

STUDIA
WŁOCŁAWSKIE

T. 23



TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
WE WŁOCŁAWKU

WŁOCŁAWSKIE STUDIA

T. 23



Teologiczne Towarzystwo Naukowe
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku

Włocławek 2021

Redakcja

redaktor naczelny: ks. dr hab. Lech Stanisław Król; zastępca redaktora naczelnego: ks. dr Henryk Witczak; sekretarz redakcji: ks. dr Jacek Kędziński

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: mgr Arkadiusz Ciechalski (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 tomu

ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz (UMK); ks. dr hab. Janusz Borucki (PWT Warszawa); ks. dr hab. Daniel Brzeziński, prof. UMK; 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. dr hab. Tadeusz Lewandowski (UMK); ks. dr Dariusz Mazurek (Lima, Peru); ks. dr hab. Witold Ostafiński (UPJPII); ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL); ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski (UKSW); ks. dr hab. Piotr Roszak (Uniwersytet Nawaryjski, Hiszpania); ks. dr hab. Kazimierz Skoczył (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 hab. Stanisław Urbański (UKSW); bp prof. dr hab. Henryk Wejman (US); ks. prof. dr Jose Ramon Villar (Uniwersytet Nawaryjski, Hiszpania); ks. dr hab. Zbigniew Zarembki, prof. UMK

Adiustacja tekstów: ks. Kazimierz Rulka

Za pozwoleniem władzy kościelnej

Korekta: Iwona Tomczak

Łamanie: Grzegorz Sztandera

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

Czasopismo recenzowane


Wersją pierwotną czasopisma jest wydanie papierowe

Czasopismo indeksowane w Systemie Index Copernicus, PBN, CEJSH, BazHum



Pismo znajduje się w wykazie czasopism punktowanych Ministerstwa Edukacji i Nauki (Wykaz czasopism punktowanych, poz. 30 303 z dnia 9 lutego 2021 r.) – 20 punktów

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



Księdzu Profesorowi Doktorowi Habilitowanemu
Leonardowi FICOWI
wieloletniemu Profesorowi
Wyższego Seminarium Duchownego
we Włocławku
Pracownikowi Naukowemu
Wydziału Teologicznego
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie
Proboszczowi parafii Izbica Kujawska

z okazji 75. rocznicy urodzin
niniejszy tom
„Studiów Włocławskich”
dedykują
redakcja i współpracownicy





WIESŁAW ALOJZY MERING

Biskup Włocławski

KSIĘDZU PROFESOROWI LEONARDOWI FICOWI Z OKAZJI 75. URODZIN

„Miarą naszego życia jest lat siedemdziesiąt...” mówi psalmista (Ps 90, 10) i każdy jubilat pamięta to zdanie.

Ks. prał. prof. dr hab. Leonard Fic przekroczył granice wyznaczone przez starożytnego mędrca! I Bogu, wspólnie z Jubilatami, dziękujemy za to. Wypełnił bowiem swoje życie ważnymi działaniami.

Najpierw jako ojciec duchowny włocławskich alumnów. Każdy ksiądz wie, jak ważna i niezastąpiona jest ta praca. Ojciec duchowny to przewodnik w formacji duchowej, która – trafnie i konsekwentnie prowadzona – potrafi skierować alumna ku prawdziwie dojrzałemu kapłaństwu. Wielu błogosławionych i świętych Kościoła katolickiego właśnie duchowym przewodnikom zawdzięczało podjęcie drogi, która doprowadziła ich do świętości!

Drugi obszar działalności ks. prof. Leonarda to praca w parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Izbicy Kujawskiej. To były bardzo dobre lata dla tej wspólnoty. Gdybym chciał wymienić wszystkie działania związane z kościołem parafialnym, piękną drewnianą świątynią filialną, plebanią i całym jej otoczeniem, musiałbym znacznie przekroczyć ramy niniejszego słowa. Parafianie doceniają swojego proboszcza, pomagają w podejmowanych pracach i cieszą się niezwykle pięknym gotyckiej świątyni oraz przejętym jej stanem Gospodarzem parafii.

Jest także trzeci zakres pracy Jubilata: myślę o naukowej pasji, którą ujawnił, przeprowadzając znakomicie przewód habilitacyjny i podejmując cenione przez studentów i kolegów z Uczelni zajęcia naukowe w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, który jako środowisko kościelne, ma wspaniałe tradycje pracy naukowej na polskich uczelniach – dostarczył środowisku naukowca kompetentnego, rzetelnego i dociekliwego.

Całym sercem gratuluję Księdzu Profesorowi licznych zainteresowań! Wszystkie one znajdują fundament w trosce duszpasterskiej: studium teologii, formacja duchowa przyszłych prezbiterów i aktywność pastoralna – podejmowane były tylko w jednym celu: by Chrystusa zakorzenić w ludzkich sercach.

Dziękuję za ten trud i życzę Księdzu Profesorowi, by go kontynuował, chętnie dzieląc się swoimi talentami ze wszystkimi, których Dobry Pasterz postawi na Jego drodze!

Szczęść Boże!

W Mering

+ Wiesław A. Mering
Biskup Włocławski

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI

 <https://orcid.org/0000-0001-7705-9922>

**DROGA NAUKOWA,
OSIĄGNIĘCIA DYDAKTYCZNO-ORGANIZACYJNE
I ZAINTERESOWANIA BADAWCZE
KS. PROF. DR. HAB. LEONARDA FICA**

1. Droga naukowa

Leonard Fic urodził się 14 września 1946 r. we wsi Barczygłów, powiat koniński. Po ukończeniu Liceum Ogólnokształcącego im. Tadeusza Kościuszki w Koninie i uzyskaniu świadectwa dojrzałości wstąpił w 1964 r. do Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Studia seminaryjne zostały przerwane z racji powołania go do przymusowej służby wojskowej w Brzegu nad Odrą w latach 1965–1967. Studia seminaryjne ukończył w 1971 r., przyjmując święcenia kapłańskie. Rok później podjął studia specjalistyczne (teologia fundamentalna) w Akademii Teologii Katolickiej (ATK) w Warszawie. Stopień magistra teologii uzyskał w 1975 r. na podstawie pracy pt. „*Sensus fidei* jako organ przekazywania wiary w ujęciu M.D. Kostera OP”, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Henryka Bogackiego SI.

Po ukończeniu w 1976 r. w ATK tzw. roku doktoranckiego powrócił do pracy w diecezji włocławskiej, jako wikariusz, a następnie moderator seminaryjny (ojciec duchowny). Równocześnie prowadził wykłady z zakresu teologii duchowości i teologii misyjnej oraz lektoraty z języka łacińskiego i niemieckiego w tymże seminarium.

W ramach udzielonego przez biskupa ordynariusza urlopu naukowego w latach 1985–1987 odbył studia z zakresu teologii dogmatycznej

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI (UMK) – kapłan diecezji włocławskiej, prof. zw. dr hab. (teologia duchowości, hagiologia, psychologia), profesor w Kolegium Jagiellońskim – Toruńskiej Szkoly Wyższej; Ireneusz.Werbinski@umk.pl.

w Uniwersytecie w Tybindze, gdzie uczęszczał na seminarium naukowe prowadzone przez ks. prof. dr. hab. Waltera Kaspera. Po powrocie do kraju w 1987 r. objął ponownie w seminarium we Włocławku stanowisko ojca duchownego oraz lektora języka łacińskiego i niemieckiego.

W latach 1990–1992 odbył studia specjalistyczne w Uniwersytecie św. Tomasza w Rzymie, wieńcząc je rozprawą doktorską z teologii fundamentalnej pt. „*Il sensus fidei nel pensiero di M.D. Koster e nel Vaticano II*”, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. Giacomo Grasso OP.

Po powrocie do kraju w 1992 r., został mianowany wykładowcą teologii fundamentalnej i religioznawstwa w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Podjął jednocześnie wykłady na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, Sekcja św. Jana Chrzciciela. Następnie, w roku akademickim 1996/1997 został zatrudniony na stanowisku adiunkta w Katedrze Fenomenologii Religii na Wydziale Teologicznym ATK w Warszawie (obecnie Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie – UKSW), gdzie prowadził wykłady z religioznawstwa, ze szczególnym uwzględnieniem religii Indii i Dalekiego Wschodu.

Charakter pracy naukowej sprawił, że dla pogłębienia wiedzy z zakresu indologii i orientalistyki uczęszczał w latach 2000–2002 na wykłady specjalistyczne w Uniwersytecie Warszawskim z klasycznej filozofii indyjskiej (prowadzone przez prof. dr. hab. Piotra Balcerowicza) i religii Indii (prowadzone przez prof. dr. hab. Marka Mejora). W tymże uniwersytecie uczestniczył w lektoratach z języków: sanskryckiego i palijskiego, co umożliwiło mu w pracy badawczej sięganie do oryginalnych materiałów źródłowych.

W 2003 r. ks. dr Leonard Fic został skierowany do pracy duszpasterskiej w parafii Najświętszej Maryi Panny w Izbicy Kujawskiej, obejmując funkcję proboszcza. Zaangażowanie duszpasterskie bardzo utrudniło pracę naukową ks. Fica, niektórzy wręcz uważali, że nie da się pogodzić pracy duszpasterskiej z nauką. Dalsze osiągnięcia naukowe ks. Fica pokazują, że to mu się udało, co zasługuje na duże uznanie.

W roku 2010 ks. dr Leonard Fic uzyskał stopień naukowy doktora habilitowanego nauk teologicznych w zakresie religioznawstwa. Podstawą był dorobek naukowy i praca – *Kościół katolicki a buddyzm. Propedeutyka dialogu*, Włocławek 2009. Recenzentami w przewodzie habilitacyjnym byli: ks. prof. dr hab. Tadeusz Dola (UO), ks. prof. dr hab. Jacek Bolewski SI (PWT w Warszawie), ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński (UMK), prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz (UKSW).

W 2018 r. prezydent RP Andrzej Duda nadał ks. Ficowi tytuł profesora nauk teologicznych. Podobnie jak w przypadku habilitacji, podstawą do nadania tytułu naukowego profesora był dorobek naukowy i praca (tzw. książka profesorska) – *Zbawienie w buddyźmie*, Lublin 2016. Recenzentami w postępowaniu do tytułu naukowego profesora byli: bp prof. dr hab. Henryk Wejman (USz), ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM), ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz (UMK), ks. prof. dr hab. Zdzisław J. Kijas (UP JPII), ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki (KUL).

Po uzyskaniu habilitacji ks. Fic został zatrudniony na stanowisku adiunkta w Katedrze Historii Religii Sekcji Religiologii w Wydziale Teologicznym UKSW. W dniu 1 marca 2010 r. objął stanowisko kierownika tej Sekcji, następnie po mianowaniu na stanowisko profesora nadzwyczajnego w powyższej Katedrze został jej kierownikiem. W wyniku restrukturyzacji Wydziału Teologicznego UKSW jednostka ta została przekształcona w Katedrę Religiologii i Dialogu Międzyreligijnego, w ramach nowopowstałego Instytutu Dialogu Kultury i Religii. Ks. Leonard Fic został kierownikiem tegoż Instytutu.

Ks. Leonard Fic w ramach swojej pracy naukowo-dydaktycznej był zaangażowany w trzech uczelniach: Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku; Wydział Teologiczny UKSW i Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Sekcja św. Jana Chrzciciela (oddziały we Włocławku i Koninie).

2. Syntetyczna ocena dorobku naukowego

W merytorycznej ocenie pracownika naukowego na pierwszym miejscu ocenia się publikacje naukowe. W tym przypadku autor artykułu ograniczy się do zacytowania najistotniejszych stwierdzeń z wniosków końcowych recenzentów wyznaczonych przez Centralną Komisję do Spraw Stopni i Tytułów, w postępowaniu zmierzającym do nadania ks. dr. hab. Leonardowi Ficowi tytułu naukowego profesora, oraz ukazania syntezy najistotniejszych stwierdzeń z powyższych recenzji. Uzasadnieniem takiego postępowania jest wielość materiału, co spowodowałoby zbyt rozrośnięcie się artykułu.

1) „Publikacje ks. dr. hab. Leonarda Fica legitymują się bibliograficzną wiarygodnością, rzetelną i wnikliwą analizą, zmierzającą do ukazania syntezy danego problemu, a co najważniejsze w jego wymiarze dialogicznym. Autor dokonuje próby ukazania dialogu między chrześcijaństwem, buddyzmem i hinduizmem, przy uwzględnieniu tożsamości religijnej każdej z nich” (bp prof. dr hab. Henryk Wejman).

2) „Biorąc pod uwagę całokształt pracy ks. dr. hab. Leonarda Fica, z uznaniem trzeba patrzeć na jego rozwój i zaangażowanie naukowe, a także znaczącą aktywność dydaktyczno-organizacyjną. [...] Ks. dr. hab. Leonard Fic posiada oryginalne osiągnięcia naukowe znacznie przekraczające wymagania stawiane kandydatom do tytułu naukowego profesora” (ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz).

