, 4) wykluczenie nierozzerwalności małżeństwa⁵¹, 5) wpływ rodziny dysfunkcyjnej na kształtowanie dojrzałości osobowej do małżeństwa⁵².

Ks. Janusz Gręźlikowski ukazał główne problemy związane z separacją małżonków w świetle prawa wybranych państw Unii Europejskiej: Francji, Wielkiej Brytanii, Polski, Hiszpanii, Włoch i Litwy⁵³. W innym artykule przedstawił główne założenia reformy kanonicznego procesu o nieważność małżeństwa dokonanej przez papieża Franciszka⁵⁴.

Z racji 450. rocznicy zakończenia obrad Soboru Trydenckiego ks. Gręźlikowski opublikował artykuł, w którym pokazał, że zainicjowane przez sobór dzieło odnowy i reformy Kościoła było pomyślane jako remedium na sytuację kryzysu spowodowanego wybuchem reformacji. Sytuacja ta stanowiła pewien przełom w dziejach Kościoła i ustawodawstwa kościelnego⁵⁵. Ks. Gręźlikowski w kolejnym artykule ukazał implikacje prawno-duszpasterskie adhortacji apostolskiej *Amoris laetitia*⁵⁶.

⁴⁸ Tenże, *Wymóg wolności wewnętrznej w podejmowaniu decyzji o zawarciu małżeństwa*, StWł, 14(2012), s. 456–471.

⁴⁹ Tenże, *Niepoczytalność a zdolność nupturientów do wyrażenia zgody małżeńskiej*, StWł, 15(2013), s. 80–92.

⁵⁰ Tenże, *Dowodzenie nieważności małżeństwa z tytułu poważnego braku rozeznania oceniającego i z tytułu niezdolności do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich*, StWł, 18(2016), s. 253–274.

⁵¹ Tenże, *Wykluczenie nierozzerwalności małżeństwa – symulacja częściowa*, StWł, 19(2017), s. 351–376;

⁵² Tenże, *Rodzina dysfunkcyjna i jej wpływ na rozwój zaburzeń zachowania osoby w kształtowaniu dojrzałości osobowościowej do małżeństwa*, StWł, 20(2018), s. 407–432.

⁵³ J. Gręźlikowski, *Instytucja separacji w prawie europejskim*, StWł, 13(2011), s. 81–95.

⁵⁴ Tenże, *Główne założenia reformy kanonicznego procesu o nieważność małżeństwa dokonanej przez papieża Franciszka*, StWł, 18(2016), s. 235–252.

⁵⁵ Tenże, *Trydencka reforma i odnowa Kościoła. Refleksje w 450. rocznicę od zakończenia obrad Soboru Trydenckiego (1545–1563)*, StWł, 16(2014), s. 126–146.

⁵⁶ Tenże, *Implikacje prawne adhortacji apostolskiej „Amoris laetitia”*, StWł, 19(2017), s. 333–350.

Ks. Janusz Borucki podjął zagadnienie prawa własnego w życiu zakonnym w świetle dokumentów Kościoła po Soborze Watykańskim II⁵⁷. Trzeba przyznać, że zagadnienie jest interesujące i dość rzadko podejmowane w literaturze.

Katechetyka i pedagogika

Z katechetyki i pedagogiki znalazło się w t. 13–20 „Studiów Włocławskich” sześć artykułów: trzy ks. dr. hab. Kazimierza Skoczylasa; jeden ks. prof. zw. dr. hab. Jerzego Bagrowicza; jeden ks. dr. Janusza Drewniaka i jeden ks. mgr. lic. Krzysztofa Mudłafa.

Ks. Kazimierz Skoczylas ukazał ks. Jerzego Popiełuszkę jako wzór osobowy w procesie wychowania. Autor stwierdził, że w pedagogice wzory osobowe są bardzo wskazane, jako odniesienie w wychowaniu, szczególnie młodzieży. W artykule autor położył główny akcent na wychowanie chrześcijańskie, gdzie wzorami osobowymi są błogosławieni i święci⁵⁸.

Tenże autor w kolejnych artykułach omówił: 1) zagadnienie katechezy seniorów⁵⁹, artykuł ten jest wart zauważenia i z tego względu, że tematyka ta jest dość rzadko podejmowana; 2) jak można wykorzystać w katechizacji parafialną stronę internetową⁶⁰.

Ks. Krzysztof Mudłaf poruszył temat szkolnictwa katolickiego w świetle dokumentu z Aparacidy⁶¹.

Włocławski muzykolog, ks. Janusz Drewniak, ukazał rolę muzyki w salezjańskim systemie wychowania młodzieży⁶².

Ks. Jerzy Bagrowicz przedstawił w swoim artykule wkład ks. Franciszka Blachnickiego w kształtowanie pedagogii wiary⁶³.

⁵⁷ J. Borucki, *Znaczenie prawa własnego w życiu zakonnym. W świetle dokumentów Kościoła po Soborze Watykańskim II*, StWł, 18(2016), s. 217–234.

⁵⁸ K. Skoczylas, *Błogosławiony ksiądz Jerzy Popiełuszko wzorem osobowym w wychowaniu chrześcijańskim*, StWł, 14(2012), s. 217–227.

⁵⁹ Tenże, *Katecheza seniorów*, StWł, 18(2016), s. 199–216.

⁶⁰ Tenże, *Parafialna strona internetowa narzędziem katechetycznym*, StWł, 17(2015), s. 251–266.

⁶¹ K. Mudłaf, *Szkolnictwo katolickie w świetle dokumentu z Aparacidy*, StWł, 19(2017), s. 275–292.

⁶² J. Drewniak, *Muzyka w salezjańskim systemie wychowania młodzieży*, StWł, 19(2017), s. 293–306.

⁶³ J. Bagrowicz, *Ks. Franciszek Blachnicki w służbie pedagogii wiary*, StWł, 20(2018), s. 497–518.

Nauki o rodzinie

Z nauk o rodzinie w latach 2011–2018 w „Studiach Włocławskich” opublikowano pięć artykułów: dwa ks. dr. hab., prof. UMK Zbigniewa Zaremskiego; jeden ks. prof. dr. hab. Wojciecha Cichosza; jeden ks. prof. zw. dr. hab. Czesława Rychlickiego i jeden ks. dr. hab. Janusza Boruckiego.

Ks. Wojciech Cichosz zwrócił uwagę na to, że współczesna rodzina w sposób wyjątkowy poddawana jest wpływowi tzw. kultury neohumanistycznej zaprzeczającej potrzebie istnienia rodziny. W tym kontekście autor podkreślił wartość sakramentalnej godności rodziny oraz szczególną wspólnotowość jej członków⁶⁴. Natomiast ważną rolę małżeństwa i rodziny w kulturowym rozwoju społeczeństwa ukazał artykuł ks. Czesława Rychlickiego⁶⁵.

Kolejny autor, ks. Janusz Borucki, ukazał dwa wymiary wychowania w rodzinie (wychowanie moralne i wychowanie religijne), w świetle adhortacji apostoelskiej Jana Pawła II *Familiaris consortio*⁶⁶.

Ks. Zbigniew Zaremski w oparciu o współczesne nauczanie Kościoła ukazał najpierw rodzinę jako dobro dla ludzkości i Kościoła⁶⁷. W kolejnym artykule autor ten wskazał na potrzebę umacniania podmiotowości rodziny⁶⁸.

Filozofia

Z filozofii w t. 13–20 „Studiów Włocławskich” znalazło się pięć artykułów: dwa ks. dr. hab. Zdzisława Pawlaka; jeden ks. dr. Jana Nowaczyka i dwa ks. mgr. Rafała Szprynca.

Ks. Jan Nowaczyk przedstawił problem istnienia Boga w oparciu o przemyślenia twórcy fenomenologii genetycznej (Merleau-Ponty’ego)⁶⁹.

Natomiast ks. Zdzisław Pawlak podjął problem filozoficznych aspektów ideologii *gender*. Istotne dla artykułu jest omówienie filozoficznych

⁶⁴ W. Cichosz, *Wartość rodziny chrześcijańskiej w dobie współczesnych przemian kulturowo-postindustrialnych. Od rodziny nuklearnej do rodziny globalnej*, StWł, 14(2012), s. 248–266.

⁶⁵ C. Rychlicki, *Rola małżeństwa i rodziny w kulturowym rozwoju społeczeństwa*, StWł, 14(2012), s. 267–273.

⁶⁶ J. Borucki, *Prawo i obowiązek rodziców dotyczące wychowania dzieci. W świetle adhortacji apostoelskiej Jana Pawła II „Familiaris consortio”*, StWł, 14(2012), s. 438–445.

⁶⁷ Z. Zaremski, *Rodzina – najcenniejsze dobro ludzkości i Kościoła. Na podstawie współczesnego nauczania Kościoła katolickiego*, StWł, 18(2016), s. 169–182.

⁶⁸ Tenże, *Umocnianie podmiotowości rodziny w świetle adhortacji „Amoris laetitia”*, StWł, 19(2017), s. 261–274.

⁶⁹ J. Nowaczyk, *Merleau-Ponty o problemie istnienia Boga*, StWł, 15(2013), s. 108–132.

podstaw ideologii *gender* oraz konsekwencje tej ideologii⁷⁰. W innym ciekawym artykule ten sam autor omówił antropologię właściwie pojmowaną jako fundament ekologii integralnej⁷¹.

Doktorant na KUL-u, ks. Rafał Szpryc, przywołał w swoim artykule jednego z wybitnych polskich filozofów, Józefa Marię Bocheńskiego, i ukazał relacje między logiką a filozofią w rozumieniu tegoż filozofa⁷². W kolejnym artykule ten sam autor omówił naturę logiki w ujęciu Józefa Marii Bocheńskiego⁷³.

Antropologia

Z antropologii opublikowano w omawianym okresie w „Studiach” cztery artykuły: jeden ks. prof. zw. dr. hab. Czesława Stanisława Bartnika; jeden przewodniczącego Hiszpańskiego Stowarzyszenia Personalizmu Juana Manuela Burgosa; jeden ks. dr. hab. Zdzisława Pawłaka i jeden ks. dr. Jana Nowaczyka.

Ks. Czesław S. Bartnik w sposób krytyczny i oryginalny ukazał misterium różnych wymiarów ludzkiego „Ja”⁷⁴.

Natomiast ks. Jan Nowaczyk omówił zagadnienie śmierci w ujęciu mędrca Hegezjasza. Artykuł jest osadzony w dość szerokim kontekście: Jan Paweł II o śmierci, G. Scherer i T. Ślipko o śmierci, szkoły sokratyczne na temat śmierci⁷⁵.

Przewodniczący Hiszpańskiego Stowarzyszenia Personalizmu Juan Manuel Burgos przedstawił główne problemy współczesnego personalizmu⁷⁶. Zaś ks. Zdzisław Pawlak problem świadomości w personalistycznej koncepcji człowieka Karola Wojtyły. Autor najpierw omówił rozumienie świadomości przez Karola Wojtyłę, jej funkcje oraz zajął stanowisko krytyczne wobec ukazanego problemu⁷⁷.

⁷⁰ Z. Pawlak, *Filozoficzne aspekty ideologii „gender”*, StWł, 16(2014), s. 229–244.

⁷¹ Tenże, *Właściwa antropologia jako fundament ekologii integralnej*, StWł, 18(2016), s. 339–356.

⁷² R. Szpryc, *Naczelne funkcje logiki względem filozofii w rozumieniu Józefa Marii Bocheńskiego*, StWł, 18(2016), s. 357–372.

⁷³ Tenże, *Natura logiki w ujęciu Józefa Marii Bocheńskiego*, StWł, 19(2017), s. 493–510.

⁷⁴ C.S. Bartnik, *Misterium ludzkiego „Ja”*, StWł, 14(2012), s. 105–110.

⁷⁵ J. Nowaczyk, *Mędrca Hegezjasza propozycja śmierci*, StWł, 13(2011), s. 108–122.

⁷⁶ J.M. Burgos, *Personalizm dziś*, StWł, 14(2012), s. 341–358.

⁷⁷ Z. Pawlak, *Problem świadomości w personalistycznej koncepcji człowieka Karola Wojtyły*, StWł, 14(2012), s. 359–373.

Religiologia

Z religiologii w latach 2011–2018 w „Studiach Włocławskich” zostały opublikowane cztery artykuły: ks. prof. zw. dr. hab. Jerzego Bagrowicza; ks. prof. dr. hab. Leonarda Fica; ks. dr. Mateusza Potocznego i ks. dr. Michała Sadowskiego.

Ks. Mateusz Potoczny podjął się odpowiedzi na pytanie: czy Bóg chrześcijan i Bóg muzułmanów jest tym samym Bogiem?⁷⁸

Kolejny autor, ks. Leonard Fic, omówił w sposób kompetentny i krytyczny apologetyczne modele recepcji buddyzmu na Zachodzie w XX wieku⁷⁹.

Ks. Jerzy Bagrowicz w swoim artykule podjął pytanie na temat możliwości dialogu z islamem⁸⁰.

Natomiast ks. Michał Sadowski w swoim artykule stwierdza, że koraniczne wyrażenie *ṣibġa Allāh*, pomimo zainteresowania nim współczesnych egzegetów Koranu, należy do sformułowań niejasnych i problematycznych. Autor podejmuje próbę właściwego odczytania tego sformułowania⁸¹.

Psychologia

Z psychologii w omawianym okresie w „Studiach Włocławskich” znalazło się jedno opracowanie autorstwa prof. zw. dr. hab. Antoniego Jozafata Nowaka OFM, który w bardzo ciekawym artykule ukazał wieloraką interpretację dojrzałości ludzkiej⁸².

Katolicka nauka społeczna

Z katolickiej nauki społecznej opublikowano w omawianym okresie cztery artykuły: dwa ks. prof. dr. hab. Janusza Szulista, jeden bp. prof. dr. hab. Henryka Wejmiana i jeden ks. dr. Zbigniewa Skrobickiego.

Ks. Janusz Szulist w swoim artykule, na podstawie poglądów Bernharda Waltego, ukazuje osobę ludzką, która z natury ukierunkowana jest na Boga. Artykuł w pierwszej części omawia podstawy systemowe

⁷⁸ M. Potoczny, *Bóg chrześcijan i Bóg muzułmanów. Czy jest to ten sam Bóg? Refleksje przy okazji spotkania kultur*, StWł, 18(2016), s. 275–292.

⁷⁹ L. Fic, *Apologetyczne modele recepcji buddyzmu na Zachodzie w XX wieku*, StWł, 18(2016), s. 293–316.

⁸⁰ J. Bagrowicz, „*Nie wycofujemy się*”, czyli o możliwości dialogu z islamem, StWł, 19(2017), s. 77–92.

⁸¹ M. Sadowski, *Koraniczne wyrażenie ṣibġa Allāh w świetle arabskich tekstów chrześcijańskich*, StWł, 19(2017), s. 131–146.

⁸² A.J. Nowak, *Dojrzałość ludzka*, StWł, 14(2012), s. 111–120.

teologii Waltego, a w drugiej części znaczenie wskazań teologii relacyjnej dla interpretowania społeczności⁸³. W kolejnym artykule ks. Szulist omówił zjawisko terroryzmu w świetle nauczania papieża Franciszka⁸⁴.

Ks. Zbigniew Skrobicki ukazał zagadnienie antropocentryzmu w społecznym nauczaniu papieża Jana Pawła II⁸⁵.

Bp Henryk Wejman w swoim artykule próbuje odpowiedzieć na pytanie: jaką rolę pełni miłosierdzie w relacjach społecznych?⁸⁶

* * *

Biorąc pod uwagę liczbę artykułów (89) i rozpiętość tematyczną (17 dyscyplin naukowych), autor artykułu nie był w stanie krytycznie ustosunkować się do treści przedstawionych opracowań, jedynie przedstawił je w ujęciu faktograficznym, wskazując na istotę problemu danego artykułu.

Ponieważ, jak zaznaczono na początku tego artykułu, w tomie 20. „Studiów Włocławskich” zostały zamieszczone osobne omówienia poruszanej w nich problematyki z zakresu: ekumenizmu, teologii moralnej, teologii duchowości oraz z tematyki włocławskiej, tutaj te dyscypliny zostały pominięte.

STRESZCZENIE

„Studia Włocławskie” są czasopismem wydawanym przez Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Ze względu na założony cel niniejszy artykuł ma charakter relacyjny. Taki jego charakter uzasadniony jest tym, że na temat Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku i na temat „Studiów Włocławskich” opublikowano już kilka poważnych artykułów naukowych oraz kilka znaczących recenzji.

Niniejszy artykuł ograniczył się do przypomnienia tytułów artykułów i autorów recenzji, które dotąd się ukazały, a następnie autor przedstawił problematykę podejmowaną w „Studiach Włocławskich” (2011–2018), która dotychczas nie była omawiana.

Słowa kluczowe: biblistyka, patrologia, teologia dogmatyczna, teologia fundamentalna, liturgika, teologia pastoralna, homiletyka, historia Kościoła, prawo

⁸³ J. Szulist, *Relacja odniesienia w teologii Bernharda Waltego jako sposób interpretacji rzeczywistości społecznej*, StWł, 13(2011), s. 96–107.