3) „Dokonując oceny dorobku naukowego ks. dr. hab. Leonarda Fica, prof. UKSW stwierdzam, że przedstawiony dorobek naukowy we wszystkich jego wymiarach: badawczym, dydaktycznym i organizacyjnym, stanowi istotny wkład dla teologii w Polsce, a szczególnie w dialog międzyreligijny. Podejmowane nurty badawcze, poprzez książkę habilitacyjną i tzw. profesorską, dotyczą nowych, oryginalnych i zarazem bardzo społecznie ważnych tematów” (ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz).

4) „Wachlarz tematów, które ks. Fic podejmuje w publikacjach zwartych, jest szeroki. Wszystkie traktuje poważnie, analizuje w sposób krytyczny dystansując się od ujęć subiektywnych i jednostronnych. Obiektywnie relacjonuje stanowiska przeciwne. Podaje naukowe argumenty za przyjęciem lub odrzuceniem pewnych postaw lub rozwiązań w dziedzinie eklezjologii, chrystologii itd. Wskazuje kierunki dalszych badań w temacie podejmowanych przez siebie zagadnień. Sygnalizuje możliwości rozwiązań trudnych kwestii w obszarze dialogu międzyreligijnego, a szczególnie w obszarze dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego” (ks. prof. dr hab. Zdzisław J. Kijas).

5) „Ks. dr. hab. Leonard Fic jest pracownikiem naukowym dobrze przygotowanym do prowadzenia badań specjalistycznych. Przedstawia on czytelnikowi refleksję odzwierciedlającą własną ocenę źródeł, ich genezę oraz wzajemne przenikanie i dzieli się z czytelnikiem swoimi przemyśleniami teologa, naukowca, pracownika uniwersyteckiego, z wyraźnie określonym profilem badawczym” (ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki).

W ocenie dorobku naukowego ks. Fica, uwzględniając wyżej wymienione recenzje, warto syntetycznie zwrócić uwagę na kilka jego wątków.

1) Jest on kompetentny, wyrasta bowiem z ogromnej i cierplivej kwerendy źródeł. O znawstwie tych źródeł poświadcza powołanie ks. Fica do członkostwa prestiżowego oksfordzkiego towarzystwa naukowego Pāli Text Society – Oxford Reference, towarzystwo założone w 1881 r. dla studiowania tekstów palijskich.

2) Autor podejmuje w swojej analizie tematy nie mające odpowiedników w rodzimym dorobku. W tym miejscu trzeba zauważyć, że

w Polsce istnieją dwie katedry zajmujące się od strony religioznawczej buddyzmem – na Uniwersytecie Warszawskim i Uniwersytecie Jagiellońskim. Jednak nie zajmują się one analizą krytyczną i komparatystyczną z punktu widzenia chrześcijańskiej teologii religii. W tym sensie prace ks. Leonarda Fica mają charakter zdecydowanie unikatowy w wymiarze polskim. Być może jest to jeden z powodów, dla których ta twórczość, mimo kompetencji językowych Kandydata (język niemiecki, włoski) ogranicza się do twórczości w ojczystym języku. Wedle współcześnie narzucanych kryteriów „naukometrycznych” jest to swoistym zarzutem, ale właśnie przykład ks. Fica falsyfikuje ten typ myślenia – czyż nie jest bowiem sprawą cenniejszą przybliżenie rodzimemu środowisku istoty podejmowanych problemów w oparciu o publikacje polskojęzyczne?

3) W książce profesorskiej Autor prezentuje także znakomitą orientację w zachodniej literaturze teologicznej i religioznawczej.

4) Ks. Fic jest znakomicie przygotowany do pracy naukowej od strony warsztatowej, o czym też świadczą hasła encyklopedyczne – ujęte w postać określoną bardzo rygorystycznymi normami, domagają się precyzji sformułowań, a zarazem zdolności ogromnej syntezy wiedzy. Twórczość leksykograficzna w przypadku ks. Fica jest absolutnie imponująca w środowisku teologicznym oraz religioznawczym, jest ona wręcz unikatowa.

O pozycji ks. Fica w świecie nauki świadczy też jego obecność w stosownych gremiach akademickich, zaproszenia do prezentacji myśli na sympozjach naukowych.

3. Znajomość języków obcych

Oprócz twórczości pisarskiej i dydaktyczno-wychowawczej, ks. dr Fic cały czas dbał też o rozwój swoich kwalifikacji językowych. Na szczególną uwagę zasługuje u habilitanta dobra znajomość języków: łaciński, niemiecki, angielski i włoski. Znajomość języków wykorzystuje habilitant w pracach naukowych, jest też tłumaczem publikacji – szczególnie z języka niemieckiego, ale wykorzystuje ją również w dydaktyce, np. w latach 1981–1990 w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku prowadził lektorat z języka niemieckiego i łaciny. Pewnym fenomenem wydaje się być postawa wówczas ks. dr. Fica w zakresie odpowiedniego przygotowania się do podjęcia rozprawy habilitacyjnej. W tym celu w latach 2000–2002 uczęszczał na wykłady z zakresu filozofii i religii indyjskich w Uniwersytecie

Warszawskim, gdzie też ukończył kurs języka sankryckiego i palijskiego. Znajomość języków obcych daje ks. Ficowi możliwość czynnego udziału w sympozjach międzynarodowych.

4. Udział w konferencjach naukowych i zespołach badawczych

Ks. L. Fic uczestniczył w 14 konferencjach krajowych i międzynarodowych, na których wygłaszał referaty:

1) Sympozjum religiologiczne w dniu 13 stycznia 2011 r. w UKSW na temat: „Dialog kulturowy Zachodu z Indiami i krajami Dalekiego Wschodu. Wybrane aspekty”. Tytuł referatu: Czym jest hinduizm? Krótkie wprowadzenie.

2) Sympozjum w dniu 22 stycznia 2011 r. na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie. Sekcja św. Jana Chrzyciela. Oddział w Koninie na temat: „Sekty jako wyzwanie dla Kościoła i społeczeństwa”. Tytuł referatu: Postawa chrześcijanina wobec sekt.

3) Sympozjum religiologiczne w dniu 10 stycznia 2013 r. w UKSW na temat: „Księgi święte w religiach świata”. Tytuł referatu: Święte księgi hinduizmu.

4) Międzynarodowa Konferencja naukowa na Wydziale Teologicznym UMK, w dniu 13–14 listopada 2013 r. pt.: „Duchowość Dalekiego Wschodu a chrześcijaństwo – dialog czy konfrontacja”. Tytuł referatu: Medytacja Wschodu jako wyzwanie dla chrześcijaństwa.

5) Międzynarodowa Konferencja Naukowa, w Instytucie pedagogiki KUL w dniu 18 listopada 2013 r. pt.: „Historyczne konteksty relacji: mistrz i uczeń. Źródła wielkości mistrzów”. Tytuł referatu: Mistrz i nauczyciel wiary: ks. profesor Tadeusz Dajczer (1931–2009).

6) Sympozjum misyjne w UAM na Wydziale Teologicznym, w dniu 23 listopada 2013 r. na temat: „Postawy i wyzwania dialogu międzyreligijnego”. Tytuł referatu: Dialog chrześcijaństwa z buddyzmem.

7) Konferencja naukowa w instytucie Dialogu Kultury i religii na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie w dniu 29 listopada 2013 r. na temat: „Kapłaństwo w religiach świata”. Tytuł referatu: Kapłaństwo w buddyzmie.

8) Udział w konferencji „Projekty Ukraińskiego Uzgodnienia i Przyszłości Europy”, Ukrainian Catholic University, 20–21 kwietnia 2015 r. w Kijowie.

9) II Międzynarodowe Sympozjum Pedagogiczne na Wydziale Nauk Pedagogicznych UKSW w Warszawie w dniu 25 kwietnia 2015 r. na temat:

„Duchowość w pedagogice – pedagogika duchowości”. Tytuł referatu: Wychowanie w hinduizmie.

10) Udział w IV Międzynarodowym Kongresie Religioznawczym odbywającym się w Akademii Marynarki Wojennej w Gdyni w dniach 17–20 czerwca 2015 r.

11) Sympozjum Międzynarodowe w UKSW, w dniu 26 listopada 2015 r. pt.: „Mądry przewodnik w drodze do prawdy. Ks. prof. dr hab. Tadeusz Dajczer 1931–2009”. Tytuł referatu: Chrześcijaństwo w myśli ks. prof. Tadeusza Dajczera.

12) Konferencja naukowa na Wydziale Teologicznym UKSW, w Warszawie w Instytucie Dialogu Kultury i Religii, w dniu 9 grudnia 2015 r. na temat: „Modlitwa w religiach świata” Tytuł referatu: Modlitwa w religiach hinduskich.

13) Konferencja naukowa na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie, w Instytucie Dialogu Kultury i Religii, w dniu 11 grudnia 2015 r. na temat: „Wizualizacja a ewangelizacja. Przeszłość i terażniejszość”. Tytuł referatu: Motywy religijne w indyjskiej sztuce filmowej.

14) VI ogólnopolskie Sympozjum Religioznawcze na Wydziale Teologicznym UKSW w Warszawie w Instytucie Dialogu Kultury i Religii w dniu 18 marca 2016 r. na temat: „Rola zwierząt w systemach religijnych”. Tytuł referatu: Zwierzęta w religii starożytnych Egipcjan.

Ma też swój udział w kilku międzynarodowych zespołach badawczych:

1) Międzynarodowe i Interdyscyplinarne Kolokwium między wykładowcami teologii fundamentalnej, dogmatycznej i prawa kanonicznego na temat: „Phänomen des Religiösen im heutigen Europa” (*Fenomen religijności w dzisiejszej Europie*), Berlin 1993.

2) Międzynarodowe i Interdyscyplinarne Kolokwium między wykładowcami teologii fundamentalnej, dogmatycznej i prawa kanonicznego na temat: „Kommunikation des Glaubens in der heutigen Situation” (*Komunikacja wiary w dzisiejszej sytuacji*), Berlin 1994.

3) Międzynarodowe i Interdyscyplinarne Kolokwium między wykładowcami teologii fundamentalnej, dogmatycznej i prawa kanonicznego na temat: „Unterscheidung der Geister – Theologische Grundlegung” (*Rozróżnianie duchów – interpretacja teologiczna*), Berlin 1997.

4) Międzynarodowe i Interdyscyplinarne Kolokwium między wykładowcami teologii fundamentalnej, dogmatycznej i prawa kanonicznego na temat: „Theologie im heutigen Denkhorizont – Theologie und Natur-

wissenschaft im Dialog” (*Teologia w świetle myśli współczesnej – teologia i nauki przyrodnicze w dialogu*), Berlin 1998.

5) Międzynarodowe i Interdyscyplinarne Kolokwium między wykładowcami teologii fundamentalnej, dogmatycznej i prawa kanonicznego na temat: „Komplementarität als methodologisches Prinzip in der Theologie” (*Komplementarność jako zasada metodologiczna w teologii*), Berlin 2000.

5. Osiągnięcia dydaktyczno-organizacyjne

Mając poczucie „przemijalności” naukowiec powinien też zadbać o przygotowanie swoich następców. Prowadzone przez ks. prof. dr. hab. L. Fica seminaria naukowe zaowocowały obronionymi pracami: licencjackimi, magisteriami i doktoratami.

Pod kierunkiem ks. prof. Leonarda Fica zostało obronionych około 87 prac licencjackich i magisterskich: na KUL-u; w Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie; w Akademii Teologii Katolickiej – Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Ks. prof. Leonard Fic sprawował i nadal sprawuje opiekę naukową nad ośmioma doktoratami.

Na Wydziale Teologii UKSW wypromował pięciu doktorów:

1) Patrycja Halina Staniszevska-Pobikrowska, *Kultura migrantów wietnamskich w Polsce. Studium religioznawcze*, Warszawa 2015 (obrona UKSW).

2) Oleksiy Pavlyuk, *Geneza i rozwój wspólnot religijnych z Indii i Dalekiego Wschodu na Ukrainie w latach 1991–2011*, Warszawa 2015 (obrona UKSW).

3) Paweł Szuppe, *Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego*, Warszawa 2016 (obrona UKSW).

4) Mariusz Maciak, *Muzułmańskie pielgrzymowanie w krajach Azji Centralnej*, Warszawa 2017 (obrona UKSW).

5) Elżbieta Jaroś, *Ocena teologiczna doktryny o małżeństwie i rodzinie zawartej w polskojęzycznej literaturze Świadców Jehowy*, Warszawa 2017 (obrona UKSW).

Ponadto trzy doktoraty pisane pod kierunkiem ks. Fica są przygotowywane do obrony:

1) Ks. Damian Stawicki, *Apostolski wymiar charyzmatu oriońskich zgromadzeń zakonnych*.

2) Agata Paulina Szymaniak, *Inkultuacja soborowej liturgii Eucharystii w Japonii*.

3) Ks. Leszek Woroniecki, Rola współczucia w realizacji ideału bodhisattvy. Próba w kontekście dialogu buddyjsko-chrześcijańskiego.

Ks. prof. Leonard Fic jest też cenionym recenzentem: cztery razy był recenzentem prac doktorskich, uczestniczył trzy razy w postępowaniu habilitacyjnym, raz został powołany przez Centralną Komisję do Spraw Stopni i Tytułów jako recenzent w postępowaniu habilitacyjnym.

6. Zainteresowania badawcze

Dorobek naukowy ks. Leonarda Fica, jak to ma miejsce w przypadku każdej prawidłowo rozwijającej się kariery naukowej, zaczął się kształtować w sposób dojrzały od doktoratu poprzez uzyskanie stopnia doktora habilitowanego. Następnie przybrał nową jakość i dynamikę badań na drodze zmierzającej do osiągnięcia tytułu naukowego profesora. Trzeba podkreślić, że te etapy stanowią prostą kontynuację i rozwój podejmowanej tematyki. Jest ona dość jednorodna w głównym nurcie, czy nurtach badawczych. Ks. Fic prezentuje sylwetkę badacza skoncentrowanego na wybieranych przez siebie obszarach naukowych. Można o nich z całą pewnością powiedzieć, że są to obszary bardzo rzadko penetrowane w polskiej teologii czy religiologii. Można wręcz mówić w tej sytuacji o pionierskim charakterze jego poczynań naukowych. Jednorodność podejmowanych badań zdaje się od razu wskazywać na niezwykle wręcz rzetelność badawczą, a zarazem poznawczą pasję naukową.

Główny nurt badawczy ks. prof. dr. hab. Leonarda Fica skupia się na oryginalnej w skali teologii i religiologii polskiej tematyce buddyzmu. Ten obszar badań został opracowany przez prof. dr. hab. Eugeniusza Sakowicza. Niniejszy szkic w sposób bardzo syntetyczny ukazuje pozostałe płaszczyzny zainteresowań naukowych ks. Fica.

Pierwszą była posoborowa eklezjologia. Jest to nurt niezwykle istotny i fundamentalny dla zrozumienia znaczenia dalszych badań ks. Fica. Trzeba w tym miejscu zauważyć, że Sobór Watykański II podjął odnowę samoświadomości Kościoła. Ukazał jego wymiarowy opis, uwzględniający szereg elementów (lud Boży w drodze, Mistyczne Ciało, obraz owczarni i szereg innych). Szczególną rolę odegrała w tym opisie kategoria *communio* – wspólnoty.

Jej konsekwencją w odniesieniu do Kościoła stało się *missio* – misja, posłanie. Kościół jako *communio* i *missio* ukazuje swój dialogalny i misyjny charakter, ale oparty na doświadczeniu wiary i wspólnoty wiary. Ten nurt badań, niejako wstępnym z punktu widzenia dalszej pracy naukowej,

pozwoił ks. Leonardowi Ficowi znaleźć punkt wyjścia o charakterze merytorycznym i metodologicznym dla dalszych badań.

Śledząc dorobek naukowy ks. Leonarda Fica zauważamy, że początkowe zainteresowania naukowe autora wyrosły z badań teoretycznych i koncentrowały się wokół ważnych zagadnień teologii fundamentalnej, takich jak: stanowiska odnoszące się do zagadnienia wiary, godności i posłannictwa świeckich czy różnego rozumienia i podejścia do Kościoła. Środowiskiem, w którym autor umieszcza owe zagadnienia, jest rzeczywistość Kościoła. Da się to zauważyć już w pierwszym poważnym artykule pt. „*Sensus fidei*” jako kryterium wiary według M.D. Kostera, *StThV*, 15(1977), s. 77–94. Wobec różnego podejścia i różnego rozumienia *sensus fidei*, autor najpierw precyzuje terminologię w tym zakresie, następnie omawia strukturę zmysłu wiary, jego przedmiot i zakorzenienie podmiotowe oraz funkcje. Słusznie autor uważa, że oderwanie powyższych zagadnień od magisterium Kościoła jest narażone na błąd w ich odczytywaniu. Już w tym i w kolejnym artykule: *Kościół komunii chrześcijan w encyklikach i adhortacjach posynodalnych Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II – apostoł jedności*, red. J. Kędzierski, Pelplin 2003, s. 62–73, można zauważyć pewną odwagę w myśleniu początkującego naukowca, który krytycznie patrzy na to, co na przykład napisał uznany wówczas teolog W.D. Koster. Pogłębienie refleksji nad wiarą w jej wymiarze personalnym i eklezjalnym widać w artykule: *Godność i posłannictwo świeckich według Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”*, *StWł*, 3(2000), s. 72–79. Autor zakorzenia wiarę chrześcijanina w żywych relacjach z Chrystusem oraz w namaszczeniu Duchem Świętym (s. 76). Z punktu widzenia duszpasterskiego ważne wydaje się podkreślenie ks. Fica, że szczególnym miejscem służby apostołatu świeckich jest rodzina chrześcijańska, w której małżonkowie realizują swe powołanie życiowe polegające na tym, że mają oni być dla siebie nawzajem i dla swoich dzieci świadkami wiary i miłości w Chrystusie (s. 77).

Kolejne bardzo ważne pole badawcze ks. Fica dotyczy doświadczenia wiary jako fundamentu chrześcijaństwa. Głównie tworzą go publikacje poświęcone osobie ks. prof. Tadeusza Dajczera, wybitnego teologa o ogromnym oddziaływaniu intelektualnym i formacyjnym: *Mądry Przewodnik w drodze do prawdy – Ks. Prof. Tadeusz Dajczer (1931–2009). Pro memoria*, Warszawa 2016, w: *Źródła wielkości mistrzów. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Piotrowi Pawłowi Gackowi*, red. R. Kryński, Lublin 2013, s. 241–257; *Chrześcijaństwo w myśli ks. prof. Tadeusza Dajczera*

(art. przyjęty do publikacji); *Widzenie wiary*, w: *Pasja wiary i Eucharystii*, red. K. Kamińska, R. Markowski, E. Nowak, W. Zagórska, Warszawa 2013, s. 59–66 oraz recenzji pracy: R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera w kontekście fenomenologii religii*, Warszawa 2013, w: „*Studia Nauk Teologicznych*”, 10(2015), s. 281–286. Wydaje się, że ten nurt wyrażony w publikacjach ks. Fica zasługuje z kilku względów na uwagę. Po pierwsze, pozwala dostrzec fundamenty odniesienia dalszych badań – są nimi rzetelna teologia, w szczególności eklezjologia katolicka. Jej punktem wyjścia nie jest próba opisu fenomenu Kościoła poprzez pryzmat wydarzeń społecznych, ale poprzez pryzmat wiary w żywą osobę Chrystusa. Po drugie, jest to sposób uprawiania teologii opartej o przekaz świadków wiary. To pozwala na dostrzeżenie jej wymiaru egzystencjalnego, co wydaje się być szczególnie cennym narzędziem w konstruowaniu dialogu z innymi religiami. Wreszcie, ten nurt badań wyraża w sposób czytelny hołd dla mistrza, co jest wskazaniem na etos samego naukowca – wartość dzisiaj, w dobie parametryzacji może niezbyt cenioną, ale w gruncie rzeczy fundamentalną dla nauki i wiedzy.

Bardzo ważnym polem zainteresowań naukowych ks. Leonarda Fica jest komparatystyka religii Dalekiego Wschodu. Ten nurt badawczy uwidacznia się zarówno w zajęciach dydaktycznych jak i w publikacjach. W swoich opracowaniach autor poświęca również wiele uwagi temu, co jest istotą tych religii. Do najważniejszych artykułów z tego zakresu trzeba zaliczyć: *Buddyzm a chrześcijaństwo. Problem „Boga” i Jezusa Chrystusa w buddyzmie*, *AtK*, 136(2001), s. 22–39; *Czym jest zbawienie w buddyzmie?*, *StWł*, 4(2001), s. 95–106.

Znaczący nurt w badaniach naukowych ks. Fica wyznacza też leksykografia. Jest on autorem 126 artykułów encyklopedycznych oraz haseł opublikowanych w prestiżowym, monumentalnym dziele – *Encyklopedii katolickiej*, wydanej przez Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, a opracowanej redakcyjnie w Instytucie Leksykografii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Ks. Fic został zaproszony do udziału w realizacji projektu pod nazwą *Narodowy Program Rozwoju Humanistyki* w latach 2012–2014. Program był realizowany pod patronatem Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Zaproszenie ks. Fica do udziału w realizowaniu tego programu było docenieniem jego pozycji naukowej. Autor opracował szereg haseł z zakresu religioznawstwa, indologii i orientalistyki, m.in.: *Pogrzeb w buddyzmie* (w: *EK*, t. 15, Lublin 2011, kol. 990–992); *Pogrzeb w szintoizmie* (w: tamże, kol. 992–993); *Sacrum*

w *buddyzmie* (w: EK, t. 17 Lublin 2012, kol. 828–829); *Saitama* (w: tamże, kol. 888); *Tao*, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 493; *Taoizm*, w: tamże, kol. 494–495); *Tao Te King* (w: tamże, kol. 495–496). Szereg haseł sytuuje się w dziedzinie geografii historycznej Kościoła oraz misjologii.

Realizacja haseł encyklopedycznych wymagała dogłębnego studium zagadnień. Oszczędne w słowach teksty encyklopedyczne świadczą o umiejętności syntetyzowania myśli ich autora.

STRESZCZENIE

Artykuł ukazuje w sposób syntetyczny: drogę naukową ks. prof. dr. hab. Leonarda Fica, syntetyczną ocenę jego dorobku naukowego, znajomość języków obcych, udział w krajowych i międzynarodowych konferencjach naukowych, na których ks. Fic wygłaszał referaty, osiągnięcia dydaktyczno-organizacyjne i zainteresowania badawcze.

Słowa kluczowe: religiologia, buddyzm, droga naukowa, zainteresowania badawcze, Kościół, wiara.

SUMMARY

The article shows in a synthetic way: the scientific path of Fr. prof. dr. hab. Leonard Fic, a synthetic evaluation of his scientific achievements, knowledge of foreign languages, a wide range of his research interests, didactic and organizational achievements as well as his participation in national and international scientific conferences at which Fr. Fic gave lectures.

Key words: religiology, Buddhism, scientific path, research interests, Church, faith.

BIBLIOGRAFIA

Wszystkie uwzględnione tutaj pozycje znajdują się w zestawieniu bibliograficznym sporządzonym przez Pawła Szuppe – StWł, 23(2021), s. 40–48.

EUGENIUSZ SAKOWICZ

 <https://orcid.org/0000-0001-8064-9042>

**KSIEDZA PROFESORA LEONARDA FICA
BADANIA I STUDIA NAUKOWE NAD BUDDYZMEM
W JEGO SPECYFICE I ORYGINALNOŚCI
ORAZ PROMOCJA DIALOGU
CHRZEŚCIJAŃSKO-BUDDYJSKIEGO**

Dorobek naukowy ks. prof. dr. hab. Leonarda Fica, zarówno artykuły, jak i książki, wpisuje się bardzo wyraźnie w nurt zagadnień z zakresu teologii religii, jako subdyscypliny religiologii. Teologia religii podejmuje refleksję nad wartością zbawczą innych religii w świetle własnego objawienia. Prowadzenie tejże refleksji nie jest możliwe bez dialogu międzyreligijnego, w który przez lata zaangażowany jest ks. L. Fic. W swoich pracach uczony ten podejmuje ambitny i zarazem niezmiernie trudny temat zaprezentowania buddyzmu, jego specyfiki oraz oryginalności. Publikacje te mają na celu przygotowanie czytelnika do prowadzenia dialogu, w jego różnych formach i wyrazach (dialogu specjalistów, czyli

EUGENIUSZ SAKOWICZ (UKSW) – teolog, religioznawca, encyklopedysta-leksykograf; profesor nauk teologicznych (od 2007 r.); kierownik Katedry Religiologii i Ekumenizmu na Wydziale Teologicznym w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; członek Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk; konsultor Rady do Spraw Dialogu Religijnego Konferencji Episkopatu Polski, członek Komitetu do Spraw Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi tej Rady. Autor ponad 300 publikacji oraz ponad 1600 haseł oraz artykułów encyklopedycznych; wydał kilkanaście książek, m.in. książki autorskie: *Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963–1999)* (Warszawa 2000); *Principia dialogu Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II oraz dokumentów posoborowych* (Warszawa 2006); *Religioznawstwo* (Lublin 2009); *Religie ludów pierwotnych* (Lublin 2009); *Religie niechrześcijańskie w Polsce* (Lublin 2009); *Uniwersytet katolicki. Teksty – bibliografia – dokumenty* (Lublin 2012). Redaktor, członek rad programowych oraz rad naukowych licznych pism teologicznych i serii wydawniczych; eugeniusz.sakowicz@wp.pl.

ekspertów, dialogu życia, dialogu dzieł, tj. społecznego zaangażowania, dialogu modlitwy – religijnego doświadczenia, czy wreszcie dialogu intermonastycznego). Uczestnicy tych form komunikacji dialogicznej nie będą „zakreślać” wielkich kręgów, tym bardziej w Polsce. Wielu powinno jednakże mieć chociażby dostateczną orientację, czym jest dialog, jakie są jego cele, zadania oraz formy.