⁸⁴ Tenże, *Zjawisko terroryzmu w nauczaniu papieża Franciszka*, StWł, 19(2017), s. 423–438.

⁸⁵ Z. Skrobicki, *Antropocentryzm w nauczaniu społecznym papieża Jana Pawła II*, StWł, 17(2015), s. 277–294.

⁸⁶ H. Wejman, *Spoleczny wymiar miłosierdzia*, StWł, 19(2017), s. 405–422.

kanoniczne, katechetyka i pedagogika, nauki o rodzinie, filozofia, antropologia, psychologia, katolicka nauka społeczna.

SUMMARY

“Studia Włocławskie” are organically a part of the activities of the Theological Society of Higher Theological Seminary in Włocławek. Considering the main criterion of the plan of this article, its structure will have a relational character. This is the nature of this article due to the fact that several serious scientific articles and several serious reviews have been published on the subject of the Theological Society of the WSD in Włocławek and on the subject of “Studia Włocławskie” [“Włocławek Studies”].

This article will be limited to a reminder of the titles of articles and reviews that have appeared so far and will try to complete the problems raised in the “Studia Włocławskie” (2011–2018).

Key words: Holy Scripture, patrology, dogmatic theology, fundamental theology, liturgics, pastoral theology, homiletics, Church history.

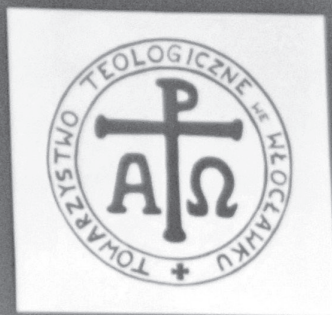
* * *

Ponieważ artykuł ten jest w całości opracowaniem bibliograficznym, nie podaje się tutaj dodatkowo bibliografii, gdyż byłaby ona zbytecznym powtórzeniem.



SPRAWOZDANIA I RECENZJE

90. ROCZNICA
POWSTANIA
TOWARZYSTWA
TEOLOGICZNEGO
WE WŁOCŁAWKU



**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU
w roku 2018**

W 2018 roku odbyły się cztery spotkania Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, w tym jedno było spotkaniem roboczym, jedno jubileuszowym – z okazji 90. rocznicy powstania Towarzystwa Teologicznego we Włocławku i dwa o charakterze wykładów otwartych. Obecne sprawozdanie przedstawia podejmowaną na nich problematykę.

1) 6 lutego 2018 r.

Spotkanie to, któremu przewodniczył prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku ks. Lech Król, odbyło się w sali konferencyjnej Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. W spotkaniu uczestniczyli: biskup włocławski Wiesław Mering, ks. Jerzy Bagrowicz, ks. Janusz Bartczak, ks. Janusz Borucki, ks. Piotr Dykowski, ks. Wojciech Frątczak, ks. Julian Głowacki, ks. Krzysztof Graczyk, ks. Wojciech Hanc, ks. Ireneusz Juszczynski, ks. Waldemar Karasiński, ks. Jacek Kędziński, ks. Krzysztof Konecki, ks. Lech Król, ks. Witold Kujawski, ks. Dariusz Lewandowski, ks. Zbigniew Łukasik, ks. Artur Niemira, ks. Antoni Poniński, ks. Zdzisław Pawlak, ks. Kazimierz Rulka, ks. Piotr Siołkowski, ks. Kazimierz Skoczyła, ks. Zbigniew Skrobicki, ks. Henryk Sławiński, ks. Sławomir Sobiech, ks. Stefan Spychalski, ks. Jacek Szymański, ks. Andrzej Tomalak, ks. Ireneusz Werbiński, ks. Henryk Witczak, ks. Zbigniew Wróbel, ks. Zbigniew Zaremski, ks. Rafał Zieliński, s. Natalia Musidlak ZSNM, Monika Balakowicz, Dariusz Duszeński, Jerzy Gadzinowski, Mirosław Głazik, Urszula Hańkiewicz, Zdzisław Przybył, Grzegorz Sztandera.

Wykład pt. „Polska recepcja adhortacji *Amoris laetitia*. Wdzięczność i niepokój” (anonsonowany przedtem jako „Etos miłosierdzia a wier-

ność małżeńska. Recepcja adhortacji papieża Franciszka *Amoris laetitia* w Polsce”) wygłosił ks. prof. dr hab. Ireneusz Mroczkowski, pracownik naukowy Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, jeden z ekspertów w Komisji Episkopatu Polski zajmującej się recepcją powyższej adhortacji w Kościele w Polsce.

Prelegent na początku wystąpienia przedstawił plan swojej prelekcji w czterech punktach: 1) Historyczno-duszpasterski kontekst polskiej recepcji adhortacji *Amoris laetitia*; 2) Duszpasterskie inspiracje adhortacji; 3) Ewolucja czy rewolucja w nauczaniu Kościoła w tematyce małżeńskiej; 4) Polska teologia moralna wobec *Amoris laetitia*. Następnie prelegent rozwinął poszczególne punkty.

Po wykładzie odbyła się dyskusja, którą poprowadził ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński. W dyskusji wzięło udział 12 osób w następującej kolejności: ks. Ireneusz Werbiński, ks. Jerzy Bagrowicz, ks. Janusz Borucki, ks. Piotr Siołkowski, ks. Zdzisław Pawlak, p. Mirosław Glazik, s. Natalia Musidlak, p. Jerzy Gadzinowski, ks. Antoni Poniński, ks. Artur Niemira, ks. Wojciech Hanc, ks. Henryk Sławiński. Zakres pytań był szeroki, w zależności od zainteresowań i doświadczenia pytającego. Ks. prof. Ireneusz Mroczkowski na bieżąco ustosunkowywał się do zadawanych pytań. Na zakończenie części dyskusyjnej głos zabrał biskup Wiesław Mering, który podziękował prelegentowi za wygłoszony referat i podkreślił trzy ważne zagadnienia, które zostały poruszone w wykładzie: problem miłosierdzia, problem prawdy i problem wierności Chrystusowi.

Po zakończeniu dyskusji głos zabrał ks. Lech Król, prezes Towarzystwa, który podziękował prelegentowi i uczestnikom spotkania oraz przedstawił bieżące komunikaty związane z działalnością Towarzystwa.

2) 18–19 kwietnia 2018 r.

W tych dniach odbyła się uroczystość jubileuszowa z okazji 90. rocznicy powstania Towarzystwa Teologicznego we Włocławku i złożyły się na nią dwa odrębne spotkania.

Najpierw, w dniu 18 kwietnia, odbyło się wyjazdowe **Walne zebranie Polskiego Towarzystwa Teologicznego** w Domu Księży Emerytów we Włocławku-Michelinie. Zebraniu temu przewodniczył ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś, prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

Zebranych powitał ks. dr hab. Lech Król, prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku. Na zebraniu byli także pozostali członkowie zarządu tego Towarzystwa: ks. dr Henryk Witczak,

wiceprezes; ks. dr hab. Janusz Borucki, sekretarz; ks. dr Jacek Kędziński, skarbnik.

Po wprowadzeniu w tematykę zabrania przez ks. prof. Kazimierza Panusia, ks. dr Henryk Witczak wygłosił wykład o historii Włocławka. Przedstawił ją w trzech punktach. Najpierw ukazał początki Włocławka, z uwzględnieniem lokacji i początków innych miast, oraz jego dzieje do 1255 r., gdy był on własnością panujących. Następnie przedstawił kolejne okresy dziejów miasta Włocławka, gdy w latach 1255–1796 był własnością biskupów włocławskich, następnie w latach 1796–1807 należał do Państwa Pruskiego, z kolei w latach 1807–1815 – do Księstwa Warszawskiego, a po 1815 r. – do Królestwa Polskiego, oraz w okresie po odzyskaniu niepodległości w 1918 roku. W drugim punkcie przedstawił początki i rozwój organizacji kościelnej we Włocławku z uwzględnieniem sieci parafialnej. W ostatnim punkcie wykładu przedstawiał historię włocławskiego seminarium duchownego.

Po zakończeniu tego wykładu głos zabrał ks. dr Jacek Kędziński, dyrektor Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku, i zapoznał zebranych z historią i funkcjonowaniem tej szkoły.

Z kolei ponownie głos zabrał ks. prof. Kazimierz Panuś i poinformował zebranych, że Rada Prawna Konferencji Episkopatu Polski przygotowała pozytywną opinię dla Konferencji w celu zatwierdzenia nowego statutu Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

Na zakończeniu walnego zebrania Polskiego Towarzystwa Teologicznego odbyło się głosowanie, w którym zebrani podjęli decyzję o przyjęciu ośmiu nowych członków Towarzystwa.

W drugim dniu, 19 kwietnia, odbyło się we Włocławku **Symposium „90. rocznica powstania Towarzystwa Teologicznego we Włocławku”**.

Uroczystość rozpoczęła się o godz. 9 mszą w kościele seminaryjnym św. Witalisa we Włocławku, której przewodniczył biskup włocławski Wiesław Mering, a koncelebrowali: bp Bronisław Dembowski, ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś – prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego, ks. dr hab. Lech Król – prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD, księża profesorowie Wyższego Seminarium Duchownego oraz członkowie Teologicznego Towarzystwa Naukowego. Uczestniczyli w niej również: przedstawiciel Parlamentu RP, przedstawiciele władz samorządowych, włocławskich uczelni, alumni włocławskiego seminarium, siostry zakonne i zaproszeni goście. W homilii ks. Panuś, nawiązując do pierwszego czytania mszalnego, zaczerpniętego z Dziejów Apostolskich,

które mówiło o spotkaniu Filipa z dworzaniem królowej etiopskiej, stwierdził, że środowisko naukowe Wyższego Seminarium Duchownego od lat pełni rolę biblijnego Filipa. „Potrzebna jest bowiem ta sama misja diakona Filipa dla człowieka każdego czasu. Tak jak dworzanie królowej Kandaki czytał i nie rozumiał, tak potrzeba teologa, który podejdzie jak Filip i pokaże, że w tym tunelu jest światło, które rozświetla drogi mroczne współczesnego człowieka”.

Druga część uroczystości jubileuszowych miała miejsce w seminaryjnej auli Prymasa Stefana Wyszyńskiego. Rozpoczęła się ona hymnem *Gaude Mater Polonia* w wykonaniu chóru kłeryckiego pod dyrekcją ks. prof. Józefa Nowaka. Następnie ks. dr hab. Lech Król powitał bp. Wiesława Meringa, bp. Bronisława Dembowskiego, abp. Mariana Gołębiowskiego (prezesa TTN WSD w latach 1984–1991), oraz wszystkich przybyłych na jubileusz i przekazał przewodniczenie tej części ks. dr hab. Zdzisławowi Pawlakowi (prezesowi TTN WSD w latach 1994–1997), który zaprosił obecnych do wysłuchania trzech wykładów.

Pierwszym prelegentem był ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś, prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego. W swoim referacie, zatytułowanym: „Działalność Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku na tle działalności towarzystw teologicznych w Polsce”, przypomniał, że głównym celem towarzystw teologicznych było „propagowanie nauki i badań naukowych wśród kapłanów”. Ukazując ich działalność w trudnym okresie historii Polski, podkreślił ogromną rolę środowiska włocławskiego. „To tu dojrzała myśl powołania pierwszej organizacji, której celem byłaby troska o harmonijny rozwój teologii” – mówił ks. Panuś. Następnie prelegent wspominał osoby, które wycisnęły niezatarte znamię na dziejach włocławskiego towarzystwa teologicznego. W referacie nie zabrakło odwołań do bp. Stanisława Zdzitowieckiego, ks. rektora Antoniego Borowskiego, ks. Bolesława Kunki. Ks. Panuś ukazywał też konkretne pola zaangażowania członków Towarzystwa, takie jak niedziela misyjna, tydzień ekumeniczny czy tydzień miłosierdzia. Na zakończenie życzył wszystkim włocławskim teologom dalszych sukcesów i dynamicznego rozwoju.

Kolejnym prelegentem był ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński (prezes TTN WSD w latach 1997–2006), który przybliżył „Tematykę podejmowaną w «Studiach Włocławskich» (1998–2018)”. Prelegent zwrócił uwagę, że ukazujące się od 20 lat artykuły w periodyku Towarzystwa Teologicznego poruszają tematykę ściśle teologiczną, dalej zamieszczają

artykuły poświęcone diecezji wrocławskiej (*Vladislaviensia*), które są cennym wkładem w historię diecezji, a także – stanowiące trzecią grupę tematyczną – sprawozdania i recenzje. Ks. Werbiński ukazał też bogactwo naukowe wrocławskiego prezbiterium, które może poszczycić się wieloma profesorami tytularnymi, doktorami habilitowanymi oraz znaczną liczbą doktorów różnych dziedzin teologicznych i humanistycznych. Omówienie to, znacznie poszerzone, jest opublikowane w niniejszym tomie „Studiów Wrocławskich” (s. 723–738).

Po półgodzinnej przerwie, która posłużyła m.in. na wymianę myśli i spotkanie przy kawie, ks. dr hab. Lech Król, prezes Towarzystwa Teologicznego WSD, wygłosił wykład pt. „Osiągnięcia i perspektywy rozwoju działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Wrocławku”. Prelegent wymienił dane statystyczne dotyczące spotkań naukowych organizowanych przez Towarzystwo, wskazał sposoby realizacji celów statutowych oraz punkty, gdzie potrzebne jest dalsze zaangażowanie TTN, jak np. Internet.

Kolejnym punktem sympozjum była promocja 20. tomu „Studiów Wrocławskich”, której dokonał ks. dr hab. Kazimierz Skoczylas.

Podczas uroczystości jubileuszowych 90. rocznicy powstania Towarzystwa Teologicznego we Wrocławku biskup wrocławski Wiesław Mering został uhonorowany medalem Zasłużony dla Polskiego Towarzystwa Teologicznego za twórczy wkład w kształt polskiej teologii i rozwoju Towarzystwa. Laudację wygłosił ks. dr hab. Jacek Szymański, rektor wrocławskiego WSD. Nakreślił on wizerunek bp. Meringa w trzech punktach: 1) filozof o znacznym dorobku pisarskim i dydaktycznym; 2) dydaktyk, wymagający profesor i wykładowca; 3) biskup diecezjalny od 15 lat.

Z kolei nastąpiły wystąpienia zaproszonych gości. Głos zabrali: abp Marian Gołębiowski, który zachęcał do naukowych poszukiwań szczególnie w dziedzinach: biblistyki, bioetyki i kosmologii, prof. dr hab. Zygmunt Wiatrowski, dr Joanna Borowiak, poseł na sejm RP oraz przedstawiciele Wojewody Kujawsko-Pomorskiego, Kuratora Kujawsko-Pomorskiego, Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego, Kujawskiej Szkoły Wyższej oraz Starosty Lipnowskiego.

Podsumowania obchodów jubileuszowych dokonał biskup wrocławski W. Mering. Podziękował za wyróżnienie, które – jak powiedział – choć zostało wręczone właśnie jemu, to jest ono „dla całego środowiska, które od 90 lat próbuje szerzyć, umacniać i propagować aktualne refleksje na temat Bożego Objawienia”. Stwierdził, że ukazani mistrzowie, jak św. Jan

Paweł II, kard. Stefan Wyszyński czy ks. prof. Stanisław Olejnik dowodzą, że w dziedzinie ludzkiej myśli i ludzkiej kultury wszystko zależy od ludzi i od tego, czy są to ludzie prawdy, szukający prawdy, zmierzający w stronę dobra i dzielący się swoją wiedzą i mądrością z innymi. Podkreślił też głęboki szacunek środowiska wrocławskiego do nauki, które „swoją pracą przyczynia się do rozwoju kultury i chrześcijańskiego myślenia o tej rzeczywistości, jaką kultura stanowi” oraz wyraził nadzieję, „że ludzi spragnionych w osiągnięciu prawdy, dobra i piękna nie zabraknie”.

3) 10 października 2018 r.

W dniu 10 października 2018 r. w gmachu Muzeum Diecezjalnego we Wrocławku odbyło się pierwsze w nowym roku akademickim spotkanie Towarzystwa Teologicznego WSD we Wrocławku, któremu przewodniczył jego prezes, ks. Lech Król. Zostało ono poświęcone młodzieży, jej problemom, edukacji i formacji chrześcijańskiej. Inspiracją do tego spotkania był obradujący w Rzymie Synod Biskupów na temat „Młodzież, wiara i rozeznanie” oraz rok duszpasterski poświęcony św. Stanisławowi Kostce w 450. rocznicę jego śmierci. Spotkanie miało charakter otwarty, uczestniczyli w nim: członkowie Teologicznego Towarzystwa Naukowego, księża z Wrocławka, alumni Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku, siostry zakonne, katecheci. W ramach spotkania zostały wygłoszone dwa wykłady.

Ks. infułat dr Marian Bronikowski, proboszcz parafii Wszystkich Świętych w Sieradzu, wikariusz biskupi rejonu sieradzkiego, wygłosił referat pt. „Światowe Dni Młodzieży i co dalej?”. Na wstępie nawiązał do hasła odbywającego się Synodu Biskupów w Rzymie oraz dziewięciu pytań, które w dniu 6 października w auli Pawła VI młodzi przekazali papieżowi Franciszkowi, z prośbą, aby Synod udzielił na nie odpowiedzi. Następnie prelegent przedstawił – wyróżniane w socjologii – pięć grup wiekowych, w szczególności skupiając się na charakterystyce pokolenia urodzonego po 2000 r. – pokolenia technologicznego. Jako próbę dotarcia do tego pokolenia prelegent przedstawiał Światowe Dni Młodzieży i zaprezentował wyniki badań ankietowych przeprowadzonych wśród uczestników Światowych Dni Młodzieży w Krakowie. Następnie, odwołując się do nauczania papieża Franciszka, przedstawił inspiracje dotyczące duszpasterstwa młodzieży: 1) „Apostolstwo ucha” – cierpliwe i miłosierne słuchanie drugiego człowieka; 2) Zrozumiały język; 3) Budowanie środowiska chrześcijańskiego; 4) Pogłębiona duchowość; 5) Odważne

poszukiwanie „nowych dróg”. Zaangażowanie młodzieży w Kościele jest konieczne, dlatego prelegent wskazał na propozycje formacyjne dla młodzieży: projekt „Młodzi Misjonarze Miłosierdzia”, „Woluntariat +” oraz projekt dotyczący chorych „L4”. Konkludując wystąpienie ks. Bronikowski przywołał słowa papieża Jana XXIII: „Powiedzcie młodzieży, że świat istniał przed nimi, ale powiedzcie starszym, że będzie istniał także po nich”.

Referat ten jest wydrukowany w tym tomie „Studiów Włocławskich” (s. 275–292).

Następnie ks. dr hab. Zbigniew Zaremski, profesor Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu, wygłosił drugi referat pt. „Towarzystwo młodemu człowiekowi w dojrzewaniu wiary”. Prelegent podkreślił wartość indywidualnego towarzyszenia młodzieży w okresie adolescencji, w której w obecnym czasie występuje ryzyko tworzenia własnej duchowości. Odwołując się do badań przeprowadzonych przez ks. prof. Janusza Mariańskiego w latach 1988–2017, ks. Zaremski mówił o tzw. pełzającej sekularyzacji, ukazując wiarę ludzi młodych w świetle badań. W dalszej części wystąpienia prelegent przedstawił troskę Kościoła o młodych, która wyraża się w działalności i licznych inicjatywach duszpasterskich. „Dotrzeć do człowieka, zrozumieć, budzić fascynację Bogiem, wyjaśnić prawdy wiary, rozwiewać stopniowo pojawiające się wątpliwości. Trzeba wychodzić do człowieka” – prelegent wskazał to jako zadania dla wspólnoty Kościoła, by rozeznawała i towarzyszyła młodzieży. Wskazując miejsca towarzyszenia oraz cechy osoby towarzyszącej, ks. Zaremski zaakcentował, że celem duszpasterstwa jest „doprowadzenie młodzieży do dojrzałości w wierze, aby ta stawała się świadkiem Chrystusa”. Ostatnim punktem wystąpienia było zagadnienie form towarzyszenia młodzieży, tj. rozmowa pastoralna, sakrament pokuty i pojednania, kierownictwo duchowe.

Po wygłoszeniu referatów odbyła się dyskusja, której przewodniczył ks. dr Jacek Kędziński, dyrektor Zespołu Szkół Katolikach im. ks. Długosza we Włocławku. W dyskusji pierwszy zabrał głos ks. dr Henryk Witczak, wiceprezes Teologicznego Towarzystwa, i zauważył, że w programie spotkania brakuje wystąpień katechetów. W nawiązaniu do uwagi ks. Witczaka jako pierwszy z katechetów głos zabrał p. mgr Zbigniew Ryniec, który od 20 lat jest katechetą we Włocławku, i zwrócił uwagę, że na fakt rezygnacji z udziału w katechezie przez znaczną część młodzieży duży wpływ ma plan lekcji, w którym lekcje religii umieszczone są na początku lub na końcu zajęć. Następnie głos zabrał p. mgr Dariusz

Duszeński, katecheta z 5-letnim stażem, i podkreślił, że na uczestnictwo w lekcjach religii duży wpływ ma sposób prowadzenia lekcji i postawa katechety. Jako ostatnia z grona katechetów głos zabrała s. dr Natalia Musielak, katechetka z Kalisza, która zapytała ks. Mariana Bronikowskiego, jak w swojej parafii realizuje wskazania Światowych Dni Młodzieży. Po udzieleniu odpowiedzi przez prelegenta, ks. Kędzierski zakończył dyskusję.

ks. Janusz Borucki

4) 27 listopada 2018 r.

Kolejne otwarte spotkanie Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, któremu przewodniczył prezes tego Towarzystwa ks. Lech Król, odbyło się w auli Muzeum Diecezjalnego we Włocławku.

W spotkaniu udział wzięli: Wiesław Mering – biskup włocławski, bp Bronisław Dembowski – emerytowany biskup włocławski, członkowie Teologicznego Towarzystwa Naukowego, profesorowie i alumni Wyższego Seminarium Duchownego, pracownicy Kurii Diecezjalnej Włocławskiej. Obecna była matka generalna Sióstr Wspólnej Pracy Jolanta Gołębiowska wraz z siostrami swego zgromadzenia, siostry zakonne innych zgromadzeń, przedstawiciele parafii Uniejów z proboszczem ks. infuł. Andrzejem Ziemięskiewiczem, delegacje z innych miejscowości diecezji włocławskiej.

Konferencja ta wpisała się w ciąg uroczystości związanych z 100. rocznicą odzyskania przez Polskę niepodległości. W tym też kontekście zostały przygotowane i wygłoszone dwa wykłady.

Ks. dr hab. Paweł Bortkiewicz z Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk i Narodowej Rady Rozwoju, powołanej przez prezydenta Rzeczypospolitej Andrzeja Dudę, wygłosił wykład pt. „Paradygmat wolności i wyzwolenia – refleksje historyczno-teologiczne”. Wykład swój oparł na ponad 1000-letnich dziejach naszej Ojczyzny, zauważając jednocześnie, że Jan Paweł II w czasie swojej pielgrzymki do Polski w roku 1991 oparł swoje nauczanie na Dekalogu, wskazując, że jest to program ludzi wolnych. Przy czym wolność i niepodległość nie jest dana raz na zawsze i nie jest celem samym w sobie. Przytoczył nauczanie prymasów Polski Edmunda Dalbora i Augusta Hlonda, którzy wskazywali na wartości duchowe, jakie powinny towarzyszyć wolności państwa.

Podobnie jak biblijny obraz wyjścia Żydów z niewoli egipskiej jest oparty na Przymierzu z Bogiem, tak i każda wolność państwowa powinna być oparta na życiu według praw Bożych, a nie tylko stanowionych przez człowieka. Jednym z elementów życia duchowego jest również usuwanie z życia zarówno pojedynczego człowieka jak i całych społeczeństw wad moralnych, które przysłaniają dobro narodu i państwa. Potrzeba jest również, aby autorytet władzy państwowej oparty był na realnych przesłankach, a nie wymuszony siłą.

Kościół, mimo że jest odrzucany przez środowiska laickie, jest gwarantem ciągłości narodu i opierając się na Chrystusowym stwierdzeniu: „oddajcie cesarzowi, co należy do cesarza”, zauważa istnienie rzeczywistości zarówno doczesnej opartej na doraźnej działalności, jak i wiecznej, która nadaje sens działaniom doczesnym. W tej sytuacji ważne jest zauważenie trzech elementów kształtujących rzeczywistość ludzkiego życia: Bóg, człowiek, świat, a nie tylko, jak chcą niektóre środowiska, dwóch: człowiek i świat.

W podsumowaniu prelegent wyakcentował stwierdzenie Jana Pawła II, że wolność jest dana i zadana, ciągle więc stoi przed nami zadanie kształtowania tej wolności, przez ożywianie wiary i pracę dla dobra wspólnego.

Referat ten jest wydrukowany w tym tomie „Studiów Włocławskich” (s. 531–546).

Z kolei s. dr Natalia Musidlak ze Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi, posługującą w Kaliszu jako katechetka, głoszącą również konferencje w Radiu Rodzina, organizatorka spotkań formacyjnych dla kobiet, wygłosiła wykład pt. „Sługa Boży bp Wojciech Owczarek – wczoraj i dziś”. Okazję do tej prelekcji dały obchodzone w tym roku związane z bp. Owczarkiem rocznice: 120. rocznica święceń kapłańskich, 100. rocznica sakry biskupiej, 80. rocznica śmierci i 30. rocznica rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego. Prelegentka swoje przedłożenie ujęła w trzech punktach: 1) Pasjonat życia czy ponury asceta; 2) Prorok pracy u podstaw czy naiwny wizjoner; 3) Kaznodzieja-patriota czy filantrop-społecznik. W swoim wykładzie zarysowała portret biskupa Wojciecha jako gorliwego kapłana, a następnie biskupa, którego cechował głęboki patriotyzm i umiłowanie Ojczyzny. Zauważono też jego rolę jako założyciela Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy, który przygotowywał swoje duchowe córki do ofiarnej pracy dla Kościoła i Ojczyzny. Kończąc zachęciła do robienia rachunku sumienia ze swojego patriotyzmu. Wykład został zilustrowany prezentacją multimedialną.

Referat ten jest wydrukowany w tym tomie „Studiów Włocławskich” (s. 587–602).

Po wykładach rozpoczęła się dyskusja, którą prowadził ks. dr hab. Zdzisław Pawlak. Zabrali w niej głos: ks. dr Zbigniew Skrobicki, który prosił o doprecyzowanie pojęć „pozytywizm” i „praca pozytywna”; ks. dr hab. Tomasz Kaczmarek – przypomniał, że od lat toczy się proces beatyfikacyjny sługi Bożego bp. Wojciecha Owczarka i nie ma wątpliwości, że zmierza do finału; s. dr Laurencja Jędrzejczak – zwróciła uwagę, że bp Owczarek zobowiązał siostry założonego przez siebie zgromadzenia do podejmowania ciągle aktualnych działań w swoim posługiwaniu; matka Jolanta Gołębiowska nawiązała do obecnej działalności zgromadzenia, wśród których są próby zorganizowania hospicjum, na razie jednak nie uwieńczone sukcesem.

Ks. dr. hab. Paweł Bortkiewicz, nawiązując do wypowiedzi sióstr, zauważył również dostosowanie charyzmatu swojego zgromadzenia (chrystusowców) do wymagań obecnego czasu. Odniósł się również do wypowiedzi osób zabierających głos w dyskusji.

Spotkanie podsumował bp dr Wiesław Mering. Podziękował prelegentom za wykłady, a prezesowi ks. dr. hab. Lechowi Królowi za dopasowanie wykładów do tematyki 100. rocznicy odzyskania przez Polskę niepodległości. Podziękował ks. inf. A. Ziemieśkiewiczowi i parafianom uniejowskim za kultywowanie pamięci o swoim rodaku. Pasterz stwierdził, że pierwszy wykład był przedstawieniem, czym jest niepodległość w rozumieniu katolickim, a drugi ukazaniem, jak można realizować w swoim życiu troskę o dobro Ojczyzny. Zauważył również wielkie znaczenie, jakie dla budowania niepodległości wniosła kultura, wraz ze swoim dziedzictwem, której depozytariuszem jest Kościół. Kończąc swoje przedłożenie zachęcał do pracy dla dobra Kościoła i Ojczyzny.

Na zakończenie prezes Towarzystwa przedstawił ogłoszenia – zapowiadając następne spotkanie na dzień 21 lutego 2019 r., a także informacje dotyczące autorów tekstów do kolejnego, 21, tomu „Studiów Włocławskich”.

ks. Henryk Witczak

* * *

Biskup włocławski Wiesław Alojzy Mering otrzymał 18 listopada br. „Medal Stulecia Odzyskania Niepodległości”, przyznany przez premiera RP Mateusza Morawieckiego.

Członek Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego ks. Leonard Fic w dniu 8 marca 2018 r. otrzymał nominację profesorską z rąk prezydenta RP Andrzeja Dudy.

W bieżącym roku stopnie naukowe doktora na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego otrzymali: 1) ks. Janusz Bartczak po przedstawieniu pracy „Chrystocentryczny wymiar duchowości liturgicznej Adwentu i Wielkiego Postu w nauczaniu bł. Pawła VI”, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Jacka Nowaka SAC, w dniu 10 stycznia stopień doktora teologii w zakresie liturgiki; 2) ks. Jacek Buta po przedstawieniu pracy „Ewangeliczne obrazy Jezusa w podręcznikach do nauczania religii w gimnazjach”, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Piotra Tomasiaka, w dniu 18 stycznia stopień doktora teologii w zakresie katechetyki; 3) ks. Piotr Ochotny po przedstawieniu pracy „Problem naruszenia tożsamości osobowej w kontekście współczesnej transplantologii”, napisanej pod kierunkiem ks. prof. UKSW dr. hab. Adama Świeżyńskiego, w dniu 8 listopada stopień doktora filozofii w zakresie filozofii przyrody.

Ukazały się m.in. następujące publikacje członków Towarzystwa: ks. Witolda Kujawskiego *Parafie diecezji włocławskiej. Okres kujawsko-kaliski 1818–1925* (Włocławek 2018); ks. Jerzego Bagrowicza *Ocalić pamięć. Okruchy wspomnień ze studiów w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku* (Włocławek 2018).

RECENZJE

Stanisław Jankowski, Dariusz Sztuk, *Historia zbawienia*, Warszawa : Wydawnictwo Salezjańskie 2018, 252 s.

Publikacja ta ma dwóch autorów. Pierwszy współautor, ks. prof. dr Stanisław Jankowski, ma już w swym dorobku sporo poważnych osiągnięć naukowo-dydaktycznych. Przez wiele lat pełnił funkcję ojca duchownego oraz wykładowcy biblistyki w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku i w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. W Wydziale współpracował z wybitnym biblistą polskim, ks. prof. dr hab. Waldemarem Chrostowskim. Nadto jest zasłużonym członkiem Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku. Drugi współautor, ks. dr Dariusz Sztuk, pracownik naukowy w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego i wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie, jest również znanym biblistą i egzegetą patrystycznym. O przygotowaniu dydaktyczno-naukowym współautorów świadczą ich biogramy, zamieszczone po stronie wewnętrznej okładki książki. Zarówno słowa powyższe, jak i treść biogramów znajdują swoje uzasadnienie w treści recenzowanego dzieła naukowego pt. *Historia zbawienia*.

Składa się ono z poprzedzonych wstępem (s. 7–14) trzech części: 1) *Wprowadzenie do historii zbawienia* (s. 15–46), 2) *Zbawienie w ujęciu historycznym* (s. 47–101), 3) *Historia zbawienia – ujęcie systematyczne* (s. 103–203), a podsumowanych zakończeniem (s. 205–208). Ujęcie systematyczne – jak zaznaczyli autorzy – jest pomyślane „jako pogłębienie perspektywy historycznej” (s. 13).

Część pierwsza ma charakter wprowadzenia do historii zbawienia. Opracowanie wystarczająco przybliży czytelnikowi problematykę stanowiącą jej podkład merytoryczny. Autorzy zarysowują w niej, z ogromnym znawstwem naukowym, kondycję człowieka, będącą punktem wyjścia prawdy o konieczności zbawienia. Zatem, jak słusznie twierdzą, jest ona podłożem historii zbawienia. Obejmuje więc każdego człowieka, którego życie urzeczywistnia się w określonym czasie i przestrzeni (s. 33). Stąd, jak zauważają, zarówno historia, jak i kondycja człowieka tworzą jasno określoną ośnowę historii zbawienia. Analiza treściowych ich elementów konstytutywnych, dokonana z ogromną wnikliwością naukową, zaowocowała niepodważalnym wnioskiem logiczno-egzystencjalnym. Sformułowano go jednoznacznie, przekonująco i racjonalnie.

Opisane tło (s. 16–20) metodycznie uzasadnia prawdę, iż człowiek „jest istotą potrzebującą ratunku, zbawienia na przestrzeni całej swojej ziemskiej egzystencji” (s. 36). Tak precyzyjnie sformułowane twierdzenie wybrzmiewa językiem głęboko racjonalnym kategorięcznie, a przy tym jest w swojej jednoznaczności bardzo czytelne i przekonujące. Lektura tej części opracowania rodzi refleksje ukierunkowujące na niekwestionowaną potrzebę zbawienia. Już sama natura ludzka, jak przekonują autorzy, otwiera się na jej rzeczywistość, którą szeroko traktuje Pismo Święte. Ona była od zarania dziejów ludzkich centralnym przedmiotem zainteresowania i treścią intelektualnych poszukiwań. Autorzy książki przypominają, że już starożytność próbowała wyjaśniać tajemnice świata, który był areną ważnych dla ludzi wydarzeń. Czyniono tak w aspekcie religijnym (mitologia) i racjonalnym (filozofia). Ów syntetyczny kontekst prehistoryczny przekonuje, że człowiek szukał od dawna odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące sensu i celu życia.