Komparastyka religii i problematyka dialogu międzyreligijnego

Bardzo ważnym kierunkiem badań naukowych prowadzonych przez ks. L. Fica jest komparatystyka religii. W publikacjach religioznawczych autor ten analizuje idee religijne różnych systemów wierzeń. Podejmuje kwestie teodycealne i soteriologiczne w religiach Dalekiego Wschodu oraz Indii. Zagadnienia te rysuje m.in. w publikacjach: *Problematyka „Boga” w dialogu chrześcijańsko-buddyjskim*¹; *Buddyzm a chrześcijaństwo. Problem „Boga” i Jezusa Chrystusa w buddyzmie*²; *Czym jest zbawienie w buddyzmie?*³.

Ks. L. Fic w spojrzeniu na dialog z religiami Orientu jest wierny nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Kieruje się wytycznymi ogłoszonej 28 października 1965 r. Deklaracji *Nostra aetate. Notabene* – przywołując niniejszą deklarację należałoby zauważyć niezwykle istotną informację z 2002 r., podkreślającą kompetencję ks. L. Fica, którą bp prof. dr hab. Bronisław Dembowski zamieścił we *Wprowadzeniu do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*: „Dziękuję ks. dr. Leonardowi Ficowi za wydatną pomoc w opracowaniu tego tekstu”⁴. To podziękowanie mówi znawcom edytorstwa naukowego po prostu o „wpółautorstwie”.

Kluczowym nurtem pracy naukowo-badawczej ks. L. Fica jest dialog międzyreligijny, przede wszystkim dialog Kościoła katolickiego z buddyzmem. *Notabene* – prowadzenie takiego dialogu, a wcześniej refleksja teoretyczna nie jest możliwa bez solidnego przygotowania w zakresie komparatystyki religii. Piszący o dialogu, nauczający o nim, czy w końcu

¹ L. Fic, *Problematyka „Boga” w dialogu chrześcijańsko-buddyjskim*, w: *Edukacja – Kultura – Teologia*, red. K. Konecki, I. Werbiński, Toruń 2003, s. 521–537

² Tenże, *Buddyzm a chrześcijaństwo. Problem „Boga” i Jezusa Chrystusa w buddyzmie*, *AtK*, 136(2001), z. 1, s. 22–39.

³ Tenże, *Czym jest zbawienie w buddyzmie*, *StWł*, 4(2001), s. 95–106.

⁴ B. Dembowski, *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 323.

praktycznie weń zaangażowany musi być kompetentnym znawcą różnych religii i umiejącym je porównywać, kierując się przy tym nie spontanicznością, lecz wypracowanymi metodami.

Rozwój dialogu międzyreligijnego, w tym dialogu Kościoła katolickiego z buddyzmem oraz innymi religiami Dalekiego Wschodu i Indii (w których również specjalizuje się ks. L. Fic) nastąpił po ogłoszeniu przez Sobór Watykański II Deklaracji *Nostra aetate*. Proces dialogu znaczoney był wówczas trudnymi sytuacjami, w tym wzajemnym niezrozumieniem czy też trwaniem w resentymentach oraz – po stronie Kościoła – w ciągłym przywiązaniu do katolickiej teologii tryumfalnej, podkreślającej, iż tylko członkostwo w Kościele jest gwarancją zbawienia. Ks. L. Fic nie jawi się jako bezkrytyczny apologeta dialogu. Podchodzi do problematyki z odpowiednią – odpowiedzialną dozą krytycyzmu. Wśród artykułów analizujących powyższe kwestie zauważyć należy m.in.: *Dialog chrześcijaństwa z buddyzmem*⁵; *Poszukiwanie wspólnych płaszczyzn dialogu Kościoła katolickiego z buddyzmem w nauczaniu Jana Pawła II*⁶.

Bardzo cennymi opracowaniami są niezwykle syntetyczne artykuły encyklopedyczne, dające w niewielu słowach ogląd „całości” tematu. Wartościowym studium jest artykuł encyklopedyczny w dziele wydanym w pierwszą rocznicę śmierci promotora dialogu Kościoła z religiami Dalekiego Wschodu i Indii, jakim był przez wszystkie lata pontyfikatu św. Jan Paweł II. W tym nurcie sytuują się m.in. pozycje: *Buddyzm*⁷ oraz *Hinduizm*⁸, nadto właściwie encyklopedyczny szkic pt. *Dialog z hinduizmem i buddyzmem*⁹.

Ks. L. Fic przez lata współpracował z Redakcją *Encyklopedii katolickiej*, wydawanej przez Towarzystwo Naukowe KUL. Opublikował w tym dziele blisko 100 haseł, większych oraz mniejszych, a odnoszących się do religii Dalekiego Wschodu i Indii (np.: *Pogrzeb. I. W religiach pozachrześcijańskich. C. W buddyzmie*¹⁰; *Pogrzeb. I. W religiach pozachrześcijańskich.*

⁵ L. Fic, *Dialog chrześcijaństwa z buddyzmem*, w: *Dialog międzyreligijny*, red. H. Zimoń, Lublin 2004, s. 209–258.

⁶ Tenże, *Poszukiwanie wspólnych płaszczyzn dialogu Kościoła katolickiego z buddyzmem w nauczaniu Jana Pawła II*, *StThV*, 45(2007), nr 2, s. 109–127.

⁷ Tenże, *Buddyzm*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, red. E. Sako-wicz, Radom 2006, s. 91–115

⁸ Tenże, *Hinduizm*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, s. 201–223.

⁹ Tenże, *Dialog z hinduizmem i buddyzmem*, *AtK*, 153(2009), z. 3, s. 471–494.

¹⁰ Tenże, *Pogrzeb. I. W religiach pozachrześcijańskich. C. W buddyzmie*, w: *EK*, t. 15, Lublin 2011, kol. 990–992.

*D. W sintoizmie*¹¹). Redaktor naczelny *Encyklopedii katolickiej* dr Edward Gigilewicz bardzo wysoko oceniał hasła autorskie ks. L. Fica. Podkreślał erudycję autora oraz jego umiejętność pisania niełatwych tekstów, którymi są opracowania encyklopedyczne. To wielkie wyróżnienie dla autora, przede wszystkim wielkie uznanie dla jego naukowych kompetencji.

We wskazanym wyżej artykule pt. *Dialog z hinduizmem i buddyzmem*, opublikowanym w 2009 r. we wrocławskim „Ateneum Kapłańskim”, a zamieszczonym w bloku tematycznym *Kościół i dialog*, ks. L. Fic porusza niezmiernie trudny problem relacji chrześcijaństwa ze wskazanymi religiami. Termin „hinduizm” odnosi do wielu religii obecnych na subkontynencie indyjskim. Buddyzm natomiast przedstawia jako religię o uniwersalistycznych roszczeniach. Ujęcie to ma charakter oryginalny i świadczy o znajomości tematu, zrealizowanego przez autora dogłębnie (w odniesieniu do religii „Mędrca z rodu Śiakjów – znanego powszechnie jako Budda) w innej pracy – książce, mającej status rozprawy habilitacyjnej pt. *Kościół katolicki a buddyzm. Propedeutyka dialogu*¹², na którą poniżej zwróci się więcej uwagi.

W artykule *Dialog z hinduizmem i buddyzmem* ks. L. Fic dostrzega bardzo wyraźne różnice doktrynalne między chrześcijaństwem a hinduizmem i buddyzmem. Wskazuje też na tematy (inkarnacja, czyli wcielenie, Bóg Stwórca, mistyka), godne dalszej, systematycznej analizy w dialogu teologicznym. Powyższe prawdy wiary wyznaczają przestrzeń „dyskusji” Kościoła i dwu azjatyckich religii, zaznaczających swoją obecność również w świecie kultury Zachodu. Interpretacja tych duchowych prawd nie może być sprowadzona do wspólnego chrześcijańsko-niechrześcijańskiego mianownika. Są to bowiem całkowicie inne rzeczywistości.

W powyższy – dialogiczny nurt badań wpisuje się artykuł pt. *Dialog międzyreligijny*¹³. W tekście tym ks. L. Fic przedstawia złożoną rzeczywistość relacji między religiami. Dialog ukazany jest tu w świetle soborowych i posoborowych dokumentów Kościoła. Autor omawia fundamentalne wymagania tegoż dialogu, a także jego formy. Tekst ten, jak każdy artykuł naukowy ks. L. Fica, zaopatrzony jest w odpowiedni aparat naukowy. W publikacjach swoich autor odwołuje się do źródeł obcojęzycznych, co

¹¹ Tenże, *Pogrzeb. I. W religiach pozachrześcijańskich. D. W sintoizmie*, w: EK, t. 15, kol. 992–993.

¹² Tenże, *Kościół katolicki a buddyzm. Propedeutyka dialogu*, Wrocław 2009.

¹³ Tenże, *Dialog międzyreligijny*, „Pedagogia Christiana”, 2010, nr 2(26), s. 51–64.

świadczy o jego doskonałej znajomości literatury przedmiotu w językach obcych (niemieckim, angielskim, włoskim). Warsztat naukowy, w tym – a zatem i księgozbiór uczonego – jest imponujący!

W pracy zbiorowej – *Błogosławiony Jan Paweł II apostoł ludu Bożego* ukazał się tekst ks. L. Fica pt. *Zaangażowanie Papieża Jana Pawła II w dzieło dialogu międzyreligijnego*¹⁴. W artykule tym autor podjął się „encyklopedycznej” prezentacji wkładu Jana Pawła II w dzieło tegoż dialogu. Wskazany artykuł jest niezwykle cennym *resumé* dialogicznego zaangażowania Jana Pawła II. Celem artykułu – jak zaznaczył autor – jest ukazanie w zarysie dzieła dialogu międzyreligijnego, jednego z największych osiągnięć pontyfikatu (wówczas) bł. Jana Pawła II. Ks. L. Fic dostrzegł „osobisty wkład” tego papieża w dialogiczne relacje z wyznawcami innych religii. Cenną refleksję poświęcił komplementarności ewangelizacji i dialogu oraz modlitwie asyjskiej i jej przesłaniu z okazji Światowego Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu w 1986 r.

Jak pisze ks. L. Fic w tekście pt. *Studia nad dialogiem chrześcijaństwa z buddyzmem w Polsce*, zainteresowanie nauką Buddy – Oświeconego przypada na przełom XIX i XX wieku. Związane było u początków z działalnością edytorską polskich orientalistów oraz aktywnością krzewicieli idei teozoficznych. „Z czasem – zaznacza – zadomowiły się w Polsce także różne wspólnoty buddyjskie”¹⁵. W niniejszym artykule ukazany jest w zarysie proces przenikania myśli buddyjskiej do Polski. Następnie zaprezentowano wspólnoty buddyjskie obecne w naszym kraju. Autor omawia „próby dialogu” (jest to bardzo trafne określenie ukazujące istotę międzyreligijnych odniesień, które zawsze pozostaną swoistą „próbą”) chrześcijańsko-buddyjskiego, podejmowane na „polskim gruncie”. Prezentując relacje chrześcijańsko-buddyjskie w Polsce, zwraca uwagę m.in. na dialog religijnego doświadczenia. Wskazuje też na *Poziom akademicki dialogu* (to tytuł paragrafu, tamże, s. 167–168). Ten ostatni wątek jest oryginalną myślą ks. L. Fica, godną zauważenia. To właśnie w środowiskach uniwersyteckich kładzione są podwaliny pod dialog interkulturowy, w tym interreligijny, następnie rozbudowywane oraz umacniane przez prekursorów i promotorów dialogu.

¹⁴ Tenże, *Zaangażowanie Papieża Jana Pawła II w dzieło dialogu międzyreligijnego*, w: *Błogosławiony Jan Paweł II apostoł ludu Bożego*, red. M. Kowalczyk, T. Skibiński, Warszawa 2011, s. 353–368.

¹⁵ Tenże, *Studia nad dialogiem chrześcijaństwa z buddyzmem w Polsce*, w: *Badania religiologiczne w Polsce*, red. Z. Kupisński, Lublin 2011, s. 153.