Inną możliwość odnalezienia odpowiedzi na dręczące pytania ludzkość otrzymała w Objawieniu. Jego źródłem jest ten sam Bóg Stworzyciel świata, który zaopatrując w swój „komentarz” wprowadza w sens i cel życia człowieka, powołanego do nieśmiertelności (s. 19). Zatem jest on w stanie poznać, w danym mu Objawieniu, siebie „jako istotę wielorako ograniczoną i śmiertelną, lecz wyposażoną w nadzieję, przewyciężającą śmierć i ukierunkowującą na życie mimo śmierci (zbawienie)” (s. 20).

Objawienie to zostało utrwalone na kartach Pisma Świętego przy pomocy wielorakich form literackich. Zatem autorzy, zgodnie z hermeneutyką biblijną, akcentują, że obecna w nim wizja świata ma charakter zarówno historyczny, jak i nadprzyrodzony. Objawione w jej przestrzeni zbawienie urzeczywistnia się w czasie i zmierza do wieczności. Wprawdzie zostało wypowiedziane słowem, ale jest wydarzeniem realizującym się w Kościele pod osłoną znaków. Są one opisane specyficznym językiem i formą literacką, zwaną apokaliptyką „wymykającą się jednoznacznej interpretacji” (s. 36). Autorzy podjęli się, przed zarysowaniem historii zbawienia, słusznej naukowej introdukcji biblijnej. Tak wprowadzają czytelnika w głęboką i bogatą treść takich pojęć, jak: „historia” i „zbawienie” (s. 21–40) oraz „Pismo Święte” i „historia zbawienia” (s. 40–46).

Biblia pod względem formy i treści zawiera teksty narracyjne o wydarzeniach, dające wrażenie relacji historycznych. Jednak, jak zauważają autorzy, ich cel jest o wiele bardziej doniosły. Biblia odsłaniając historię zbawienia, pozwala człowiekowi wnikać nieco w wewnętrzny świat Boga i poznać motywacje, którymi kierował się, gdy stwarzał świat i podjął plan jego zbawienia. Idąc po linii nauczania Księgi Mądrości, wskazują na działającą we wszystkich Jego aktach miłość ukierunkowaną na perspektywę nieśmiertelności. Ponieważ Bóg dla niej stworzył człowieka, dlatego jest ona przedmiotem powszechnego zainteresowania ludzkiego, w czym przejawia się jego instynkt samozachowawczy. Te zaś elementy razem wzięte, jak odsłania struktura treściowa drugiej części książki, jawią się jako punkt wyjścia nauki o zbawieniu. Interesujące jest więc

wyjście od podłoża egzystencjalno-antropologicznego, w świetle którego autorzy wskazują przekonująco na kwestię nieśmiertelności, wyrażającą się między innymi w pragnieniu zachowania życia.

Zatem idea zachowania życia i nieśmiertelności jest wpisana w naturę ludzką, która otwiera człowieka na temat zbawienia, który szeroko podejmuje Biblia, „ilustrując go dziejami Izraela i Kościoła” (s. 47). Współautorzy słusznie rozgraniczają te dwa etapy zbawienia, celem ukazania ich organicznej jedności i kontynuacji. Starotestamentowa ekonomia zbawcza przygotowywała proroczno wielorakimi obrazami typicznymi, w wydarzeniach historii Izraela, nadejście Odkupiciela i królestwa mesjańskiego. Spełniły się one z chwilą przyjścia Chrystusa, który założył królestwo Boże, objawił Ojca i siebie w swojej śmierci, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. Zsyłając zaś Ducha Świętego dokończył zbawienia (s. 47). Ponieważ stał się jego sprawcą, dlatego przyciąga wszystkich do siebie.

Autorzy książki na tej podstawie stwierdzają: „Tylko jako jedność w etapowości może być widziane i rozumiane Pismo Święte obu Testamentów” (s. 47–48). Ta świadomość stała się wektorem wytyczającym następujące logicznie po sobie elementy strukturalne drugiej części książki: prehistoria i protohistoria zbawienia, typologia dziejów zbawienia, pustynia tłem i sceną zbawczych akcji Boga, historia zbawienia w sakralnej przestrzeni Ziemi Świętej, typiczna realizacja zbawczej ekonomii w etapach historii zbawienia, początek spełnionych obietnic, Apostołowie świadkami spełnionych obietnic zbawienia i głoszenie zbawienia po krańce ziemi i czasu. W świetle więc metodologii nauk biblijnych trzecia część książki jest logiczna i niezbędna, ponieważ ujęcie systematyczne historii zbawienia pogłębia jego perspektywę historyczną. Dlatego słuszna jest sugestia, aby ze względu na trudności w traktowaniu materiału biblijnego (tworzywa teologii biblijnej), lektura obu części (II i III) przebiegała równolegle. Jest ona uzasadniona, ponieważ chronologię zbawczych inicjatyw Boga w Izraelu i w Kościele dopełnia systematyczne ujęcie istotnych w historii zbawienia pojęć i instytucji. One nadają jej szczególnej dynamiki, zwłaszcza gdy uwzględni się biblijny fenomen odsłaniający Boga zbawiającego swoje stworzenie.

Książka uwzględnia tylko niektóre tematy szerokiego obszaru wcześniej przywołanych zagadnień. Autorzy, jako konsekwentni prezenyerzy niniejszego tematu, w strukturze trzeciej części opracowania podejmują następujące zagadnienia: Narzędzia zbawienia; Bóg bliski swoich stworzeń; Przymierze – dar, zadanie, odpowiedzialność; Grzech – niegodziwość, głupota i skutki; *Maiores est Deus* – Bóg wobec zła i zbawienia grzesznika; Współpracownicy Boga zbawiającego; Psalmi syntezą historii zbawienia; Jezus Chrystus spełnioną obietnicą zbawienia; Kościół – zbawienie już, chociaż jeszcze nie teraz; *Paideia Theou* – Bóg zbawia, wychowując.

Zatem historia zbawienia utrwalona na kartach Biblii i w dziejach myśli różnych religii jest „tematem absolutnie oryginalnym” (s. 208), obejmującym całokształt życia człowieka. Jest bez wątpienia źródłem poznania: jego pocho-

dzenia, sensu istnienia, losu po śmierci, pragnienia sprawiedliwości oraz potrzeby egzystencjalnego bilansu zasług i krzywd. Centralnym zaś punktem jest Osoba Chrystusa, będącego fundamentem, zaprezentowanej w opracowaniu, historii zbawienia. Autorzy akcentują wprost, że dzieje się ona i urzeczywistnia w Chrystusie. Ich istotę ukazuje esencjonalnie Jego własne Imię: Jezua – Jahwe zbawia. Dzieje te są opowiedziane w Biblii językiem ludzkim. Tak więc „zbawienie jest według Objawienia treścią i sensem historii, stąd jej nazwa – historia zbawienia” (s. 208).

Analiza tekstów biblijnych pozwoliła autorom książki postawić i zreferować cenne wnioski merytoryczne (s. 205–207), inspirujące potrzebę dalszych badań naukowych w uniwersyteckich wydziałach teologicznych oraz w instytutach teologicznych.

Godna uwagi, dająca wiele do myślenia, jest formuła, w której nakreślono paradoksalną sytuację dwoistego postrzegania Biblii. Z nią łączy się podwójna interpretacja i odmienne jej traktowanie. Tak więc może być postrzegana jako sakrament słowa Bożego albo jako czysty zapis myśli ludzkiej, z innych czasów i z innej kultury. W tej ostatniej opcji nie ma miejsca dla orędzia zbawczego, Biblia pełni jedynie ewentualną funkcję bazy źródłowej dla studium religioznawczo-polityczno-socjologicznego.

Należy zatem stwierdzić, iż autorzy opracowania jawią się w jego perspektywie jako uczeni mający wiele do powiedzenia w zakresie nauk biblijnych. Recenzowana książka stanowi liczący się wkład merytoryczny we współczesne jej osiągnięcia naukowe. Zatem zaprezentowane dzieło poleca się nie tylko biblistom, ale także teologom, duszpasterzom i wiernym świeckim chrześcijanom, traktującym na serio wiarę i wiedzę chrześcijańską, zwłaszcza szukającym odpowiedzi na fundamentalne pytania egzystencjalne. Różnorodność trudnych elementów treściowych została ujęta językiem komunikatywnym, merytorycznie, co gwarantuje, że jej satysfakcjonująca lektura zrodzi naukowo-egzystencjalne efekty.

ks. Lech Król

Stanisław Urbański, *Mistyczki niepodległej Polski 1918–2018. Przesłanie Jezusa*, Warszawa 2018, 312 s.

Św. Paweł Apostoł stwierdzeniem: „Nikt też nie może powiedzieć bez pomocy Ducha Świętego: «Panem jest Jezus». Różne są dary łaski, lecz ten sam Duch; różne też są rodzaje posługiwania, ale jeden Pan; różne są wreszcie działania, lecz ten sam Bóg, sprawca wszystkiego we wszystkich” (1Kor 12, 3–6) – wyraźnie wskazuje, że w rozwoju życia duchowego człowieka pierwszorzędną rolę odgrywa Bóg. On też osobę zaangażowaną w osobiste życie duchowe wprowadza na płaszczyznę życia mistycznego. W sposób tajemniczy i z ogromną subtelnością wiedzie ją do nowego sposobu poznania i działania jednoznacznie

nastawionego na Bożą rzeczywistość. Wszyscy chrześcijanie mogą wprawdzie doświadczyć mistycznego działania łaski, ale nie wszyscy mogą osiągnąć stan życia mistycznego, który polega na miłosnym zjednoczeniu z Bogiem, podczas którego dochodzi do „zaślubin duchowych”, gdzie sam Bóg przejmując całkowitą inicjatywę w działaniu człowieka.

Ten najwyższy etap życia mistycznego ukazuje nam ks. Stanisław Urbański w książce *Mistycy niepodległej Polski 1918–2018. Przesłanie Jezusa*, która jest cennym wkładem do literatury mistycznej, czczącym 100. rocznicę odzyskania przez Polskę niepodległości. Pozycja ta wpisuje się w pionierskie badania prowadzone na gruncie polskim od 1984 r. i dotyczy mistyki przeżyciowej 24 mistyczek, które osobiste doświadczenie życia w tej dziedzinie udokumentowały w „dziennikach duchowych”. Jak zaznacza autor, każda z nich osobisty proces życia mistycznego opisuje według posiadanych zdolności, stosując różne porównania, a także według wskazówek Jezusa, który z nimi prowadzi dialog. Przekazywana treść doświadczenia mistycznego nie ma charakteru spekulatywnego, lecz jest rodzajem mistyki przeżyciowej, która w żywy sposób ukazuje cały proces ich rozwoju mistycznego. Jest to mistyka żywa, wnosząca w życie duchowe mistyczek bogactwo własnych doświadczeń miłości Boga, które służąc za wzór mogą pomóc w rozwoju osobistego życia duchowego, prowadzącego każdego człowieka do świętości. Książka ze względu na ukazanie w niej mistyki przeżyciowej i przesłań mistycznych jest trafną propozycją na obecne czasy dla wszystkich pragnących pogłębić swoją wiarę

Tematykę tej przeszło 300-stronicowej pozycji naukowej autor ujął w trzech rozdziałach. W pierwszym rozdziale, zatytułowanym *Mistyka przeżyciowa*, wyjaśnia, na czym polega przeżycie mistyczne i co je charakteryzuje w procesie przeżycia miłosnego jak i bolesnego. Opisuje w nich działanie Boga w mistyczkach oraz ich odczucia, a także świadomość przeżywanego zjednoczenia ze Stwórcą, którego mistycy nie są w stanie wyrazić słowami. Przykładem jest tu św. Faustyna, tak ogarnięta Bożą miłością, że będąc przeniesiona przed Jego majestat, porównuje osobiste doświadczenie do przeżycia rzeczywistości nieba przez św. Pawła, której nie mógł on wyrazić ludzkim językiem (por. *Dzienniczek*, n. 1604).

Mistyka przeżyciowa jest więc drogą, na której mistyk dostępuje oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia z Bogiem, przeżywając noc bierną ducha, co go prowadzi do stanu kontemplacji wlanej. O ile można mówić o powszechnym powołaniu do życia mistycznego pod kierunkiem Ducha Świętego, co podkreśla ks. S. Urbański, to według niego, trudno mówić o powszechnym powołaniu do stanu kontemplacji wlanej. Do osiągnięcia tego rodzaju modlitwy powinni jednak dążyć wszyscy chrześcijanie. Jeśli współcześni ludzie, zdaniem autora, nie osiągają życia mistycznego, to przyczyna nie tkwi jedynie w zsekularyzowanym świecie, ale powodem jest prowadzenie skostniałego życia religijnego przez chrześcijan. Jedynie zaangażowany prawdziwie w życie duchowe chrześcijanin może wznieść się ponad przeciętność, doświadczając mistycznej bliskości Boga.

Na ten problem zwracał uwagę wielki mistyk Kościoła św. Jan od Krzyża pisząc w utworze *Vivo sin vivir en mi* (*Żyję nie żyjąc w sobie*):

„Żyję nie żyjąc w sobie
Nadziei skrzydła rozwieram
Umieram, bo nie umieram”.

Jan od Krzyża, *Dzieła*, przeł. B. Smyrak, Kraków 1986, s. 61

Mystyk Jan zwraca uwagę na potrzebę wzmocnienia siły człowieka wewnętrznego. Jego zdaniem człowiek żyje tak naprawdę wtedy, kiedy swoje życie podporządkowuje wyższym wartościom, rezygnując z własnego „ja”. W życiu duchowym chodzi o najwyższą wartość – Boga. Współczesny człowiek zbyt słabo uświadamia sobie, że umiera naprawdę wtedy, gdy traci Boga, nie rezygnując z siebie dla Niego. W tym sensie fizyczna śmierć jest po prostu „pestką” w porównaniu ze śmiercią ontologiczną oznaczającą utratę Boga, który jest jedynym prawdziwym życiem, niepojętym szczęściem człowieka. Niewyobrażalnego też szczęścia doświadczają ci, którzy z całą pokorą rezygnując z miłości własnej, poddają się całkowicie woli Bożej i w czystości serca przyjmują dar Bożej miłości, którą promieniają na otoczenie poprzez codzienne świadectwo świętego życia.

Z uważnej lektury książki wynika, że nikt nie może sobie zasłużyć na dar kontemplacji wlanej, ponieważ to Bóg jest inicjatorem tego działania w człowieku. I „Bóg zwykle udziela jej tym, którzy są hojni w oczyszczaniu się ze wszystkich przejawów zniewolenia i słabości wobec rzeczywistości tego świata” (T. Merton, *Szukanie Boga*, Kraków 1983, s. 43). Ks. S. Urbański podkreśla, że mistyczną kontemplację, jak wszystkie inne łaski, otrzymujemy przez Chrystusa. Życie mistyczne ma więc wymiar chrystocentryczny i polega przede wszystkim na nadprzyrodzonym przenikaniu i poznawaniu tajemnic Chrystusa. Dokonuje się to za sprawą działania Ducha Świętego przy współudziale dwóch pozostałych Osób Boskich. Szczytem zaś kontemplacji jest mistyczne zjednoczenie, w którym dusza i jej władze zostają „przemienione” w Boga, doświadczając pełnego i świadomego udziału w ukrytym życiu Trójjedynego Boga w Jedności Jego natury.

W drugim rozdziale zatytułowanym *Przedstawicielki mistyki przeżyciowej. Rozmowy Jezusa* autor dokonuje charakterystyki mistyki przeżyciowej poszczególnych mistyczek. To wybrane grono tworzą osoby świeckie i siostry zakonne, błogosławione i święte. W przekazie ich mistyki przeżyciowej ks. Stanisław posługuje się schematem. Najpierw w tle historycznym umiejscawia przeżycia mistyczne mistyczek, odwołując się do ich „dzienników duszy”, a następnie dokonuje ich charakterystyki w postaci dłuższych lub krótszych opisów.

I tak mistykę przeżyciową bł. Salawy określa jako mistykę prześlągania i wynagradzania, zaś samą błogosławioną jako wybraną przez Jezusa. Natomiast s. Eleonorę Ludwikę Motylowską nazywa mistyczką krzyża i wynagradzania. Mistyka zaś św. Faustyny Kowalskiej, której całe życie było przeniknięte doświadczeniem Bożej obecności zarówno w biernych oczyszczeniach ducha jak i w naj-

wyższym stanie zjednoczenia, jakim są zaślubiny duchowe wraz z objawieniem jej przez Boga istoty Bożego Miłosierdzia, którego głoszenie Bóg jej zlecił, jest mistyką Bożego miłosierdzia. Kolejne mistyczki w zależności od charyzmatu, jakim obdarzył je Bóg, realizują mistykę wynagradzania, mistykę niemowlęstwa duchowego, mistykę służby ubogim, mistykę miłości Boga i bliźniego, mistykę zadośćuczynienia za grzeszników, mistykę ofiary – Hostii Jezusa ofiarowanej za wszystkich grzeszników itd. Na ich przykładzie widać, że w mistyce przesłania immanentnie zawarta jest życiowa misja mistyczek, do której powołuje je Bóg, a one mają ją spełnić realizując Jego wolę.

Trzeci rozdział nosi tytuł *Przesłanie Jezusa do mistyczek*. W nim autor podkreśla, że przeżycia mistyczne nie wyobcowują mistyka z tego świata. Tak też w przypadku naszych duchowych bohaterek „zjednoczenie mistyczne z Bogiem nie izoluje ich ze świata, ale wprowadza w Boga. Zespala ono mistyka z intensywnym życiem Kościoła na ziemi. Im bardziej święci oddani są miłości, tym bliżej przebywają z ludźmi, gdyż miłość uświęcając ich, pozwala im wniknąć w głębiny grzechu, który niszczy ludzkość” (s. 255). Stąd mistycy mocni Bogiem wnoszą w ten świat cnotę i pokój, pokonując zło dobrem.

Samo zaś przesłanie mistyczne, jak wynika z lektury książki, wywodzi się bezpośrednio z nadprzyrodzonej miłości i podyktowane jest na skutek misji powierzonej przez Boga danej osobie. W przypadku przedstawionych w omawianej pozycji naukowej mistyczek realizowane są obie formy przesłania. Mistycznie zjednoczone z Bogiem, otrzymują od Niego także charyzmat przesłania, który realizują w różnych formach apostołatu. Cała zaś działalność apostołska mistyczek przeniknięta jest miłością Boga, która je przeobraża i jednoczy z Trójcą Świętą. W świetle zjednoczenia poprzez doświadczenie Bożej miłości mistyczki odkrywają swoje miejsce w planie Bożym i określony rodzaj współpracy z Nim. Na każdym też etapie rozwoju życia mistycznego otrzymują one łaskę adekwatną do możliwości i sposobu jej realizacji.

Z szerokiego grona mistyczek autor w tym rozdziale jako mistyczki przesłania przedstawia: św. Faustynę, s. Leonie Nastal, s. Robertę Babiak, s. Zofię Tajber, s. Błazeję Siewierską, Rozalię Celakównę i s. Wandę Boniszewską, szczegółowo opisując ich doświadczenia mistyczne wraz z przesłaniem, jakie otrzymały od Boga. Każda z mistyczek w pełni też realizuje osobiste przesłanie zgodnie z wolą Stwórcy.

Ze względu na bogactwo łask Bożych, jakimi obdarza je Bóg, mistyczki są wyjątkowym darem dla Kościoła w Polsce, duchowieństwa, osób konsekrowanych, a także świeckich. Ich doświadczenie mistyczne przekazane w „dzienniczkach duszy” jest doskonałym wzorem, wskazówką, zachętą do tego, jak całym sercem, umysłem, duszą angażować się poważnie w rozwój życia duchowego prowadzący człowieka do osiągnięcia pełni świętości. Z całą pewnością, co podkreślił w swoim słowie kardynał Kazimierz Nycz, „lektura tej książki będzie dla Czytelnika duchową pomocą w kształtowaniu własnego życia mistycznego”. Jest to bowiem

swego rodzaju forma apostołstwa za pomocą słowa pisanego, jako świadectwo wiary mistyczek zachęcające każdego czytelnika do otwarcia się na działanie łaski Bożej. Analiza „dzienniczek duchowych” mistyczek i ich treść przekazana przez ks. S. Urbańskiego pokazują, że o Bogu nie tylko można się dowiadywać, mieć o Nim mniejszą lub większą wiedzę, ale co istotne dla każdego człowieka, że przy autentycznym ludzkim zaangażowaniu w życie duchowe można nieustannie obcować z Jego wewnętrzną prawdą, Bogiem można żyć.

ks. Piotr Głowacki

Ignacy Dec, *Siejba słowa*, t. 47: *Nowe życie w Chrystusie*, cz. 3; t. 48: *Nowe życie w Chrystusie*, cz. 4, Świdnica : Świdnicka Kuria Biskupia 2018, 396 s.; 396 s.

W ostatnim czasie ukazały się dwa kolejne tomy (47 i 48), nieprzerwanie wychodzącej od 1996 r. serii homiletycznej *Siejba słowa* autorstwa ks. prof. dr hab. Ignacego Deca, pierwszego biskupa ordynariusza diecezji świdnickiej, wcześniej przez wiele lat rektora Metropolitalnego Wyższego Seminarium Duchownego oraz Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Każdy wychodzący tom (dawniej przeciętnie co pół roku, obecnie cztery w ciągu roku) ma swoją, uzasadnioną dedykację. Tom 47 jest ofiarowany „Jego Eminencji Najdostojniejszemu Księdzu Henrykowi Kardynałowi Gulbinowiczowi – w 95. rocznicę urodzin”. Z kolei tom 48 jest dedykowany „Umiłowanej Matce Ojczyźnie, Najjaśniejszej Rzeczypospolitej – w setną rocznicę odzyskania przez Polskę niepodległości”. W *Słowie wstępnym* autor napisał: „Odzyskana w 1918 roku niepodległość była dla nas darem niebios i aktem sprawiedliwości dziejowej. Przez cały wiek XIX i początek XX zaborcy nas rusyfikowali i germanizowali, chcieli zniszczyć w duszach Polaków pragnienie niepodległości i poczucie odrębności narodowej. Naród jednak nie dał się zniewolić. Oparcie znajdował w wierze, w Kościele, w życiu religijnym i patriotycznym polskiej rodziny. Gorąca miłość do Ojczyzny przejawiała się na różnych polach. [...]. Naród odzyskał niepodległość. Na mapie Europy znowu pojawiła się nazwa Polski. Podczas świętowania setnej rocznicy odzyskania niepodległości wspominamy wielkich Polaków tamtego czasu, którzy stanęli u progu narodzin Drugiej Rzeczypospolitej” (s. 9–10).

Homilie i rozważania obydwu tomów zostały wygłoszone przez bp. I. Deca w drugiej połowie 2016 r. i ze względu na ich dużą liczbę (174) zostały zamieszczone w dwóch tomach. Czterdziesty siódmy dokumentuje nauczanie pasterskie autora w trzecim kwartale 2016 r. Następny zaś tom zawiera homilie wygłoszone w ostatnim kwartale tegoż roku. Prezentowane tomy *Siejby słowa* mają prosty, chronologiczny układ. Podzielone na kolejne miesiące, zachowują charakter dokumentacyjny. Nie są to pisane projekty homilii, ale teksty faktycznie wygłoszone w formie zachowanej lub też do niej zbliżonej. Zostały one „teologicznie i stylistycznie wygładzone” (t. 47, s. 9). W korzystaniu z nich pewnie bardziej

pomocny byłby klucz problemowy, jednak ze względu na charakter dokumentacyjny wydawanej serii, teksty homilii i rozważań zostały opublikowane według daty ich wygłoszenia (ze szczegółowym podaniem miejsca i okoliczności).

Zawartość jednego i drugiego tomu stanowią teksty przemówień związanych zasadniczo z biskupią posługą autora na terenie diecezji świdnickiej (ale występują także rozważania wygłaszane z różnych okazji w innych miejscach, np. w Częstochowie z okazji rozpoczęcia XXV Pielgrzymki Rodziny Radia Maryja, czy podczas XIII Pieszej Pielgrzymki Diecezji Świdnickiej na Jasną Górę, są też wielokrotne homilie w Leżajsku czy głoszone w diecezji krakowskiej podczas Światowych Dni Młodzieży, także we Wrocławiu, Warszawie i w Dreźnie).

Szczególnie wzruszające są słowa rozważania biskupa Deca wygłoszone w katedrze w Świdnicy (18 IX 2016) na mszy za poległych na Kresach Południowo-Wschodnich i sybiraków. „Pierwszego września tego roku minęła 77. rocznica napadu Sowieców na naszą Ojczyznę. Broniący się przez ponad dwa tygodnie naród przed zachodnim najeźdźcą, otrzymał cios w plecy ze strony wschodniego agresora. W ten sposób został dokonany czwarty rozbiór Polski i Ojczyzna nasza weszła w ciemną dolinę okupacji niemieckiej i sowieckiej. Zaczęła się nowa dotąd niespotykana w historii gehenna naszego narodu. Już za kilka miesięcy po rozpęтaniu wojny w strefie sowieckiej, 10 lutego 1940 r. zaczęły się wywózki na Sybir. [...] W czasie wywózek wielu rodaków umarło już w drodze, a potem tam, gdzie ich wypędzono z wagonów, czy też sań, którymi dojeżdżali na miejsce zesłania. W tym samym roku, wczesną wiosną zginęli jeńcy wojenni rozstrzelani w lasach katyńskich i innych miejscach” (t. 47, s. 317).

Posługa homiletyczna autora jako pasterza diecezji świdnickiej jest wyznaczana przez święta związane z rokiem liturgicznym, odbywane wizytacje kanoniczne parafii, udzielanie sakramentu bierzmowania młodzieży, jubileusze kapłańskie i zakonne, spotkania z alumnami seminarium duchownego, księżmi dziekanami, różnego typu rocznice, pielgrzymki katechetów i nauczycieli, pracowników służby zdrowia, klubów inteligencji katolickiej, udział w pogrzebach zmarłych (księży i osób świeckich), odpusty parafialne, różnego typu poświęcenia.

Uderza bogactwo i różnorodność treściowa głoszonych homilii i rozważań. Ich tematyka obejmuje problematykę: dogmatyczną, sakramentalną, etyczno-moralną, narodowo-patriotyczną, wychowawczo-pedagogiczną, biograficzno-rocznicową. Szczególnie jednak należy podkreślić w rozważaniach autora prezentowanych dwóch powyższych tomów obecność refleksji związanych z realizacją hasła programu duszpasterskiego na rok 2016 – „Nowe życie w Chrystusie”. Biskup I. Dec w swoim pasterskim nauczaniu podjął bardzo udaną próbę zwrócenia uwagi na cele, jakie nakreślili autorzy tego programu. Przede wszystkim zwraca uwagę na odkrywanie Boga objawiającego się w słowie Bożym, zachętę do dojrzałego przyjęcia słowa Bożego, odnawianie i pogłębianie osobistej więzi z Chrystusem, kształtowanie wspólnotowego wymiaru życia duchowego czy tak bardzo dziś ważną duszpasterską troskę o rodzinę i jej dobro.

Ciekawa jest również konstrukcja wygłoszonych i zebranych tutaj kazań. Podobnie jak w poprzednich tomach, mają one bardzo prostą strukturę. Najczęściej zamykają się w charakterystycznym dla ich autora tryptyku. Pierwsza jego część nawiązuje zazwyczaj do doświadczenia życiowego, które odkrywa nam pewne sytuacje, ujawnia problemy i stawia pytania. W drugiej części szukamy w słowie Bożym, które przytacza nam liturgia, odpowiedzi na problemy naszego życia, odkrywamy zamysł Boga wobec nas w konkretnej, aktualnej sytuacji. Trzecia część zawiera zwykle praktyczne wskazania dotyczące naszego postępowania w świetle usłyszanego słowa Bożego.

Przeglądając anonsowane tutaj dwa tomy homilii i rozważań bp. I. Deca, trzeba także podkreślić, że zamieszczone w nich teksty są ciągle nowymi, oryginalnymi, solidnie przygotowanymi opracowaniami. Nie ma w nich zasadniczo powtórzeń pewnych myśli, nawet przy rozważaniach na ten sam temat, jak np. przy przemówieniach z racji wizytacji, bierzmowania czy jubileuszu. Przy tak licznych posługach biskupich autora przecież mogłoby się to zdarzyć, tym bardziej, że dana treść jest zawsze prezentowana w różnym kontekście, w różnych miejscach i do różnych słuchaczy. Trzeba również zauważyć, że bp I. Dec w swej posłudze homiletycznej nie tylko nie unika trudnych, życiowych problemów, ale jest szczególnie uwrażliwiony na aktualne wyzwania moralne i społeczne, które odważnie podejmuje, prezentując wiernie naukę Kościoła.

Podsumowując można powiedzieć, że prezentowane kolejne dwa tomy *Siejby słowa* to nie tylko świadectwo ofiarnej, biskupiej posługi duszpastersko-homiletycznej autora, ale także rzetelny, bardzo potrzebny materiał i znacząca pomoc dla kapłanów duszpasterzy, kaznodziejów głoszących słowo Boże, katechetów oraz alumnów przygotowujących się do kapłaństwa.

ks. Zdzisław Pawlak

Włocławski słownik biograficzny, red. S. Kunikowski, t. 7, Włocławek : Włocławskie Towarzystwo Naukowe 2018, 209 s. : fot.

Gdy Włocławskie Towarzystwo Naukowe z okazji 650. rocznicy II lokacji Włocławka, przypadającej w 1989 roku, postanowiło wydać publikację poświęconą ludziom szczególnie zasłużonym dla tego miasta, do redakcji wpłynęło 181 biografów, z których do publikacji – *Zasłużeni dla Włocławka* (Włocławek 1991) – włączono tylko 106 biografów. Pozostałe zostały przekazane do archiwum WTN jako zaczątek planowanego w dalszej przyszłości słownika biograficznego włocławian. Pomysł ten Włocławskie Towarzystwo Naukowe zaczęło realizować szesnaście lat temu, podejmując wreszcie w kwietniu 2003 r. decyzję o rozpoczęciu prac nad *Włocławskim słownikiem biograficznym*. Zaplanowano ambitnie, że będzie on zawierał około tysiąca haseł biograficznych, które zostaną pomieszczone w 7–8 tomach publikacji, wydawanej co rok po jednym tomie, w systemie „holenderskim”.

Z czasem zmieniono nieco zamysł i postanowiono wydać tyle tomów, ile będzie potrzeba do objęcia wszystkich znaczących włocławian.

Redakcja *Słownika* zgromadziła grono autorów wywodzących się głównie z Włocławka, posiadających zróżnicowane doświadczenie w tego rodzaju pracach. Wśród autorów haseł znajdujemy przedstawicieli instytucji włocławskich niejako z urzędu odpowiedzialnych za dokumentowanie dziejów miasta: miejscowego muzeum, archiwum państwowego, seminarium duchownego i kurii diecezjalnej, ale pozostali plasują się poza tym kręgiem.

Przyjęto, że za osoby związane z Włocławkiem będzie się uważać takie, które spełniają choćby jedno z kryteriów sformułowanych przez redakcję *Słownika*: 1) wniosły znaczny wkład w rozwój miasta w danym okresie jego dziejów; 2) w danym okresie czymś się wyróżniły wśród mieszkańców miasta (wyjątkowość osób); 3) przebywały krótko w tym mieście (urodziły się we Włocławku, a potem go opuściły lub przybywały tu na przykład z racji nauki czy praktyki zawodowej), ale później zrobiły karierę zawodową, naukową, polityczną czy społeczną znaną w całej Polsce lub za granicą; 4) piastowały najważniejsze urzędy związane z funkcjonowaniem miasta; 5) pełniły funkcje kościelne (także pracownicy kurii diecezjalnej, seminarium duchownego, archiwum), w tym także w ramach innych wyznań i narodowości; 6) uczestniczyły w walkach o niepodległość Ojczyzny, w ruchu oporu lub były represjonowane. Takie sformułowanie kryteriów doboru haseł do *Słownika* może spowodować, że zdominują go absolwenci miejscowych szkół. Ale przecież po to właśnie m.in. są szkoły, aby przygotowywały swoich absolwentów do pełnienia w przyszłości znaczących ról w społeczeństwie. I nikt rozsądny nie będzie miał o to pretensji ani do samych szkół, ani do tych autorów, którzy starają się utrwalić osiągnięcia także tych absolwentów szkół włocławskich, którzy potem zdobyli znaczące osiągnięcia poza Włocławkiem na jakiegokolwiek niwie.

Redakcja postanowiła, że hasło biograficzne powinno zawierać następujące elementy: 1) dane osobowe, 2) dane środowiskowe (wykształcenie, kwalifikacje zawodowe, stopnie i tytuły naukowe, stopnie oficerskie), 3) związki z Włocławkiem, 4) działalność i osiągnięcia, 5) posiadane odznaczenia i wyróżnienia, 6) stan rodzinny, 7) dokładna data i miejsce śmierci oraz miejsce pochowania, 8) dokumentacja źródłowa (wykaz źródeł i opracowań). Wśród zaleceń redakcyjnych znalazło się i to, aby ograniczać się do faktów z życia opisywanej osoby, a nie ferować jej ocen, szczególnie ocen etycznych i moralnych, co nie jest do końca możliwe do zachowania, wszak niektóre fakty sugerują same przez się ocenę osoby. Lektura opublikowanych biogramów, także w tomie 7, daje podstawę do stwierdzenia, że autorzy haseł nie zawsze w pełni respektowali te ustalenia. Autorzy nieraz zapominali o podkreślaniu związków z Włocławkiem danej osoby, co w tego rodzaju słownikach jest szczególnie ważne. Co najmniej w kilku przypadkach autorzy przekroczyli znacznie wyznaczony limit dla biogramu (5 szpalt druku) i redakcja poddała się (np. biogram Juliana Marchlewskiego w tomie 6). Ustępstwo takie powiększa widoczny i tak rozróż między biogramami ujętymi z ascetyczną wręcz

zwięzłością a biogramami całkowicie przegadanymi. Zauważa się też, że w niektórych biogramach zostały pominięte niezbyt chlubne aspekty omawianych osób.