Ks. L. Fic w swoich pracach podejmuje odważnie – powtórzymy – trudne, „zawiłe” tematy (wymagające doskonałego merytorycznego i erudycyjnego przygotowania teologicznego i religioznawczego), np.: Bóg i Jezus Chrystus w kontekście religii Indii, zbawienie według buddyzmu, powszechność zbawienia. Zarówno książki jak też liczne artykuły podejmujące temat chrześcijaństwa wobec buddyzmu, jak ich merytoryczna wartość pozwalają wydać sąd, iż uczony ten jest jednym z najbardziej kompetentnych polskich teologów religii zajmujących się relacjami tych religii. W tym miejscu trzeba też koniecznie zauważyć członkostwo ks. L. Fica w prestiżowej organizacji Pāli Text Society w Oxfordzie w Wielkiej Brytanii. To na pewno „pieczęć” legitymizująca kompetencje uczonego.

Propedeutyka dialogu Kościoła katolickiego z buddyzmem

Zasygnalizowana wyżej książka ks. L. Fica pt. *Kościół katolicki a buddyzm. Propedeutyka dialogu* ukazała się nakładem Włocławskiego Wydawnictwa Diecezjalnego. Recenzję wydawniczą dzieła napisali znani teologowie: ks. prof. Wojciech Hanc oraz ks. prof. Zdzisław Pawlak. Dzieło liczy 511 stron.

W rozdziale pierwszym – *Prolegomena – krótki zarys historii i doktryny buddyzmu*¹⁶ autor przedstawia szkic historyczno-doktrynalny buddyzmu. Opisuje Indie w przededniu narodzin księcia Siddharthy Gautamy, późniejszego Buddy, jego życie i działalność oraz rozwój buddyzmu w Indiach i poza Indiami. Przedstawia kanon świętych pism buddyzmu oraz różne nurty i odłamy buddyzmu: *hinajanę, mahajanę, tantryzm*. Omawia nadto doktrynę buddyzmu.

Przedmiot analizy podjętej w rozdziale drugim sygnalizuje tytuł tej części pracy – *Recepcja buddyzmu w kulturze Zachodu – rys historyczny*¹⁷. Ks. L. Fic ukazuje tu według porządku chronologicznego dzieje spotkania świata Zachodu z buddyzmem. Przedstawia spotkanie się obu religii i kultur począwszy od epoki hellenistycznej przez średniowiecze do czasów współczesnych. Zwraca uwagę na zapoczątkowane wielkimi odkryciami geograficznymi wyprawy misyjne. Omawia czasy pierwszej i dalszych kolonizacji. Wskazuje na fascynację Orientem w XIX-wiecznej Europie. Opisuje wreszcie modele zachodniej recepcji tej religii.

¹⁶ Tenże, *Kościół katolicki a buddyzm. Propedeutyka dialogu*, s. 27–133.

¹⁷ Tamże, s. 135–238.

Rozdział trzeci przybliży kwestie podane w jego tytule – *Dialog z buddyzmem w soborowych i posoborowych dokumentach Magisterium Kościoła katolickiego od Pawła VI do Benedykta XVI* (kolejne paragrafy to: *Paweł VI – przełom Vaticanum II; Jan Paweł II – ewangelizacja i dialog; Benedykt XVI – współczesne oblicze dialogu*)¹⁸.

Rozdział czwarty – *Problematyka dialogicznego dyskursu w spotkaniu Kościoła z buddyzmem – płaszczyzna epistemologiczno-semantyczna*¹⁹ podejmuje oryginalny i mało zbadany problem, nie tylko w polskiej literaturze przedmiotu, ale też w ogóle. W rozdziale tym wyraźnie zaznacza się interdyscyplinarny charakter książki, co podkreśla jej walor i znaczenie. W trzech kolejnych paragrafach ukazana jest kolejno: prawda odnosząca się do ostatecznej rzeczywistości tak, jak jest ona rozumiana przez buddystów, a także soteriologiczny cel buddyjskiej drogi wyzwolenia oraz stosunek buddystów do świata.

Książka Ks. L. Fica stanowi *novum* w polskiej teologii religii oraz w literaturze przedmiotu z zakresu dialogu międzyreligijnego w ogóle i dialogu katolicko-buddyjskiego w szczególności. Sytuuje się ona jako dzieło na wskroś oryginalne, mające charakter studium z zakresu teologii, teologii religii, religioznawstwa, komparatystyki religijnej, filozofii, historii, kulturoznawstwa, indologii. Stanowi cenny wkład w naukę polską poprzez dogłębne, precyzyjne opisanie relacji Kościoła katolickiego z buddyzmem zarówno w wymiarze diachronicznym jak i fenomenologicznym.

Autor pracy *Kościół katolicki a buddyzm. Propedeutyka dialogu* podjął się zadania opisanie buddyzmu z pozycji teologa katolickiego. Można rzec, iż wykazał tu zdolność wyjątkowej „empatii”, wczuwając się w doktrynę oraz sferę historyczno-poznawczą samych buddystów. Z wielkim szacunkiem wypowiadał się o buddyzmie, co jest warunkiem *sine qua non* dialogu Kościoła z tą religią. Bez prawdziwego respektu nie pozna się tego, kogo chce się poznać. Obiektywnie i rzeczowo naświetlił zagadnienia sytuujące się zawsze w centrum dialogu teologicznego prowadzonego przez chrześcijaństwo i buddyzm: bezjaźniowość, reinkarnację, *nirwanę*.

Książka podkreśla znaczenie kontekstu historyczno-kulturowego buddyzmu i jego spotkania z chrześcijaństwem. Na tym „planie” autor przeprowadza analizę dialogu chrześcijaństwa z buddyzmem. Celem, ale i owocem tego dialogu jest wzajemne poznanie się, po to, by podjąć

¹⁸ Tamże, s. 239–360.

¹⁹ Tamże, s. 361–442.

współpracę na rzecz sprawiedliwości, pokoju, dobra w wymiarze ogólnoludzkim. Dialog stanowi nade wszystko „wspólne pielgrzymowanie ku prawdzie”

Ks. L. Fic opracował temat rzeczowo i obiektywnie. Wskazał na „inność buddyzmu”, na jego – jak powiedziała by ks. prof. Tadeusz Dajczer – „specyfikę i odrębność wobec chrześcijaństwa”²⁰. Dzieło jest propedeutyką, czyli studium „wprowadzającym” ku wzajemnemu zrozumieniu. Nieznajomość buddyzmu przez chrześcijan (również liderów społeczności Kościoła) oraz nieznajomość chrześcijaństwa przez buddystów doprowadziła do utrwalenia niesprawiedliwych i krzywdzących stereotypów po obu stronach. Buddyzm jest religią, a nie systemem ateistycznym – to fundamentalny wniosek, który (po przeprowadzeniu gruntownej analizy tematu) wyprowadza autor dzieła. Buddyzm nie ma nic wspólnego z aberracją umysłu czy moralną perwersją. Nie jest systemem zła, jak chcą niektórzy, również polscy teologowie. Przeprowadza też rzeczową krytykę poglądów pluralistów teologicznych, którzy opowiadając się za dialogiem międzyreligijnym, stanowią jego zagrożenie. Omawia w swoim dziele poglądy licznych teologów, filozofów, buddologów, zarówno obcych jak i polskich.

Dzieło ks. L. Fica stanowi nie tyle zachętę, ile imperatyw do weryfikacji czy – bardziej – do zrewidowania błędnych poglądów o własnej religii (chrześcijaństwie) i o religii zniweczenia ludzkiego cierpienia (buddyzmie). Książka dać może impuls do podejmowania analogicznych badań w odniesieniu do historii i doktryny innych tradycji religijnych powstałych i obecnych w Indiach i na Dalekim Wschodzie oraz w odniesieniu do religii Abrahamowych – judaizmu i islamu.

Buddyzm w kulturze Zachodu

Tytuł powyższego punktu jest tytułem książki ks. L. Fica, *Buddyzm w kulturze Zachodu*²¹, która ukazała się w Wydawnictwie Polihymnia w Lublinie w 2016 r. jako 18 tom serii wydawniczej *Religie Świata – Świat Religii*. Recenzentami wydawniczymi tej pracy są: prof. Eugeniusz Sakowicz i prof. Uniwersytetu Pedagogicznego KEN w Krakowie, dr hab. Piotr Stawiński, religioznawca.

²⁰ T. Dajczer, *Buddyzm w swej specyfice o odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993.

²¹ L. Fic, *Buddyzm w kulturze Zachodu*, Lublin 2016 (wyd. 2 – 2016, wyd. 3 – 2017).

Ks. L. Fic wychodzi w dziele swym (we *Wstępie*) od zwrócenia uwagi na uniwersalny i misyjny charakter buddyzmu. Wskazuje na buddyzm jako religię, co (nie tylko dziś) jest istotną konstatacją, kiedy wciąż niektórzy badacze chętniej widzieliby buddyzm jako system filozoficzny czy po prostu drogę życia. Religia ta odegrała kluczowy wpływ na kulturę i społeczeństwa w Azji. Autor zauważa wyzwania, jakie buddyzm niesie dla teologii katolickiej i w ogóle dla chrześcijaństwa. Podaje w końcu zasady pisowni terminów w językach pali i w sanskrycie, co świadczy o znajomości przez niego tych języków.

Syntezę tego dzieła doskonale zaprezentował były współpracownik ks. L. Fica w Sekcji Religioznawstwa ATK, a następnie Sekcji Religiológii UKSW, ks. dr Andrzej Wańka, długoletni pracownik Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego. Poniżej streszczony fragment oraz cytaty z opracowanej przezeń recenzji książki *Buddyzm w kulturze Zachodu*, które ukazało się drukiem w „Ateneum Kapłańskim”²².

W rozdziale pierwszym (s. 19–45) *Epoka hellenistyczna – hellenizacja Wschodu i orientalizacja myśli greckiej* ks. L. Fic przedstawia dzieje relacji między „światem greckim” a Indiami w epoce hellenistycznej (od 336 do 30 r. przed Chr.), nie kończy jednak opisu kontaktów Zachodu z buddyzmem na zmierzchu epoki hellenistycznej (30 r. przed Chr.), ani na upadku hellenistycznego Królestwa Indo-Greckiego (10 r. po Chr.), ale płynnie przechodzi do śladów buddyzmu w późniejszych zjawiskach (zakorzenionych także z myśli greckiej): wczesnym chrześcijaństwie (św. Klemens Aleksandryjski, św. Hieronim), gnostykach (seкта manichejczyków) i średnim neoplatonizmie (Apulejusz z Madaury)²³.

„W rozdziale drugim *Średniowiecze – legenda, literatura, podróże* (s. 47–66) autor przedstawia interakcje, jakie zachodziły między dalekowschodnim buddyzmem a chrześcijańską Europą po upadku Cesarstwa Rzymskiego, a następnie – po «odcięciu» Zachodu od bezpośrednich kontaktów z Dalekim Wschodem przez islam w VII w. Autor wychodzi od zauważenia, że pierwsze średniowieczne wzmianki o Buddzie zawdzięcza Zachód chrześcijańskim nestorianom, którzy byli pierwszymi chrześcijanami w Indiach, a później także w Chinach, w których od 379 r. buddyzm był religią państwową, oraz popularnemu w średniowie-

²² A. Wańka [rec.], L. Fic, *Buddyzm w kulturze Zachodu*, Lublin 2016; AtK, 166(2016), z. 3, s. 607–611.

²³ Tamże, s. 607.

czu, legendarnemu opowiadaniu *Dzieje Barlaama i Jozafata*, będącemu swobodnym schryścianizowanym nawiązaniem do historii Siddharthy Gautamy. W Polsce opowiadanie to spopularyzował ks. Piotr Skarga SJ (1536–1612), który w *Żywotach świętych* umieścił *Żywot Jozafata, króla indyjskiego i Barlaama pustelnika*. Nawiązanie do buddyzmu znajdziemy też u Dantego w *Boskiej komedii*. Kolejnym źródłem informacji o buddyzmie byli dla Europejczyków kupcy i podróżnicy, a od XII w. także franciszkańscy misjonarze. Natomiast pierwsza nieschryścianizowana wersja życia Buddy dotarła na Stary Kontynent za pośrednictwem Marco Polo i jego dzieła *Opisanie świata*²⁴.

Kolejny, trzeci, rozdział książki zatytułował autor *Nowożytność – wyprawy misyjne* (s. 67–88). Wielkie odkrycia geograficzne i przemiany społeczno-kulturowe w Europie ukształtowały następującą po średniowieczu epokę nowożytną. Epoka ta charakteryzowała się m.in. nową dynamiką kontaktów z krajami Azji południowo-wschodniej i kulturą zamieszkujących ją ludów, w tym z buddyzmem. [...] Postaciami, które w tym okresie w największym stopniu przyczyniły się do recepcji buddyzmu na Zachodzie i kształtowania relacji buddyjsko-chrześcijańskich byli jezuita misjonarze: nazywany «apostołem Indii i Azji» św. Franciszek Ksawery (1506–1552), apostołujący w Chinach Matteo Ricci (1552–1610), Adam Schall (1592–1666), ewangelizujący Tybet Antonio de Andrade (1580–1634) oraz Hipólito Desideri (1684–1733), który sporządził szczegółowy opis życia i religii tybetańskich mnichów [...]²⁵.

Wiek XIX – fascynacja orientem, to tytuł czwartego rozdziału (s. 89–110) monografii ks. Fica. [...] Symboliczną datą dla recepcji buddyzmu na Zachodzie był rok 1881, w którym zbiegły się trzy wydarzenia: powołanie do istnienia w Londynie *Pāli Text Society*, którego celem było publikowanie tekstów buddyjskich; opublikowanie monografii Hermanna Oldenberga (1854–1920) *Budda: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* oraz opracowanie i publikacja przez Henry’ego Steel Olcotta (1832–1907) *Katechizmu buddyjskiego*²⁶.

Wśród przedstawicieli owych elit, którzy ulegli kulturowej modzie na buddyzm, ks. Fic omawia poglądy m.in. inspirującego się buddyzmem niemieckiego filozofa Arthura Schopenhauera (1788–1860), którego «buddyj-

²⁴ Tamże, s. 607–608.

²⁵ Tamże, s. 608.

²⁶ Tamże, s. 608–609.

ska filozofia» wywarła wpływ m. in. na Fryderyka Nietzschego (1844–1900), Richarda Wagnera (1813–1883), Paula Deussena (1845–1919) czy Kazimierza Przerwę-Tetmajera (1865–1940). Badaczem buddyzmu był Gonbodżab Cybikow (1873–1930). Nie brakowało też opowiadań zupełnie fantastycznych inspirowanych tajemniczością Orientu, jak np. *Nieznane życie Jezusa Chrystusa* autorstwa rosyjskiego Żyda Mikołaja Notowicza (1858 – po1916), w której sugerował, że Jezus przebywał w Indiach, gdzie studiował nauki hinduizmu i buddyzmu²⁷.

Wśród ruchów szeroko czerpiących z buddyzmu na pierwszy plan wysuwa się natomiast Towarzystwo Teozoficzne, założone w 1875 r. w Nowym Jorku przez Helenę Pietrowną Bławatską (1831–1891), Henry’ego Steel Olcott’a i Williama Quan Judge’a (1851–1896) [...]²⁸.

Rozdział piąty książki *Buddyzm w kulturze Zachodu* (s. 111–144) nosi tytuł *Wiek XX – apologetyczne modele recepcji buddyzmu*. [...], [gdzie] autor zajmuje się historią zachodnich badań nad tekstami buddyjskimi w ich aspekcie historyczno-krytycznym. [...] Następnie ks. Fic dokonuje pewnej selekcji materiału i ogranicza swoje analizy głównie (choć nie wyłącznie) do dzieł Perry’ego Schmitd-Leukela (ur. 1954) oraz dzieła polskiego teologa ks. Władysława Michała Dębickiego pt. *Filozofia nicości. Rzecz o istocie buddyzmu*. Dziełko to było przykładem ujęcia polemicznego i eklezjocentrycznego i koncentrowało się na wykazywaniu brakujących w buddyzmie wartości znanych z chrześcijaństwa [...]²⁹.

Ostatni, najobszerniejszy – szósty rozdział omawianej książki (s. 145–208) – pisze ks. A. Wańka – nosi tytuł *Dialog Kościoła katolickiego z buddyzmem* i obejmuje teologiczne stanowisko Magisterium Kościoła katolickiego wobec buddyzmu. Autor omawia zagadnienie dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego wychodząc od wyrażonych w dokumentach Soboru Watykańskiego II teoretycznych podstaw tegoż dialogu. Zwraca uwagę na zmianę podejścia Kościoła do innych religii, w tym także buddyzmu, wyrażoną w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. [...] Omawia następnie dokumenty kolejnych papieży w aspekcie teoretycznej i praktycznej realizacji soborowych wskazań dotyczących dialogu z buddyzmem³⁰.

²⁷ Tamże, s. 609.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 610.

Soteriologia buddyzmu

Łacińskie sformułowanie powyższego punktu nawiązuje do tytułu książki ks. L. Fica, *Zbawienie w buddyzmie*³¹, która ukazała się w 2016 r. nakładem Wydawnictwa Polihymnia jako 19 tom serii wydawniczej *Religie Świata – Świat Religii*. Recenzentami wydawniczymi pracy są: prof. Eugeniusz Sakowicz i ks. dr hab. Zdzisław Kupisiński, prof. KUL. W dziele tym podjęta jest kwestia zbawienia człowieka, czyli jeden z najważniejszych teologicznych problemów związanych z chrześcijańskim rozumieniem buddyzmu. Celem pracy jest próba hermeneutycznego zaprezentowania doktryny zbawienia w buddyzmie.

„Buddyzm jako system autosoteriologiczny głosi konieczność troski o własne wyzwolenie, pojmowane jako «zbawienie». Nie odwołuje się przy tym w ogóle do Boga, ani do jakiegokolwiek pośrednictwa między człowiekiem a bóstwem. Człowiekowi chcącemu rozwiązać problem wszechogarniającego cierpienia nie jest potrzebna żadna zewnętrzna pomoc, «asystencja», czy pośrednictwo. Sam Budda, posądzany niesłusznie o ateizm, nic nie mówił o Bogu. Historycy religii skłonni są do wyrażenia opinii, iż Budda nie deklarował niewiary w Boga, w bóstwa, czy inne wyższe istoty. Po prostu nie wypowiadał się na temat «transcendencji». Milczenie buddyzmu o Bogu nie ma analogii w dziejach ludzkiej niewiary czy ateizmu. Buddyzm, rodzący się wewnątrz hinduizmu, w jego kontekście i środowisku, jako system nieortodoksyjnej religii Indii, wystąpił przeciwko sformalizowanej i nad wyraz zrytualizowanej religijności mieszkańców Indii. Milczał na temat boga, bóstw, których liczba sięgała wielu milionów. Tak zwany ateizm buddyjski nie jest antyteizmem totalitarnych systemów, zbudowanych na nienawiści do Boga”. Myśl tę, wprowadzającą do refleksji na temat powyższej książki, wyraziliśmy w autorskim opracowaniu pt. *Religioznawstwo*³².

W rozdziale pierwszym *Zbawienia w buddyzmie*, zatytułowanym *Założyciel buddyzmu*³³, ks. L. Fic prezentuje życie i działalność Siddharthy Gautamy, zwanego Buddą. Skupia się na jego narodzinach i młodości oraz na drodze, którą podjął po traumatycznych doświadczeniach „spotkania się” z nędzą, chorobą i śmiercią drugiego człowieka, przed czym rodzina „hermetycznie” go chroniła. Przeżycia doświadczonego przez mędrca ze

³¹ L. Fic, *Zbawienie w buddyzmie*, Lublin 2016 (wyd. 2 – 2017).

³² E. Sakowicz, *Religioznawstwo*, Lublin 2009, s. 85.

³³ Fic, *Zbawienie w buddyzmie*, s. 17–52.

szlachetnego rodu Siakjów doprowadziły go do Oświecenia. W dalszej części tego rozdziału ks. L. Fic skupia się na działalności nauczycielskiej Buddy, czyli Przebudzonego. W końcu zwraca uwagę na teksty buddyjskie stanowiące kanon świętych ksiąg tej religii.

Z lektury tego wprowadzającego rozdziału dowiadujemy się, iż buddyzm, podobnie jak chrześcijaństwo, stanowi fenomen złożony. Co więcej, jest – jak podkreśla ks. L. Fic – „zjawiskiem heterodoksyjnym”. W buddyzmie spotkać można liczne tradycje, odłamy oraz szkoły. Podglebiem tej religii jest kontekst religijno-kulturowy, którym była religia wedyjska i filozofia *Upaniszad*. Życie Buddy, chociaż owiane licznymi legendami, przypało na konkretne czasy. Żył on i działał w Indiach w VI w. przed Chrystusem.

W rozdziale drugim – *Przesłanie duchowe Buddy*³⁴ ks. L. Fic skupia się na trzech podstawowych naukach Buddy, które przyjmowane są przez wszystkie buddyjskie tradycje, szkoły i odłamy czy sekty (to ostatnie słowo nie ma w słownictwie buddyjskim pejoratywnego znaczenia). Przybliża czytelnikowi kolejno: Cztery Szlachetne Prawdy; naukę o „Nie-ja” (*anatta*) oraz Prawo Współzależnego Powstawania (*Pratityasamutpada*).

Rdzeniem buddyjskiej *dharmy* jest wypowiedź Buddy o Czterech Szlachetnych Prawdach. Przedstawił je w czasie swojego pierwszego kazania w Parku Gazeli, położonym koło Benaresu. Treść owej *dharmy* prezentuje „Droga Środka”, którą Budda zalecał (nigdy nie zmuszał) podejmować wszystkim pragnącym osiągnąć stan wyzwolenia z cierpienia czy ostatecznie zniweczenia tego cierpienia.

Budda zdiagnozował „chorobę” wszystkich ludzi, co więcej – całego świata, którą jest wszechogarniające cierpienie. Według Pierwszej Szlachetnej Prawdy trzeba zauważyć chorobę, czyli dostrzec jej powszechność, uniwersalność. Druga Prawda wskazuje na źródła cierpienia. Trzecia natomiast podaje środki, jakie należy stosować w chorobie, by z niej się wyzwolić. Wreszcie Czwarta Prawda podaje osiem stopni „Drogi Środka”, którą powinien podejmować „chory”, aby ozdrowieć.

Stopniami ośmiocłonowej (ośmiorakiej, ośmiostopniowej) ścieżki są: właściwe widzenie świata, właściwa myśl [mądrość – poznanie struktury świata, który jest przemijający, przeniknięty bólem i pozbawiony substancji], właściwa mowa, właściwe działanie, właściwe środki utrzymania [moralność oparta na niekrzywdzeniu innych, nieprzywłaszczaniu

³⁴ Tamże, s. 53–107.

sobie cudzych rzeczy, powściągliwości seksualnej, prawdomówności oraz powstrzymaniu się od środków odurzających], właściwy wysiłek, właściwa uwaga, właściwa koncentracja [skupienie prowadzące do stanu oświecenia].

Rozdział trzeci – *Ostateczna rzeczywistość*³⁵ przybliży koncepcję pustki (*siunjata*) oraz naświetla doktrynę Trzech Ciał Buddy. Autor przedstawia ewolucję nauki Buddy na temat ostatecznej rzeczywistości. Pojęcie „pustki”, które wypracował Nagardżuna, nie było metafizyczne, lecz wyrażało apofatyczne wypowiedzanie się o Absolutie. Właściwie o nim niczego nie można powiedzieć, co nie jest żadną miarą negacji istnienia Absolutu. Stosowane na płaszczyźnie epistemologicznej, pojęcie to określało prawdziwy, relatywny sposób istnienia rzeczy w świecie, którego rozpoznanie warunkowało oświecenie. „Termin ten – zaznacza ks. L. Fic – zdaje się być bliższy pojęciu «pola» w fizyce kwantowej niż chrześcijańskiemu Absolutowi”. Zgodnie z nauką mówiącą o Trzech Ciałach Buddy prawdziwym jest transcendentne „Ciało Nauki” – *dharmakaja*. Te i inne niezmiernie trudne kwestie filozoficzne analizuje autor. Dalej ks. L. Fic omawia soteriologiczny cel buddyjskiej drogi wyzwolenia oraz szkicuje buddyjską doktrynę wyzwolenia.

Rozdział czwarty – *Drogi zbawienia*³⁶ koncentruje się zarówno na własnym wysiłku człowieka wiodącym go do zbawienia, jak i pomocy z zewnątrz. Drogi te są oferowane dla adeptów i zwolenników buddyzmu. Rozdział piąty – *Soteriologiczny cel wyzwolenia*³⁷ omawia koncepcję *nirwany* oraz „analizuje” zbawienie w *nirwanie*.

Buddyjską drogę wyzwolenia można poznać właśnie w świetle koncepcji *nirwany*. Z nią związane są drogi wyzwolenia. W kanonie pism buddyjskich – co zauważa ks. L. Fic – spotkać można nie negatywne określenia *nirwany*, ale też pozytywne. W tym drugim rozumieniu *nirwana* to najwyższe szczęście, którego doświadczyć może człowiek, ale też błogość czy spokój. Osiągnięcie wyzwolenia w buddyzmie nie polega, podkreśla ks. L. Fic, na „wchłonięciu indywidualnego «ja» przez bezosobowego *brahmana*, jak ma to miejsce w hinduizmie”. Co więcej, w ramach dialogu doktrynalnego chrześcijańsko-buddyjskiego to rozumienie *nirwany* akcentują buddyści. *Nirwana* pojmowana jako „zgaśnięcie, zdmuchnięcie”

³⁵ Tamże, s. 109–121.