Początkowo publikacja ukazywała się dość systematycznie i w latach 2004–2011 ukazało się sześć tomów *Słownika*, czyli na każdy rok wypadł jeden tom. Po 2011 roku nastąpiła siedmioletnia przerwa w kontynuowaniu publikacji. Spowodowana ona została różnymi przyczynami, a przede wszystkim niemożnością pozyskania koniecznych środków finansowych.

Siódmy tom *Włocławskiego słownika biograficznego* ukazał się w końcu 2018 roku dzięki zaangażowaniu i pomocy wielu osób oraz instytucji. Przede wszystkim należy wymienić tu dr. hab. Stanisława Kunikowskiego, profesora i rektora Kujawskiej Szkoły Wyższej we Włocławku, b. sekretarza generalnego i prezesa Włocławskiego Towarzystwa Naukowego, który od początku jest także redaktorem *Słownika*. Tom zawiera 103 biogramy, opracowane przez 46 autorów, którzy pracowali gratisowo. Poszczególni autorzy opracowali jeden lub kilka biogramów, a jeden z nich, Władysław Kubiak, opracował rekordową ich liczbę – 23.

Zdecydowana większość z nich to biogramy osób z XX i początku XXI wieku, w tym 28 biogramów osób, które zmarły w okresie od ukazania się szóstego tomu *Słownika*, w latach 2011–2017. Na następnym miejscu pod względem liczby biogramów plasują się osoby żyjące w XIX oraz na przełomie XIX i XX wieku.

Wiekі wcześniejsze reprezentowane są w siódmym tomie *Słownika* przez biogramy tylko 12 osób, w tym tylko jednej świeckiej: malarza Kazimierza Łukaszewicza (ok. 1750 – po 1794). Wydaje się, że jest to mankament *Słownika* dający się zauważyć od pierwszych jego tomów. Jest to w pewnym stopniu zrozumiałe, ponieważ rozwijające się dynamicznie w XIX i XX wieku miasto gromadziło coraz więcej mieszkańców, powstawały nowe instytucje, a wszystko to niejako wymuszało większą liczbę osób mających znaczący wpływ na dzieje miasta. Jednak niezorientowany użytkownik *Włocławskiego słownika biograficznego* może dojść do błędnego przekonania, że właściwie w dziejach tego miasta, poza jego instytucjami kościelnymi, nie ma wiele znaczących osób żyjących daleko wstecz przed XIX wiekiem. *Słownik* ma przed sobą być może jeszcze kilka tomów, ale już obecnie nasuwa się pytanie, czy znajdą się autorzy kompetentni i dyspozycyjni do opracowania trudnych i pracochłonnych biogramów osób żyjących w dawniejszych wiekach.

Daje się odczuć brak specjalistów historyków, którzy mogliby takiego zadania się podjąć. Ostatnio chęć współpracy ze *Słownikiem* zgłosił Krzysztof Rafał Prokop, który podjął się opracowywania biogramów dawnych biskupów sufraganów włocławskich i osiem takich zamieścił w siódmym tomie *Słownika*.

W tym tomie *Słownika* znalazła się znaczna grupa osób duchownych – 26 (około 25% zamieszczonych w nim biogramów). Podobnie było w poprzednich tomach. Na 782 biogramy opublikowane w tomach 1–7 przypada 231 poświęconych osobom duchownym związanym z Włocławkiem (około 30% wszystkich biogramów). Ten dość wysoki procent osób duchownych nie powinien dziwić w mieście, które od blisko tysiąca lat jest siedzibą biskupów włocławskich, kapituły

katedralnej i seminarium duchownego, a ponadto kilku zakonów i zgromadzeń zakonnych. Okazuje się, że tradycyjne określenie Włocławka jako „czerwonego miasta” nie we wszystkich aspektach zgadza się z rzeczywistością.

W siódmym tomie *Słownika* należy też zauważyć cztery biogramy funkcjonariuszy cechowych reprezentujących różne zawody; zostały one opracowane zapewne w dużej mierze z inspiracji Ryszarda Sobczaka, entuzjastycznego tropiciela dziejów rzemiosła włocławskiego. Oby było to dobrą zapowiedzią dalszych biogramów osób z tej grupy społecznej.

I wreszcie propozycja na przyszłość. Może byłoby dobrze zamieścić w ostatnim tomie *Słownika* wykazy osób pełniących funkcje publiczne, świeckie czy kościelne, a więc: burmistrzów, prezydentów miasta, członków rady miejskiej, komendantów policji, dyrektorów szkół, rektorów Wyższego Seminarium Duchownego, biskupów, proboszczów itp. Uniknęłyby się wówczas ujmowania w osobnym haśle osób, o których wiadomo niewiele więcej poza tym, że taką funkcję pełnili. Dla użytkowników *Słownika* takie wykazy mogłyby się okazać przydatne.

Redakcja kieruje „apel do Czytelników o zgłaszanie do Biura Włocławskiego Towarzystwa Naukowego nazwisk osób, które powinny znaleźć się w już przygotowywanym ósmym tomie, który zamierzamy wydać w 2019 roku, w 40-lecie utworzenia Włocławskiego Towarzystwa Naukowego”. Należy mieć nadzieję, że nie będzie to ostatni tom tego *Słownika* i następne tomy tego wartościowego i bardzo przydatnego wydawnictwa będą ukazywały się bez przeszkód i systematycznie, w miarę gromadzenia potrzebnych opracowań.

Osób związanych z Włocławkiem czekających na swoje miejsce w *Słowniku* jest jeszcze sporo. Jeżeli chodzi o środowisko kościelne Włocławka, to można zaanonsować, że nie ma jeszcze swoich biogramów w *Słowniku* 13 biskupów ordynariuszy, większość biskupów sufraganów, a także członków kapituły katedralnej, około 50 innych kapłanów (z tych zapewne nie wszyscy kwalifikują się do *Słownika*); do tego należy doliczyć pewną liczbę członków zakonów i zgromadzeń zakonnych, a także osób świeckich związanych z instytucjami kościelnymi (w tym ostatnim przypadku dużą trudnością jest dotarcie do podstawowych danych biograficznych).

K. R.

Witold Kujawski, *Parafie diecezji włocławskiej. Okres kujawsko-kaliski 1818–1925, Włocławek : Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego 2018, 1314 s.*

Diecezja włocławska to jedna ze starszych diecezji na ziemiach polskich. Choć istnieją różne teorie dotyczące czasu jej powstania, to najbardziej prawdopodobna wydaje się ta, która określa jej powstanie jako skutek upadku diecezji kruszwickiej. Wyróżniamy więc kilka etapów jej istnienia, określając je od używanego wtedy nazewnictwa. Są to więc okresy: kujawsko-pomorski (od powsta-

nia do 1818 r.), kujawsko-kaliski (1818–1925) i włocławski (od 1925 r.). Taka periodyzacja istnienia diecezji występuje również w pracach dwóch najbardziej znanych historyków diecezji włocławskiej – ks. prof. Stanisława Librowskiego i ks. dr. hab. Witolda Kujawskiego – autora omawianej pracy.

Kilka słów o autorze. Ks. Witold Kujawski to kapłan diecezji włocławskiej, dr hab. nauk humanistycznych w zakresie historii Kościoła w Polsce, emerytowany prof. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, były wykładowca na Uniwersytecie Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie i w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku oraz dyrektor Archiwum Diecezjalnego we Włocławku (1983–2013).

Efektom jego pracy badawczej były wydane już wcześniej opracowania, a dla naszych potrzeb przypomnijmy te najważniejsze: *Diecezja kujawsko-kaliska* (Włocławek 2011), *Parafie diecezji włocławskiej. Archidiakonaty: kruszewicki i włocławski* (Włocławek 2014), *Parafie diecezji włocławskiej. Archidiakonaty pomorski* (Włocławek 2015). Jak z powyższego widać, recenzowana praca jest kontynuacją prac wcześniejszych i jednocześnie opisem parafii diecezji w kolejnym etapie jej funkcjonowania. Ta obszerna publikacja kosztowała autora około trzech lat żmudnej pracy.

Pierwotny Kościół organizował się w gminy chrześcijańskie, z czasem nazywane parafiami. Od początku były one podstawowymi jednostkami organizacyjnymi, a jednocześnie podstawowymi miejscami posługi duszpasterskiej. W nich głoszono słowo Boże i sprawowano posługę sakramentalną, a jednocześnie wierni w ramach tej wspólnoty uczyli się na co dzień być uczniami Chrystusa. Z tego też powodu pochylają się nad nimi historycy Kościoła, wśród nich również i autor omawianej pracy. Oczywiście parafie, jako podstawowe jednostki administracji kościelnej, były pogrupowane w jednostki większe, w interesującym nas okresie: dekanaty i oficjałaty. Taki też podział jest widoczny w przedstawianej pracy. Autor przy omawianiu parafii za podstawę przyjął podział administracyjny diecezji kujawsko-kaliskiej dokonany po roku 1864, a wykazany po raz pierwszy w schematyzmie z roku 1869. Parafie powstałe później umieszczono obok parafii matki.

Praca ks. dr. hab. Witolda Kujawskiego *Parafie diecezji włocławskiej. Okres kujawsko-kaliski 1818–1925* omawia najpierw parafie oficjałatu generalnego włocławskiego w dwóch jego dekanatach: włocławskim (Włocławek – parafia św. Jana Chrzciciela, Włocławek – parafia św. Stanisława, Białotarsk, Boniewo, Brześć [Kujawski], Choceń, Chodecz, Dąbie [Kujawskie], Duninów, Grabkowo, Kłobia, Kłóbka, Kłótno, Kowal, Kruszyn, Lubień [Kujawski], Lubomin, Lubraniec, Przedecz, Śmiłowice, Wieniec, Wistka Szlachecka, Zgłowiączka) i nieszawskim (Nieszawa, Bądkowo, Broniewo, Bronisław, Broniszewo, Buczyna, Bytoń, Koneck, Kościelna Wieś [Kujawska], Krzywosądz, Lubanie, Łowiczek, Mąkoszyn, Orle, Osięciny, Ostrowąs, Piotrków [Kujawski], Połajewo, Raciążek, Ciechocinek, Radziejów, Sadlno, Sędzin, Siniarzewo, Służewo, Aleksandrów [Kujawski], Straszewo, Zakrzewo, Świerczyn, Witowo, Zbrachlin).

Następnie przedstawia parafie oficjałatu generalnego kaliskiego w siedmiu jego dekanatach: kaliskim (Kalisz – parafia Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny, Kalisz – parafia św. Mikołaja, Blizanów, Błaszki, Borków, Brudzew [Kaliski], Chełmce, Chlewo, Chocz, Dembe [Dębe], Dobrzec, Kalisz – parafia św. Gotarda, Dzierżbin, Giżyce, Godziesze, Brzeziny, Goliszew, Góra, Iwanowice, Kalinowa, Kokanin, Kościelec [Kaliski], Kościelna Wieś [Kaliska], Kosmów, Koźminek, Opatówek, Pamięcin, Piątek, Przespolew, Rajsko, Rychnów, Staw, Stawiszyn, Tłokinia, Tykadłów, Zbiersk); kolskim (Koło, Bialków, Błenna, Brdów, Brudzew [Kolski], Galew, Dęby Szlacheckie, Dobrów, Izbica [Kujawska], Janiszew, Kościelec [Kolski], Lubotyń, Lubstów, Lubstówek, Racięcice, Mąkolno, Babiak, Modzerowo, Osiek Wielki, Sompolno, Wąsosze, Wrząca Wielka); konińskim (Konin, Golina, Gosławice, Grabienice, Grochowy, Grzymiszew, Kawnice, Kramsk, Krzymów, Kuchary [Kościelne], Licheń Stary, Lisiec [Wielki], Morzysław, Myślubórz, Ostrowąż, Russocice, Rychwał, Rzgów, Sławsk, Stare Miasto, Ślesin, Tuliszków, Wyszyna); sieradzkim (Sieradz, Brzeźnio, Burzenin, Charłupia Mała, Charłupia Wielka, Chojne, Dąbrowa [Wielka], Drużbin, Godynice, Gruszczycy, Kamionacz, Kliczków [Mały], Klonowa, Korczew, Małyń, Męka, Rossoszyca, Stolec, Szadek, Uników, Wąglczew, Wierzchy, Wojków, Wróblew, Zadzim, Zyгры, Zduńska Wola, Złoczew); słupeckim (Słupca, Budziśław Kościelny, Ciężen, Cienin [Kościelny], Dobrosołowo, Giewartów, Grodziec, Kazimierz Biskupi, Kleczew, Kowalewo, Królików, Łądek, Łąd n.Wartą, Młodziejewo, Koszuty Małe, Ostrowite [Słupeckie], Pyzdry, Skulsk, Samarzewo, Szymanowice, Trąbczyn, Wilczyn, Zagórów, Złotków); tureckim (Turek, Bałdrzychów, Boleszczyn, Brodnia, Chwalborzyce, Dobra, Głuchów, Goszczanów, Grodzisko, Jeziorsko, Kowale Pańskie, Lisków, Strzałków, Malanów, Miłkowice, Niemysłów, Niewiesz, Pęczniew, Psary, Skęcniew, Spicimierz, Świnice [Warckie], Tokary, Tubądzin, Uniejów, Warta, Wartkowice, Wielenin, Wilamów) i wieluńskim (Wieluń, Biała [k. Wielunia], Bolesławiec, Chotów, Cieszęcin, Ostrówek, Węglewice, Czarnożyły, Czastary, Działoszyn, Dietrzykowice, Radostów, Komorniki, Konopnica, Kraszewice, Krzyworzeka, Kadłub, Lututów, Łyskornia, Mieleszyn, Chróscin, Mierzyce, Mokrsko, Naramice, Osjaków, Ożarów, Wierzbie, Przedmość, Pątnów, Dietrzyzniki, Praszka, Raczyn, Ruda, Rudlice, Rudniki, Siemkowice, Skomlin, Sokolniki, Ochędzyn, Walichnowy, Wierzchlas, Wieruszów, Wójcin, Żdźary, Żytniów).

W oficjalu pomocniczym piotrkowskim w dekanatach: piotrkowskim (Piotrków [Trybunalski], Bęczkowice, Bogdanów, Chabielice, Czarnocin, Drużbice, Gomulin, Gorzkowice, Grochocice, Bełchatów, Grzymalina Wola, Kamieńsk, Kaszewice, Kociszew, Krzepczów, Kurowice, Łobudzice, Mierzyn, Lubień, Milejów, Moszczenica, Parzno, Ręczno, Rozprza, Rzgów, Srocko, Suchcice, Sulejów, Tuszyn, Witów, Wolbórz); częstochowskim (Częstochowa – parafia św. Zygmunta, Częstochowa – parafia św. Barbary, Częstochowa – parafia Świętej Rodziny, Częstochowa – parafia św. Rocha, Częstochowa – parafia św. Józefa, Częstochowa – klasztor na Jasnej Górze, Biała [Górna], Danków, Zajączki,

Kamienica Polska, Starcza, Kłobuck, Kalej, Złochowice, Konopiska, Blachownia, Krzepice, Miedźno, Ostrowy, Mstów, Mykanów, Cykarzew, Parzymiechy, Jaworzno, Poczesna, Przyrów, Przystajnia, Rędziny, Starokrzepice, Truskolasy, Bór Zapilski, Panki, Wąsosz, Wilkowiecko, Żuraw); łaski (Łask, Borszewice, Wrzeszczewice, Brzyków, Buczek, Dłutów, Dobroń, Górka Pabianicka, Grabno, Kwiatkowice, Lutomiernik, Marzenin, Mikołajewice, Pabianice – parafia św. Mateusza, Pabianice – parafia Matki Bożej Różańcowej, Retkinia, Ruda Pabianicka, Restarzew, Rusiec, Sędziejowice, Strońsko, Szczerców, Widawa, Wola Wiązowa, Wygietzów) i noworadomskim (Radomsko, Bąkowa Góra, Borowno, Borzykowa, Brzeźnica Nowa, Chełmo, Cielętniki, Dąbrowa Zielona, Dmenin, Dobryszycy, Dworszowice Kościelne, Gidle, Jedlno, Kłomnice, Garnek, Zawada, Kobiełe Wielkie, Kodrąb, Koniecpol, Kruszyna, Lgota Wielka, Makowiska, Maluszyn, Niedośpielin, Pajęczno, Pławno, Rząśnia, Kiełczygłów, Rzejowice, Sulmierzyce, Kleszczów, Wielgomłyny, Wiewiec, Żytno).