³⁶ Tamże, s. 123–138.

³⁷ Tamże, s. 139–153.

nie odnosi się do Absolutu. Wskazuje natomiast na stan osoby, która ją zdobędzie. Nie *nirwana* – tłumaczy ks. L. Fic – jest zgaśnięciem, lecz w niej, w jej stanie zgaszone jest egoistyczne „ja” człowieka. „Wygasa” nie osoba, ale niewiedza, pragnienia i żądze, które są przyczyną, korzeniem cierpienia.

W rozdziale szóstym – *Soteriologia w dialogu chrześcijańsko-buddyjskim*³⁸ autor zwraca uwagę na buddyjską wizję Jezusa Chrystusa w kontekście *nirwany*. Szkicuje jezulogię buddyjską. Dzieło swoje zamyka refleksją na temat specyfiki buddyjskiej nauki o zbawieniu.

Pozwólmy na koniec samemu autorowi podać *résumé* nauki o zbawieniu, którą przedstawia w książce *Zbawienie w buddyźmie*. Będzie to bardziej „przejrzyste” spojrzenie – od prezentacji dokonanej przez „osobę trzecią”, która chociaż zna dorobek naukowy ks. L. Fica, to jednak zawsze pozostaje koniec końców „obserwatorem” (z zewnątrz) nauki uprawianej przez uczonego.

„Soteriologiczny cel buddyzmu – pisze ks. L. Fic w *Zakończeniu* wskazanego dzieła – nie jest negatywny. Nie oznacza unicestwienia osoby. Nie zmusza też do ucieczki od świata. Buddyzm kładzie nacisk na osiągnięcie *nirwany* za życia (tak samo jak Budda). Nie można więc buddyjskiej drogi wyzwolenia nazywać «soteriologią negatywną». We wszystkich kierunkach i szkołach buddyzmu oświecenie oznacza afirmację osoby ludzkiej, a nie jej przekreślenie. Wygaszenie niewiedzy, wyzwolenie się z nienawiści to uwolnienie się od cierpienia i osiągnięcie szczęścia. Generują one wyuczenie umysłu, radość, pokój. W miejsce wygaszanego egocentryzmu oraz błędu pojawia się mądrość niedualnego postrzegania rzeczywistości i transpersonalna perspektywa, pozwalająca człowiekowi na wyjście poza iluzję swej indywidualności. Osiągnięcie tego stanu zależy od osobistego wysiłku człowieka, który zawierając siebie *dharmie*, Buddzie, *sandze*, podąża drogą Szlachetnej Ośmiorakiej Ścieżki. Jednocześnie doskonalili swój umysł i ciało dzięki praktyce medytacji³⁹.

W buddyzmie – pisze dalej ks. L. Fic – nie występuje koncepcja Bożej łaski, która – według chrześcijan – jest potrzebna człowiekowi do zbawienia. Nie jest też znana wiara w osobowego Boga i pośredników zbawienia, choć w *mahajanistycznych* odłamach buddyzmu można spotkać ideę pośrednictwa na drodze do wyzwolenia. Rola buddów i *bodhisattwów*

³⁸ Tamże, s. 155–177.

³⁹ Tamże, s. 183.

ogranicza się do pomocy ludziom przy ich odrodzeniu (pod warunkiem, że chcą tej pomocy) w niebach (rajach). Osiągnięcie stanu *nirwany* zależy od samego człowieka, bez względu na to, czy odradza się on na ziemi czy w niebach (rajach)⁴⁰.

Buddyjska soteriologia posiada perspektywę uniwersalistyczną i kosmiczną. Oświecony, jak również buddowie i *bodhisattwowie*, będący pomocnikami na drodze wyzwolenia, nie są obojętni wobec cierpiących istot, które obejmują wszechogarniającą miłością i współczuciem. Dlatego na gruncie japońskiego buddyzmu wskazuje się na dwie drogi wyzwolenia: o własnych siłach lub przy pomocy *bodhisattwów*.

Buddyjskich dróg wyzwolenia nie można określać mianem «soteriologii negatywnej». Osiągnięcie *nirwany* i stanu buddy oznaczają spokój oraz szczęście, uwolnienie spod jarzma bólu i cierpienia. Buddyści nie uciekają od świata, lecz wzorem Buddy głoszą jego *dharmę* i pomagają wyzwolić się istotom żywym. Zgodnie z buddyjską nauką «objawioną» przez Buddę droga szczęścia jest przeznaczona dla wszystkich ludzi⁴¹.

Chrześcijanie nie powinni twierdzić, że według nauk Buddy świat jest zły i stanowi źródło cierpienia, a buddyści pozostają obojętni wobec «spraw» doczesnego świata. Buddyzm pragnie dostarczyć cierpiącym istotom praktycznych wskazówek, prowadzących w tym życiu do spokoju i *nirwany*. Budda nie negował otaczającej rzeczywistości. Zwracał jedynie uczniom uwagę na to, że właściwa wszelkim zjawiskom materialnym zmienna i nietrwała natura nie jest dla człowieka prawdziwym szczęściem. Nauczając o wszechogarniającym cierpieniu, które jest istotą *sansary*, pragnął uzmysłowić ludziom, że nic z tego, do czego dążą przez całe życie, nie stanowi ostatecznego szczęścia. Zaakceptowanie tego stanu rzeczy oraz nauka o możliwości wyzwolenia się z cierpienia, a nie negacja świata, była istotą nauczania Buddy. Prawdziwe źródło cierpienia to nieoświecona świadomość człowieka. Pogrążona w niewiedzy o prawdziwej naturze rzeczywistości, lgnie ona do zmiennych i nietrwałych zjawisk. Przywiązuje się do iluzji osobowości, przez co skupia się na własnych cierpieniach, nie dostrzegając cierpienia innych⁴².

Rdzeniem buddyjskiej doktryny jest twierdzenie, że ziemską egzystencja nie daje człowiekowi zadowolenia. Akceptacja tego stanu jest

⁴⁰ Tamże, s. 183–184.

⁴¹ Tamże, s. 184.

⁴² Tamże, s. 184–185.

pierwszym krokiem do przezwyciężenia ciągłego niezadowolenia, braku satysfakcji z życia (*dukhka* – cierpienie). Buddyzm nie głosi obojętności wobec świata, lecz równość wszystkich wobec pragnienia szczęścia i wyzwolenie z cierpienia. Jest to raczej wolność od wszelkich roszczeń «ja», a nie obojętność na dobro innych ludzi, ich cierpienie czy zło świata”⁴³ – kończy swoją myśl o buddyjskiej soteriologii ks. L. Fic.

* * *

Ks. Leonard Fic jest teologiem, religioznawcą, znawcą buddyzmu (buddologiem), w tym najwybitniejszym w Polsce znawcą dialogu katolicko-buddyjskiego. Wyróżnia uczonego tego wyjątkowa skromność, pokora, bezinteresowność, brak jakiegokolwiek przywiązania do tego, co mogłoby go skrzepować, czy wprost zniewolić. Zawsze dzieli się tym wszystkim, co posiada. A posiada skarb niezwykły – życzliwość wobec drugiego człowieka, z którym rozmawiając kieruje się zawsze skupieniem, uważnością, otwartością. Nigdy nie mówi, że się spieszy, że ma tysiące „spraw na swojej głowie”, że jest bardzo zajęty. Gdy spotyka się z drugim człowiekiem i prowadzi z nim rozmowę (dialog!), nie ma go w tym czasie (myślami) w innym miejscu. Na pewno jest to dar wrodzony, przekazany w dziedzictwie od rodziców, od rodziny, przodków, przez tradycję domową.

Ks. L. Fic zawsze rodzinę swoją, swoich śp. rodziców traktuje jak „schronienie”, miejsce bezpieczne, dające moc, by twórczo (w duchu Ewangelii!) zmagać się z problemami, a zatem również z cierpieniem. Czytając święte księgi buddyzmu w językach oryginalnych oraz monografie czy przyczynki o tej religii (powstałe w różnych językach), pisząc o buddyzmie, czerpie z tej religii zgodnie z zasadami inkulturacji, tak mocno promowanej w Kościele przez św. Jana Pawła II. Ks. L. Fic Nie tylko uczył studentów o buddyzmie, ale i sam uczył oraz wciąż się uczy od buddyzmu. A przy tym nie tylko wierzy, ale wie, iż pełnię nauki i mądrości objawił światu Jezus Chrystus, Jedyne Pan i Zbawiciel każdego człowieka, całej ludzkości, każdego buddysty, który być może nigdy nie słyszał Jego zbawczego Imienia.

STRESZCZENIE

Ks. prof. Leonard Fic od wielu lat prowadzi badania oraz studia naukowe nad buddyzmem w jego specyfice oraz oryginalności. Zaangażowany jest w promocję dialogu katolicko-buddyjskiego. Interesuje się teologią religii oraz komparatystyką

⁴³ Tamże, s. 185.

religii. Skupia się na problematyce „Boga” oraz Jezusa Chrystusa, która jest wyzwaniem dialogu z buddyzmem.

Ważnym tematem badawczym jest zbawienie w buddyzmie. Cennym opracowaniami ks. L. Fica są hasła oraz artykuły encyklopedyczne podejmujące zagadnienia religii Dalekiego Wschodu i Indii. Zainteresowania naukowe dotyczą też zaangażowania papieża Jana Pawła II w dzieło dialogu międzyreligijnego. Zarówno artykuły jak i książki autorskie ks. L. Fica stanowią rodzaj propedeutyki dialogu Kościoła katolickiego z buddyzmem. Dużo uwagi uczony ten poświęcił buddyzmowi w kulturze Zachodu. Opracował nadto temat soteriologii buddyzmu.

Ks. L. Fic w spojrzeniu na dialog z religiami Orientu jest wierny nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Kieruje się wytycznymi soborowej Deklaracji *Nostra aetate* oraz Magisterium Kościoła.

Słowa kluczowe: buddyzm, buddyzm w kulturze Zachodu, chrześcijaństwo, dialog chrześcijańsko-buddyjski, Jan Paweł II, wychowanie w buddyzmie, zbawienie w buddyzmie.

SUMMARY

The Reverend Professor Leonard Fic has been conducting scientific research on Buddhism in its uniqueness and originality for many years. He has also been involved in promoting the Christian-Buddhist dialogue. He is interested in the theology of religions and comparative studies of religions. He focuses on the subject of “God” and Jesus Christ, which is a challenge in the dialogue of Buddhism.

Salvation in Buddhism is an important research topic. Encyclopaedic entries and articles discussing problems of religions of the Far East and India are among his valuable contributions. The Reverend Professors’ scholarly interests also concern the involvement of Pope John Paul II in the work of interreligious dialogue. Both his articles and books constitute a kind of propaedeutics to the dialogue between the Catholic Church and Buddhism.

The Reverend Professor has devoted a lot of attention to Buddhism in Western culture. He has also worked on the subject of Buddhist soteriology.

Key words: Buddhism, Buddhism in Western culture, Christianity, Christian-Buddhist dialogue, John Paul II, upbringing in Buddhism, salvation in Buddhism.

BIBLIOGRAFIA

Cytowane publikacje autorstwa L. Fica znajdują się w zestawieniu opracowanym przez P. Szuppe, *StWł*, 23(2021), s. 40–48.

Buddyzm i hinduizm w nauczaniu Jana Pawła II (1978–1999), red. S. Lach, Z.J. Kijas, Kraków 2000.

Dajczer T., *Buddyzm w swej specyfice o odrębności wobec chrześcijaństwa*, Warszawa 1993.

- Dembowski B., *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 327–332.
- Sakowicz E., *Chrześcijaństwo wobec hinduizmu i buddyzmu*, HD, 69(1991), nr 1, s. 41–51.
- Sakowicz E., *Dialog Kościoła katolickiego z buddyzmem. Zarys faktograficzny*, w: *Dni Buddyjskie (Materiały z sesji naukowej)*, red. E. Śliwka, M. Brześcicki, Pieniężno 1990, s. 152–179.
- Sakowicz E., *Papież Jan Paweł II o buddyzmie*, HD, 61(1992), nr 2–3, s. 63–72.
- Sakowicz E., *Principia dialogu Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II oraz dokumentów posoborowych*, Warszawa 2006.
- Sakowicz E., *Religioznawstwo*, Lublin 2009.
- Wańka A., [rec.] Leonard Fic, *Buddyzm w kulturze Zachodu*, Lublin 2016 (*Religie Świata – Świat Religii*, t. 18); AtK, 166(2016), z. 3, s. 607–611.