W swojej pracy autor do omówionych parafii diecezji włocławskiej z jej okresu kujawsko-kaliskiego dołączył *Addendę*, w której omówił parafie włączone do diecezji włocławskiej w roku 1925. Należą do nich parafie w dekanatach: kłódawskim (Kłodawa, Bierzwienna, Borysławice, Chełmno, Dąbie [nad Nerem], Grzegorzew, Pieczew, Umień); lipnowskim (Lipno, Bobrowniki, Chełmca Wielka, Grochowalsk, Karnkowo, Kikół, Ostrowite [Lipnowskie], Sumin, Szpetal Górny, Wielgie, Wola-Trutowo, Zaduszynki) i mazowieckim (Mazowsze, Ciecociń, Czernikowo, Dobrzejewice, Działyń, Łązyn, Nowogród, Osiek nad Wisłą).

Praca została przez autora poprzedzona *Wykazem skrótów* oraz *Wprowadzeniem*, a dopełniona *Zakończeniem*, wykazem *Źródła i opracowania*, tabelarycznym zestawieniem ukazującym *Stan diecezji kujawsko-kaliskiej w 1925 r.*, a dla ułatwienia w korzystaniu z pracy umieszczono *Indeks osób* oraz *Indeks miejscowości*.

Warto zauważyć, że praca powstała w oparciu przede wszystkim o źródła archiwalne znajdujące się w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku, wśród których znajdują się dokumenty samoistne, akta wizytacyjne: arcybiskupów gnieźnieńskich, biskupów kujawsko-pomorskich, kujawsko-kaliskich; akta parafii, akta Kurii Diecezji Włocławskiej, akta personalne, zakonne i inne; a także Archiwum Diecezjalnym w Płocku, wśród których wykorzystano akta dekanalne z lat 1597–1825. Wykorzystano również źródła drukowane, wśród których znalazł się *Liber beneficiorum* archidiecezji gnieźnieńskiej, diecezji krakowskiej; kodeksy dyplomatyczne: Polski, Wielkopolski; dokumenty drukowane w „Kronice Diecezji Włocławskiej”, a także schematyzmy: gnieźnieńskie, kujawsko-kaliskie, łódzkie, płockie, warszawskie, włocławskie. Wśród opracowań wykazano przede wszystkim opisy parafialne autorstwa ks. Sanisława Chodyńskiego, zamieszczone w schematyzmach diecezji kujawsko-kaliskiej z lat: 1873, 1875, 1876, 1877, 1878, 1879, 1880, 1881, 1890 i 1891; a także szereg innych.

Podsumowując przedstawienie tej pracy, warto zauważyć, że jest to dzieło oczekiwane przez wielu współcześnie pracujących zarówno nad dziejami swo-

ich małych ojczyzn, jak też tych wszystkich, którzy podejmują prace naukowe z dziejów diecezji: częstochowskiej, gnieźnieńskiej, kaliskiej, łódzkiej, płockiej, warszawskiej, wrocławskiej.

Warto również zauważyć, że ks. dr hab. Witold Kujawski, będący członkiem Teologicznego Towarzystwa Naukowego we Wrocławku, swoją pracą upamiętnił 90. rocznicę powstania Towarzystwa Teologicznego we Wrocławku, wpisując się w ten sposób w uroczyste obchody związane z rocznicą jego powstania, w ramach których odbyła się uroczysta sesja naukowa, którą uświetnił swoją obecnością biskup wrocławski Wiesław Alojzy Mering i Zarząd Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

ks. Henryk Witczak

Monografia parafii św. Bartłomieja w Czernikowie, wczoraj – dziś – jutro, red. P. Siołkowski, Czernikowo 2018, 296 s.

Dzieje każdej wspólnoty lokalnej stanowią bardzo ciekawe zjawisko historyczne, kulturowe, społeczne, patriotyczne i religijne, pozwalające rozświetlić oraz zrozumieć związki wytworzone wśród miejscowej ludności, jej życie i działalność, a także pewne tradycje i zwyczaje. Dlatego każde badania historyczne o charakterze regionalnym mają ogromne znaczenie dla przybliżenia dziejów „małej ojczyzny”, poszanowania i zrozumienia jej historii, a przede wszystkim dają możliwość ukazania tego, co się wydarzyło w tej społeczności, jakie były motywy jej postępowania, jakie panowały w niej zwyczaje, jacy ludzie mieli wpływ na jej kształtowanie i funkcjonowanie. Pozwala to poznać i uszanować dawne czasy i zrozumieć przodków, ich życie, działalność, zasady oraz wartości, jakimi się kierowali.

W powyższe myśli wpisuje się monografia parafii św. Bartłomieja w Czernikowie, której redaktorem jest obecny jej proboszcz, ks. dr Piotr Siołkowski. Jest to drugie, rozszerzone i poprawione, jej wydanie. Poprzednie ukazało się w 2014 r. Jak pisze we *Wprowadzeniu* ks. Siołkowski, „monografia parafii św. Bartłomieja Apostoła w Czernikowie jest zarysem historii i teraźniejszości tej miejscowości” oraz ma „charakter popularnonaukowy z naciskiem przewodnikowym i opisowym” (s. 7).

Prezentowana publikacja składa się ze *Słowa wstępnego Biskupa Wrocławskiego Wiesława Meringa* (s. 5–6), *Wprowadzenia* autorstwa ks. Piotra Siołkowskiego (s. 7–8), trzech rozdziałów opisujących gminę, parafię i kościół w Czernikowie (s. 9–184), *Zakończenia* (s. 185–186), *Bibliografii* (s. 187–188) oraz dwóch dodatków źródłowych: *Wykazu proboszczów i wikariuszy* (s. 189–192) i *Wykazu osób ochrzczonych w latach 1946–2017* (s. 193–294), a także *Spisu treści* (s. 295–296).

W *Słowie wstępnym* biskup Wiesław Mering składa podziękowanie redaktorowi i wójtowi gminy Czernikowo za współpracę, której efektem jest ta monografia, oraz wyraża nadzieję, że publikacja doczeka się licznych czytelników, szerząc znajomość ich miejsca narodzin, chrztu i zamieszkania, jak też ucząc „pięknej dumy i szacunku do «Małej Ojczyzny»” (s. 6). Z kolei redaktor monografii,

ks. Siołkowski, pisze, że „monografia jest wyrazem wdzięczności za wydarzenia związane z pielgrzymką papieża Franciszka do Polski i Światowymi Dniami Młodzieży w Krakowie oraz z obchodem 1050. rocznicy chrztu Polski” (s. 7).

W rozdziale pierwszym, zatytułowanym *Gmina Czernikowo w czasach współczesnych* (s. 9–41), autorstwa Przemysława Pujera, została ukazana krótka historia, obszar oraz ludność mieszkająca w gminie Czernikowo, jej uwarunkowania geograficzne i demograficzne, środowisko naturalne, zachowane zabytki i turystyka, infrastruktura, oświata i edukacja, aktywność społeczna i kulturalna mieszkańców oraz zostały zarysowane plany rozwoju gminy i miejscowości Czernikowo w przyszłości, a także wykaz władz gminy w latach 1990–2018. Rozdział ten zawiera liczne fotografie ukazujące poszczególne obiekty zabytkowe, kościoły, kaplice, szkoły i obiekty użyteczności publicznej oraz siedzibę władz gminy. Lektura tego rozdziału monografii przybliży czytelnikowi obraz gminy zarówno na płaszczyźnie historycznej, jak i współczesnej. Tytuł rozdziału może być nieco mylący, gdyż znajdujemy tutaj również wiele elementów historycznych, a nie tylko odniesień i opisów odnoszących się do czasów współczesnych.

Autorem rozdziału drugiego pt. *Parafia w Czernikowie – historia i teraźniejszość* (s. 43–108) jest ks. Piotr Siołkowski. Ukazał on zarys historii parafii Czernikowo, stwierdzając na początku, że dokładna data erekcji parafii jest nieznana, a pierwsza pisemna wzmianka o niej pochodzi z 1 października 1309 r. Wówczas to biskup płocki Jan Wysoki (1297–1310) postanowił, iż każdego roku na świętego Marcina właściciele Łążyna i Obrowa mają przekazywać rektorowi kościoła w Czernikowie dziesięcinę w wysokości ośmiu grzywien denarów chełmińskich. Parafia ta była od XV wieku włączona do dekanatu lipnowskiego oraz do archidiakonatu dobrzyńskiego (Dobrzyń n. Wisłą). Do roku 1925 należała do diecezji płockiej, a po nowym podziale administracyjnym Kościoła w Polsce, dokonanym przez papieża Piusa XI bullą *Vixdum Poloniae unitas* z 28 października 1925 r., przynależy do diecezji wrocławskiej. Autor zamieszcza zdjęcie dokumentu z 1309 r. wspominającego o istnieniu parafii, przybliży i omawia dostępne protokoły wizytacyjne parafii. Ukazuje też sylwetki (wraz ze zdjęciami) proboszczów, począwszy od 1888 r. (wykaz wszystkich znanych proboszczów czernikowskich znajduje się w dodatku): ks. Antoniego Morawskiego (1888–1907), ks. Piotra Zwierza (1927–1939), ks. Antoniego Tymiańskiego (od 1939 r., który został aresztowany przez Niemców i wywieziony do obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen, gdzie zmarł), a w czasie II wojny światowej opiekowali się parafią: ks. Michał Slipek, ks. Stanisław Piotrowski i ks. Józef Rosiński. Następnie wymienia proboszczów powojennych: ks. Jozafata Domagałę (1951–1960), ks. Stefana Wilkowskiego (1960–1961), ks. Czesława Pytlarza (1961–1980), ks. Ireneusza Gmachowskiego (1980–1985), ks. Alfonsa Przybyłę (1985–1986), ks. Tadeusza Pakulskiego (1986–2007), kończąc na swojej osobie jako proboszczu parafii Czernikowo i dziękując czernikowskim. Autor przybliży i pokrótce omawia również działalność duszpasterską proboszczów i wikariuszy czernikowskich, ilustrując ważniejsze wydarzenia duszpasterskie

zdjęciami, jak też prezentuje sprawowanie sakramentów, ruchy, stowarzyszenia i grupy parafialne. Jest to pewnego rodzaju przegląd ważniejszych wydarzeń duszpasterskich i sakramentalnych parafii.

Ostatni, trzeci, rozdział monografii, również autorstwa ks. Siołkowskiego, noszący tytuł *Kościół parafialny w Czernikowie* (s. 109–186), przybliży i prezentuje najważniejszy ośrodek parafii, jakim jest kościół parafialny, z jego historią oraz zabytkami. Znajdujemy tutaj informację, pochodzącą z akt wizytacji z 1775 r., że rok wybudowania kościoła oraz jego poświęcenia nie jest znany, ale możemy poznać jego ówczesną architekturę, wystrój wnętrza, polichromię, wygląd i stan ołtarzy, spis inwentarza oraz stan techniczno-budowlany samego kościoła. Autor zamieścił też informacje dotyczące parafii, jej stanu ekonomicznego, proboszcza, szkół, szpitala, co nie bardzo konweniuje z tytułem rozdziału. Ks. Siołkowski następnie zamieszcza współczesny opis kościoła, a więc opis architektury, ołtarzy, polichromię, zabytki ruchome, kaplicę adoracji Najświętszego Sakramentu i relikwii polskich świętych i błogosławionych, wymieniając ich z imienia i nazwiska, a jest ich aż 26. Na koniec omawia krótko kaplicę filialną w Osówce oraz cmentarze na terenie parafii, a także krzyże i kapliczki przydrożne. Również ta część monografii ilustrowana jest sporą liczbą zdjęć.

Treści zawarte w powyższych rozdziałach zostały uzupełnione dwoma dodatkami źródłowoźnaczymi w postaci wykazu proboszczów i wikariuszy posługujących w parafii Czernikowo oraz wykazu ochrzczonych w kościele parafialnym w Czernikowie w latach 1946–2017. W pierwszym z nich, poczynając od roku 1755, umieszczono aż ponad 120 nazwisk księży proboszczów i wikariuszy, podając, tam gdzie można było to ustalić, rok ich urodzenia, rok święceń, rok przybycia do parafii oraz rok odejścia z niej lub śmierci. Do sporządzenia tego wykazu autor wykorzystał schematyzmy diecezji płockiej, „Miesięcznik Pasterski Płocki”, „Kronikę Diecezji Włocławskiej” oraz archiwum parafii Czernikowo i dekanatu czernikowskiego. Drugi wykaz obejmuje listę osób ochrzczonych w latach 1946–2017 w omawianej parafii. Zamieszczone zostały tutaj alfabetycznie, na ponad stu stronach, imiona i nazwiska osób ochrzczonych, wraz z podaniem daty chrztu.

Do opracowania dziejów parafii Czernikowo ks. Siołkowski jako redaktor monografii sięgnął do materiałów archiwalnych z Archiwum Diecezjalnego w Płocku (akta wizytacji dekanatu lipnowskiego z 1775, 1781 i 1817 r.), Archiwum Diecezjalnego we Włocławku, Archiwum Państwowego w Płocku oraz archiwum parafii św. Bartłomieja w Czernikowie (księgi metrykalne, księgi wizytacji, kronika parafialna). Wykorzystał również i posiłkował się opracowaniami odnoszącymi się do ziemi dobrzyńskiej, gminy i parafii Czernikowo i Obrowo. Ważnym wątkiem monografii, oprócz zagadnienia powstania parafii, kościoła, obszaru i umiejscowienia parafii Czernikowo w administracji kościelnej i państwowej, problematyki uposażenia i funkcjonowania parafii i kościoła, kaplic i innych miejsc świętych – kapliczek i cmentarza oraz roli duszpasterzy parafii, jest zagadnienie kultu Bożego i życia religijno-duszpasterskiego parafii. Ks. Siołkowski omawia w dwóch

rozdziałach (drugim i trzecim), czego szczególnie wyraz daje w *Zakończeniu* monografii, kolejno życie religijne w parafii – dawniej i dzisiaj, tzn. wszystkie istniejące w ciągu wieków jego przejawy i formy oraz rolę proboszczów i wikariuszy jako duszpasterzy parafii, kreśląc ich krótkie noty biograficzne, kładąc nacisk na to, co uczynili dla dobra wspólnoty parafialnej, do której zostali posłani. Ukazuje także działalność gospodarczo-administracyjną poszczególnych proboszczów parafii oraz działalność charytatywną i oświatową prowadzoną w parafii.

Zaprezentowana praca zasługuje na zauważenie i podkreślenie jej znaczenia dla poznania dziejów parafii oraz gminy Czernikowo. Nie ma charakteru naukowego i do niego nie pretenduje – jak zaznacza we *Wprowadzeniu* jej redaktor – uboga jednak wiedzę historyczną i współczesną o parafii Czernikowo, gminie, kościele parafialnym, duszpasterzach, życiu religijnym i sprawowanym kulcie Bożym oraz prowadzonym duszpasterstwie. Nadto przybliży bogactwo życia religijnego, duchowego, kulturowego, społecznego i działalności ludności ziemi dobrzyńskiej, do której należy ukazana i opisana część diecezji włocławskiej.

ks. Janusz Gręźlikowski

Janina Pierzchałka, *Monografia czasopisma „Życie Włocławka i okolicy” 1926–1931, Włocławek : Miejska Biblioteka Publiczna 2018, 80 s.*

Prezentowana publikacja jest opracowaniem na podstawie pracy magisterskiej autorki, napisanej w 1984 roku. Autorka nie uaktualniła swojej pracy, o czym przekonuje choćby bibliografia, w której najnowsza pozycja pochodzi z 1984 r., choć od tego czasu ukazało się sporo publikacji o czasopismach włocławskich, choćby o „Ateneum Kapłańskim”. Opracowanie to zawiera wszystkie elementy, które zwykło się omawiać w monografiach czasopism.

Pismo społeczno-kulturalne „Życie Włocławka i okolicy” ukazywało się we Włocławku tylko przez pięć lat (1926–1931) jako, jak głosi podtytuł, „Miesięcznik poświęcony sprawom społecznym, ekonomicznym, oświatowym i artystycznym”. Objętościowo nie jest ono zbyt obszerne; wszystkie zachowane numery mieszczą się w jednym oprawnym woluminie. Dotychczas zachowało się ono w niewielu egzemplarzach; jego komplety znajdują się w Muzeum Ziemi Kujawskiej i Dobrzyńskiej oraz w bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku (pozyskane po śmierci ks. prof. Stanisława Librowskiego), a także w Książnicy Miejskiej w Toruniu.

Oprócz wstępu, wykazu skrótów, uwag końcowych i bibliografii publikacja składa się z pięciu rozdziałów: *Zarys stosunków społeczno-politycznych i kulturalnych we Włocławku* (s. 11–21); *Z dziejów włocławskiej prasy (1905–1939)* (s. 23–31); *Sylwetka wydawnicza „Życia Włocławka i okolicy” w latach 1926–1931* (s. 33–51); *Analiza zawartości „Życia Włocławka i okolicy” w latach 1926–1931* (s. 53–72); *Analiza ilościowa [w latach 1926–1928]* (s. 73–75).

Dwa pierwsze z tych rozdziałów zawierają informacje wstępne, ukazujące środowisko, w którym funkcjonowało omawiane czasopismo. I tutaj autorka nie wniosła nowych treści, zasadniczo tylko streściła to, co już było wiadome. Rozdział *Z dziejów włocławskiej prasy* powinien być raczej zatytułowany „Z dziejów włocławskich czasopism”, jako że określenie „prasa” odnosi się zasadniczo do periodyków ukazujących się częściej niż raz w tygodniu.

Samemu czasopismu poświęcone są trzy następne rozdziały. W *Sylwetce czasopisma* zostało omówione powstanie czasopisma, najwybitniejsi twórcy i redaktorzy pisma: Cyprian Apanowicz (1833–1920) – m.in. prezes Związku Katolickiego we Włocławku, autor artykułów w omawianym czasopiśmie; Zdzisław Arentowicz (1890–1956) – m.in. założyciel księgarni we Włocławku, autor publikacji o Włocławku; Antoni Byszewski (1876–1963) – znany wykładowca, jeden z założycieli Oddziału Kujawskiego Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego; Zygmunt Michler (1888 – ok. 1939/40) – który całe swoje życie poświęcił pracy pedagogicznej, pierwszy redaktor czasopisma; Stefan Narębski (1892–1966) – wybitny architekt i historyk, wydawca czasopisma; Antoni Olszakowski (1860–1940) – inżynier, który całe życie poświęcił pracy społecznej, wydawca czasopisma; Roman Ściślak (1899–1974) – dziennikarz, literat, wydawca, działacz społeczny i regionalny; wydawcami i redaktorami czasopisma byli także: Witold Piasecki i Paweł Czarnecki. Warto wspomnieć, że w periodyku tym publikował także profesor historii we włocławskim seminarium duchownym – ks. Michał Morawski. W tym rozdziale omówiono ponadto marginalnie: stosowaną czcionkę, szatę graficzną, warunki prenumeraty i cenę pisma.

Analiza zawartości czasopisma „Życia Włocławka i okolicy” zawiera omówienie ważniejszych artykułów opublikowanych w tym periodyku. Mankamentem tego omówienia jest przedstawianie treści (właściwie streszczenia) ważniejszych artykułów w kolejnych numerach czasopisma, bez próby ich usystematyzowania. Co prawda w następnym rozdziale autorka dzieli publikowane artykuły na: 1) aktualne: informacyjne i komentacyjne (komentarze) oraz 2) ogólne: historyczne, utwory literackie, wspomnienia i inne, a także próbuje wyliczyć ich procentowy udział w czasopiśmie, ale nie wiadomo dlaczego ogranicza się tylko do roczników z lat 1926–1928, pomijając kolejne. Jeżeli chodzi o tematykę, to należy stwierdzić, że publikowane w czasopiśmie artykuły podejmowały problematykę społeczną, ekonomiczną, kulturalną i oświatową.

Przedstawiona *Monografia czasopisma „Życie Włocławka i okolicy” 1926–1931* może być zachętą do opracowania monografii innych czasopism włocławskich. Dotychczas opracowano cztery czasopisma kościelne Włocławka: „Ateneum Kapłańskie”, „Kronika Diecezji Włocławskiej”, „Tygodnik Polski” (1933–1939), „Przedświt” (czasopismo alumnów włocławskiego seminarium duchownego, 1918–1931).

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 – Jan Paweł II, 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→
ConcD – „Concilium”. Internationale Zeitschrift für Theologie, 1965→
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 – Sobór Watykański II, 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 – Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, 1965

- DKW – Sobór Watykański II, Dekret o Kościołach wschodnich katolickich *Orientalium ecclesiarum*, 1964
- DM – Sobór Watykański II, 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, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. Br.
- 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
- EV – Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 1995
- 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
- GE – Franciszek, pap., Adhortacja apostolska *Gaudete et exsultate*, 2018
- HD – „Homo Dei. Przegląd ascetyczno-duszpasterski”, Tuchów 1932–1939, Wrocław 1940–1946, Warszawa 1957→
- IusMatr – „Ius Matrimoniale” 1990→
- 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, 1983
- 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→
- MIDI – Franciszek, pap., List apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* reformujący kanony Kodeksu prawa kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa, 2015
- MR – Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich oraz Kongregacja Biskupów, Instrukcja *Mutuae relationes*, 1978
- 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 posłuszeństwo*, 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→
 RC – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Custos*, 1989
 RdC – Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekwowanego 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 apostolska *Sacramentum caritatis*, 2007
 SGKP – *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 1–15, Warszawa 1880–1902
 SiDE – „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” 1983→
 SPCh – „Studia Philosophiae Christianae” 1965→
 SPTK – *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1→
 SRS – Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1987
 STB – *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1994.
 STh – Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*
 SThV – „Studia Theologica Varsaviensia” 1963→
 StWł – „Studia Włocławskie” 1998→
 TiCz – „Teologia i Człowiek” 2003→
 TMA – Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, 1994
 UUS – Jan Paweł II, Encyklika o działalności ekumenicznej *Ut unum sint*, 1995
 VC – Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Vita consecrata*, 1996
 VG – Franciszek, pap., Konstytucja apostolska *Veritatis gaudium*. O uniwersytetach i wydziałach kościelnych, 2017
 VoxP – „Vox Patrum” 1981→
 VS – Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, 1993
 ZN KUL – „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego” 1957→

SPIS TREŚCI

- Słowo wstępne Biskupa Włocławskiego Wiesława Alojzego Meringa ... 7
Introductory wording of the Bishop of Włocławek diocese, Wiesław Mering

* * *

- Życie i działalność naukowa ks. dr. hab. Janusza Gręźlikowskiego,
prof. UKSW – *oprac. ks. Krzysztof Graczyk* 9
Life and academic activity of Rev. Janusz Gręźlikowski, professor of Cardinal
Stefan Wyszyński University – *arranged by Rev. Krzysztof Graczyk*

- Bibliografia podmiotowa ks. dr. hab. Janusza Gręźlikowskiego,
prof. UKSW – *zestawił ks. Janusz Borucki* 19
Subjective bibliography of Rev. Janusz Gręźlikowski, professor of Cardinal
Stefan Wyszyński University – *arranged by Rev. Janusz Borucki*

* * *

- KS. STANISŁAW JANKOWSKI SDB
Ester i Maryja – *vitae parallelae* 57
Esther and Mary – *vitae parallelae*

- KS. MACIEJ MAŁYGA
Ludzka wolność jako współ-przyczyna „jeszcze nie”
królestwa Bożego 81
Human freedom as a co-cause for the „not yet” of the Kingdom of God

- KS. ANDRZEJ TOMALAK
Rozumienie prymatu Piotrowego w teologii katolickiej
i prawosławnej. Zarys sytuacji 99
Understanding of the Primacy of Peter in Catholic and Orthodox theology.
An outline of situation

- KS. JOACHIM NOWAK
Indywidualne zmartwychwstanie w chwili śmierci.
Śmierć jako początek nowego życia 119
Individual resurrection at the time of death. Death as the beginning of a new life

BP JACEK KICIŃSKI CMF	
Charyzmaty w Kościele i dla Kościoła.	
Perspektywy i zagrożenia	137
Charisms in Church and for Church. Perspectives and dangers	
KS. CZESŁAW JÓZEF PARZYSZEK SAC	
Święty Józef wzorem bliskiej relacji z Chrystusem	
w życiu osób konsekrowanych	153
Saint Joseph – a model of close relationship with Christ	
in the life of consecrated people	
KS. ARKADIUSZ KRUK	
Teologiczno-duchowa interpretacja wybranych zjawisk paramistycznych	
opisanych na kartach <i>Żywota świętej Katarzyny ze Sieny</i>	
autorstwa błogosławionego Rajmunda z Kapui	171
Theological and spiritual interpretation of the selected para-mystic phenomena	
described in the pages of the <i>Life of saint Catherine from Siena</i>	
by blessed Rajmund of Capua	
KS. MAREK TATAR	
Doskonałość chrześcijańskiego życia według	
błogosławionego Antoniego Rewery	183
Excellence of the Christian life according to blessed Antoni Rewera	
KS. LECH KRÓL	
Uświęcająca moc modlitwy w życiu kapłana według	
<i>Pism bł. biskupa Michała Kozala</i>	207
Sanctifying power of a prayer in the priest's life according	
to <i>Works of Bl Michał Kozal</i>	
KS. SEBASTIAN KRUK	
Rola darów Ducha Świętego w małżeństwie i rodzinie	
w świetle katechez papieża Franciszka	225
The role of the Holy Spirit's gifts in marriage and family	
in the light of pope Francis's catechesis	
KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI	
Współczesne przemiany Kościoła w perspektywie pastoralnej.	
Od Pawła VI do Benedykta XVI	243
Contemporary transformations of the Church from a pastoral perspective.	
From Paul VI to Benedict XVI	

- KS. ARTUR NIEMIRA
 Wymóg miłosierdzia w działalności duszpasterstwa rodzin.
 Refleksje wokół adhortacji *Amoris laetitia* 257
 A requirement of mercy in the pastoral care of families.
 Reflections around apostolic exhortation *Amoris laetitia*
- KS. MARIAN BRONIKOWSKI
 Światowe Dni Młodzieży w Krakowie jako wyzwanie
 dla duszpasterstwa młodzieży w Polsce 275
 World Youth Days in Krakow as a challenge for the pastoral ministry
 of youth in Poland
- KS. JACEK BUTA
 Nastolatek jako adresat przekazu treści wiary na lekcji religii
 w szkole ponadpodstawowej 293
 Teenager as an addressee of the content of the faith during the Religious Education
 in the secondary school
- KS. ŁUKASZ BUCKI
 Starania o odnowę formy i treści kościelnego przepowiadania 313
 The attempt of renewal of the form and the content of the church proclamation
- KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI
 Ewolucja nauczania Kościoła na temat kary śmierci
 w XX oraz XXI wieku 333
 Evolution of Church teachings about the death penalty in 20th and 21th century
- KS. WOJCIECH GÓRALSKI
 Synod płocki arcybiskupa Antoniego Juliana Nowowiejskiego
 z 1938 roku 353
 The synod of Płock of archbishop Antonie Julian Nowowiejski from 1938
- KS. HENRYK STAWNIAK SDB
 Czy jest ciągłość w nauczaniu Kościoła posoborowego
 o prokreatywności i nierozzerwalności małżeństwa? 367
 Is there the continuity in the teaching of the post-conciliar Church about
 the procreative and indissolubility of marriage?
- KS. JANUSZ BORUCKI
 Troska Kościoła o małżeństwo i rodzinę w świetle najnowszych
 dokumentów Konferencji Episkopatu Polski 391
 The Church's concern about marriage and family in the light
 of the most recently documents of the Polish Episcopate Conference

KS. JANUSZ JEŻEWSKI	
Realizacja zasady prawa do obrony przez adwokata w kontekście reformy kanonicznego procesu małżeńskiego dokonanej przez papieża Franciszka	411
Realisation of the principle of the rights of defence by the advocate in the context of the canonical matrimonial process effectuated by Pope Francis	
KS. RYSZARD SZTYCHMILER	
Potrzeba norm Konferencji Episkopatu Polski dotyczących adwokatów kościelnych	425
Need of rules of Polish Episcopal Conference considering the church attorneys	
MAREK SAJ CSsR	
Zgorszenie jako przyczyna odmowy pogrzebu kościelnego w świetle uchwał polskich synodów diecezjalnych	455
Mischief as Reason for Refusal of the Church Funeral in the light of polish diocesan synods	
KS. KRZYSZTOF GRACZYK	
Wartość trwałości małżeństwa i rodziny w świadomości młodzieży klas VII, VIII oraz III gimnazjum. Studium prawno-socjologiczne ..	469
The value of durability of the marriage and family in the mind of the Youth from class VII, VIII and III of Secondary School – the legal-social study	
KAMIL TROMBIK	
Ks. Konstanty Michalski – filozofem przyrody?	491
Rev. Konstanty Michalski – a nature philosopher?	
KS. MARIUSZ CHROSTOWSKI	
O Bogu w pismach Leszka Kołakowskiego	507
About God in the writings of Leszek Kołakowski	
KS. ZDZISŁAW PAWLAK	
Logika jako przedmiot filozoficznych zainteresowań ks. prof. Józefa Iwanickiego	519
Logic as an object of philosophical interests of rev. prof. Józef Iwanicki	
PAWEŁ BORTKIEWICZ TChr	
Paradygmat wolności i wyzwolenia. Refleksje historyczno-teologiczne	531
Paradigm of freedom and liberation. Historical and theological reflections	

PIOTR LISZKA CMF

Idea historiozoficzna Nowego Świata i jej realizacja
w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej 547
The United States as viewed through philosophy of history

KS. DANIEL BRZEZIŃSKI

Rytualizacja mitu w starożytnych religiach misterycznych:
ku zrozumieniu liturgii chrześcijańskiej 565
The Ritualization of Myth in Ancient Mystery Religions:
Toward a Better Understanding of Christian Liturgy

VLADISLAVIENSIA

NATALIA LUCYNA MUSIDŁAK ZSNM

Sługa Boży bp Wojciech Owczarek – wczoraj i dziś.
W 100. rocznicę święceń biskupich 587
Servant of God, Bp Wojciech Owczarek – tomorrow and today.
In the 100th anniversary of episcopal ordination

KS. JACEK KĘDZIERSKI

Troska pasterska biskupa Wiesława A. Meringa o Zespół
Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku 603
Pastoral care of Bishop Wiesław A. Mering for Jan Długosz Complex
of Catholic Schools in Włocławek

KS. HENRYK WITCZAK

Dzieje włocławskiej placówki Zgromadzenia Sióstr Franciszkanek
Rodziny Maryi 627
History of Włocławek institution of the Convention of the Franciscan Sisters
of the Family of Mary

KS. PAWEŁ SZCZEPANIAK

Powrót Syna Marnotrawnego Guercina z Muzeum Diecezjalnego
we Włocławku jako przykład sztuki potrydenckiej 665
The Return of the Prodigal Son by Guercin in the Diocese Museum
in Włocławek as an example of the post-Tridentine art

KS. KAZIMIERZ RULKA

Prawo w księgozbiorach włocławskich profesorów kanonistów.
Na podstawie fragmentów ich osobistych zbiorów książek zachowanych
w bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku .. 677
Law in the Włocławek canon law lecturers' collections of books on the basis
of their personal books stored in Włocławek Seminary?

KS. ANTONI PONIŃSKI

Wybór Jana Pawła II i jego pierwsza pielgrzymka do Polski w świetle archiwaliów Komitetu Wojewódzkiego PZPR we Włocławku 695
The election of John Paul II and his first pilgrimage to Poland in the light of the archives of the Voivodeship Committee of the Polish United Workers' Party in Włocławek

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

Problematyka podejmowana w „Studiach Włocławskich”
(2011–2018) 723
The issues taken in “Włocławek Studies” (2011–2018)

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

REPORTS AND REVIEWS

Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku 2018
– ks. Janusz Borucki, ks. Henryk Witczak 741
The activity report of the Theological Academic Society of the Major Seminary
in Włocławek in 2018 – ks. Janusz Borucki, ks. Henryk Witczak

* * *

Stanisław Jankowski, Dariusz Sztuk, *Historia zbawienia*,
Warszawa 2018 – ks. Lech Król 752

Stanisław Urbański, *Mistyczki niepodległej Polski 1918–2018*.
Przesłanie Jezusa, Warszawa 2018 – ks. Piotr Głowacki 755

Ignacy Dec, *Siejba słowa*, t. 47: *Nowe życie w Chrystusie*, cz. 3; t. 48: *Nowe
życie w Chrystusie*, cz. 4, Świdnica 2018 – ks. Zdzisław Pawlak 759

Włocławski słownik biograficzny, red. S. Kunikowski, t. 7,
Włocławek 2018 – K. R. 761

Witold Kujawski, *Parafie diecezji włocławskiej. Okres kujawsko-kaliski
1818–1925*, Włocławek 2018 – ks. Henryk Witczak 764

Monografia parafii św. Bartłomieja w Czernikowie, wczoraj – dziś – jutro,
red. P. Siołkowski, Czernikowo 2018 – ks. Janusz Gręźlikowski 768

Janina Pierzchałka, *Monografia czasopisma „Życie Włocławka i okolicy”
1926–1931*, Włocławek 2018 – K. R. 771

* * *

Wykaz skrótów 773

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 powinna 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 powinien zawierać następujące załączniki: na końcu tekstu zestawienie wykorzystanej literatury – bibliografia, w której należy uwzględnić tylko pozycje cytowane w przypisach w układzie alfabetycznym, podzielone 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.