DOROBEK NAUKOWY
KS. PROF. DR. HAB. LEONARDA FICA

I. Monografie

1. Buddyzm w kulturze Zachodu, Lublin 2016, wyd. 2 – 2016, wyd. 3 – 2017 (*Religie Świata – Świat Religii*, t. 18).

Rec.: A. Wańka, *AtK*, 166(2016), z. 3, s. 607–611; P. Szuppe, „*Studia Nauk Teologicznych PAN*”, 11(2016), s. 302–308; P. Szuppe, *CTh*, 86(2016), nr 2, s. 215–220.

2. *Il sensus fidei* nel pensiero di M.D. Koster e nel Vaticano II, Włocławek 1995.

Rec.: T. Gogolewski, *SThV*, 34(1996), z. 2, s. 270–272.

3. Kościół katolicki a buddyzm. Propedeutyka dialogu, Włocławek 2009.

Rec.: E. Sakowicz, *AtK*, 155(2010), z. 1, s. 190–192; J. Konior, „*Nurt SVD*”, 44(2010), z. 1, s. 341–646.

4. Zbawienie w buddyzmie, Lublin 2016, wyd. 2 – 2017 (*Religie Świata – Świat Religii*, t. 19).

Rec.: P. Szuppe, *AtK*, 168(2017), z. 3, s. 598–600; Z. Kupisiński, „*Studia Nauk Teologicznych PAN*”, 12(2017), s. 289–292.

II. Książki współredagowane

5. Chrześcijaństwo wśród religii świata. Księga dedykowana księdzu profesorowi Tadeuszowi Dajczzerowi (1931–2009), red. L. Fic, P. Mazanka, E. Sakowicz, P. Szuppe, W. Zagórska, Warszawa 2017.

III. Artykuły

6. Apologetyczne modele recepcji buddyzmu na Zachodzie w XX wieku, *StWł*, 18(2016), s. 293–316.

7. Buddyzm, w: Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu, red. E. Sakowicz, Radom 2006, s. 91–115.

8. Buddyzm a chrześcijaństwo. Problem „Boga” i Jezusa Chrystusa w buddyzmie, *AtK*, 136(2001), z. 1, s. 22–39.

9. Buddyzm w swej specyfice i odrębności wobec chrześcijaństwa w badaniach fenomenologicznych ks. prof. Tadeusza Dajczera, w: *Badacz znawca religii przeszłości i doby współczesnej* ks. prof. dr hab. Tadeusz Dajczer (1931–2009), red. E. Sakowicz, Lublin 2020, s. 79–109.

10. *Chrześcijaństwo i buddyzm: od spotkania do dialogu*, SThV, 49(2011), nr 2, s. 161–177.

11. *Chrześcijaństwo w myśli* ks. prof. Tadeusza Dajczera, w: *Chrześcijaństwo wśród religii świata. Księga dedykowana księdzu profesorowi Tadeuszowi Dajczerowi (1931–2009)*, red. L. Fic, [i in.], Warszawa 2017, s. 99–110.

12. *Czy sekty – nowe ruchy religijne mówią o Bogu? Obraz Boga w nauczaniu Międzynarodowego Towarzystwa Świadomości Kryszny*, w: *Wiara i świadectwo apostołów Piotra i Pawła*, red. J. Kędzierski, Ciecchocinek 2000, s. 297–323.

13. *Czym jest hinduizm? Krótkie wprowadzenie*, „Nurt SVD”, 46(2012), nr spec., s. 19–25.

14. *Czym jest zbawienie w buddyzmie?*, StWł, 4(2001), s. 95–106.

15. *Dialog chrześcijaństwa z buddyzmem*, w: *Dialog międzyreligijny*, red. H. Zimoń, Lublin 2004, s. 209–258.

16. *Dialog Kościoła katolickiego z buddyzmem*, StWł, 6(2003), s. 166–179.

17. *Dialog międzyreligijny*, „Paedagogia Christiana”, 2010, nr 2(26), s. 51–64. <https://doi.org/10.12775/PCh.2010.022>.

18. *Dialog z hinduizmem i buddyzmem*, AtK, 153(2009), z. 3, s. 471–494.

19. *Godność i posłannictwo świeckich według Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium**, StWł, 3(2000), s. 72–79.

20. *Hinduizm*, w: *Jan Paweł II. Encyklopedia dialogu i ekumenizmu*, red. E. Sakowicz, Radom 2006, s. 201–223.

21. *Jadźna: ofiara wedyjska w hinduizmie*, w: *Ofiara w religiach świata*, red. W. Cisło, J. Różański, Warszawa – Pelplin 2019, s. 165–199.

22. *„Kapłaństwo” w buddyzmie*, w: *Kapłaństwo w religiach świata*, red. W. Cisło, J. Różański, Warszawa 2013, s. 193–201.

23. *Kościół komunią chrześcijan w encyklikach i adhortacjach posynodalnych Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II – Apostoł Jedności*, red. J. Kędzierski, Pelplin 2003, s. 62–73.

24. Krzyż Jezusa Chrystusa w religiach pozachrześcijańskich, *AtK*, 171(2018), z. 3, s. 487–514.

25. Kształtowanie odniesienia do innych religii na katechezie – wyzwaniem współczesności, *AtK*, 169(2017), z. 3, s. 419–434.

26. Mądry Przewodnik w drodze do prawdy – ks. prof. dr hab. Tadeusz Dajczer (1931–2009), w: *Źródła wielkości mistrzów. Księga jubileuszowa dedykowana profesorowi Piotrowi Pawłowi Gachowi*, red. R. Kryński, Lublin 2013, s. 241–257 (współautor R. Markowski).

27. Medytacja Transcendentalna – naukowa technika relaksacyjna czy „kosmiczne szalbierstwo”? „Nurt SVD”, 146(2019), z. 2, s. 274–286.

28. Medytacja Wschodu jako wyzwanie dla chrześcijaństwa, w: *Duchowość Dalekiego Wschodu a chrześcijaństwo. Dialog czy konfrontacja?*, red. I. Kamiński, J. Kulwicka-Kamińska, J. Perszon, t. 4, Toruń 2014, s. 13–35.

29. Miejsca święte i miejsca modlitwy w buddyzmie, w: *Miejsca modlitwy i miejsca święte w religiach świata*, red. W. Cisło, J. Różański, Warszawa – Pelplin 2014, s. 213–231.

30. Modlitwa w religiach hinduskich, w: *Modlitwa w religiach świata*, red. W. Cisło, J. Różański, Warszawa – Pelplin 2015, s. 247–272.

31. Motywy religijne w indyjskiej sztuce filmowej, w: *Wizualizacja a ewangelizacja. Przeszłość i teraźniejszość*, red. W. Cisło, D. Jaszewska, A. Piwko, Warszawa 2015, s. 81–107.

32. Od ekskluzywizmu do pluralizmu religijnego, *StWł*, 23(2020), s. 103–112.

33. Postawa chrześcijanina wobec sekt i nowych ruchów religijnych, *AtK*, 157(2011), z. 3, s. 475–489.

34. Poszukiwanie wspólnych płaszczyzn dialogu Kościoła katolickiego z buddyzmem w nauczaniu Jana Pawła II, *SThV*, 45(2007), nr 2, s. 109–127.

35. Problematyka „Boga” w dialogu chrześcijańsko-buddyjskim, w: *Edukacja, kultura, teologia*, red. K. Konecki, I. Werbiński, Toruń 2003, s. 521–537.

36. Recepcje buddyzmu w Europie XIX wieku, w: *Misje i religie. Księga pamiątkowa poświęcona ks. prof. dr. hab. Władysławowi Kowalakowi SVD z okazji 45-lecia działalności misjologii w ATK i UKSW w Warszawie*, red. J. Różański, Górna Grupa 2014, s. 239–255.

37. Religie niechrześcijańskie a powszechność chrześcijaństwa, *StWł*, 2(1999), s. 69–82.

38. *Sensus fidei* jako kryterium wiary według M.D. Kostera, SThV, 15(1977), nr 1, s. 77–94.

39. Studia nad dialogiem chrześcijaństwa z buddyzmem w Polsce, w: *Badania religiologiczne w Polsce*, red. Z. Kupisiński, Lublin 2011, s. 153–169.

40. Święte księgi hinduizmu, „*Lumen Gentium. Zeszyty Misjologiczne*”, 33(2013), nr 2, s. 98–105.

41. Tematyka rekolekcji wielkopostnych prowadzonych przez biskupa B. Dembowskiego dla inteligencji Włocławka, w: *Prawda i miłość. Księga pamiątkowa ku czci Biskupa Bronisława Dembowskiego na złoty jubileusz kapłaństwa*, red. R. Andrzejewski [i in.], Włocławek 2003, s. 138–150.

42. Tradycja a teologia, SThV, 15(1977), nr 2, s. 243–249.

43. Włocławscy profesorowie teologii fundamentalnej w XX wieku, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, red. W. Hanc, K. Rulka, Włocławek 1995, s. 132–140.

44. Wychowanie do dialogu międzyreligijnego podczas katechezy – wyzwanie współczesności, „*Polonia Sacra*”, 22(2018), nr 2, s. 73–91) <https://doi.org/10.15633/ps.2500>).

45. Wychowanie w buddyzmie – pedagogika racjonalnego współczucia, w: *Wychowanie i edukacja w kulturach, religiach i światopoglądach*, red. E. Sakowicz, Warszawa 2020, s. 39–51.

46. Wychowanie w hinduizmie, w: *Pedagogika wobec duchowości – duchowość wobec pedagogiki*, red. Z. Babicki, D. Stępkowski, Warszawa 2016, s. 27–60.

47. Wychowanie w hinduizmie, w: *Wychowanie i edukacja w kulturach, religiach i światopoglądach*, red. E. Sakowicz, Warszawa 2020, s. 15–38.

48. Zaangażowanie papieża Jana Pawła II w dzieło dialogu międzyreligijnego, w: *Błogosławiony Jan Paweł II. Apostoł ludu Bożego*, red. M. Kowalczyk, T. Skibiński, Warszawa 2011, s. 353–368.

49. Zbawienie w buddyzmie, w: *Ecclesia in Asia*. Wybrane problemy Kościoła w Azji w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II, red. J. Różański, Warszawa 2004, s. 217–230.

IV. Hasła encyklopedyczne

50. Pogrzeb. I. W religiach pozachrześcijańskich. C. W buddyzmie, w: *EK*, t. 15, Lublin 2011, kol. 990–992.

51. Pogrzeb. I. W religiach pozachrześcijańskich. D. W sintoizmie, w: EK, t. 15, Lublin 2011, kol. 992–993.
52. Sacrum. I. W religiach pozachrześcijańskich. 2. W buddyzmie, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 828–829.
53. Sagar, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 855.
54. Saitama, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 888.
55. Salem, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 915.
56. Samarinda, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 961.
57. Sambalpur, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 964.
58. San Carlos, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 1006.
59. San Fernando, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 1009.
60. San Fernando de la Unión, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 1009.
61. San José, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 1012.
62. San José de Antique, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 1012.
63. San Jose in Mindoro, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 1013.
64. San Pablo, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 1019.
65. Sandakan, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 1026.
66. Sanggau, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 1041.
67. Sangha, samgha, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 1041–1042.
68. Sapporo, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 1102.
69. Satna, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 1143.
70. Savannakhet, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 1154.
71. Semarang, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 1388.
72. Sendai, w: EK, t. 17, Lublin 2012, kol. 1413.
73. Seul, Seoul, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 69–70.
74. Shingon, shingon-shu, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 104–105.
75. Shinshu, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 105.
76. Shinran, Matsuwaka-Marui, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 105–106.
77. Shunking, Nanczung, Nanchung, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 108.
78. Siamen, Xiamen, Hsiamen, Amoy, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 109.

79. Si-an, Xi'an, Cz'ang-an, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 109.
80. Siangjang, Siangyang, Xiangyang, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 109.
81. Siangtan, Xiangtan, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 109.
82. Siankara, Śankara, Śamkara, Śankaraczarja, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 109–110.
83. Siapu, Funing, Hsia-pu, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 112.
84. Sibolga, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 114.
85. Sibu, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 114.
86. Siczang, Ningyüan, Xichang, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 117.
87. Siensien, Hsien-hsien, Xianxian, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 170.
88. Simdega, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 209–210.
89. Simla-Czandirgarh, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 210.
90. Sinciang, Sinkiang, Kiangchow, Xinjiang-Ujgur, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 217.
91. Sindhudurg, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 218.
92. Singtaj, Shunteh, Xingtai, Hsing-tai, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 220–221.
93. Sining, Xining, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 223.
94. Sinjang, Sinyang, Xinjiang, Hsin-yang, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 223.
95. Sinsiang, Xinxiang, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 226.
96. Sintang, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 226.
97. Sivagangai, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 241.
98. Sorsogon, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 615.
99. Srikakulam, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 751.
100. Süanhua, Süanhwa, Xuanhua, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 1126.
101. Suczou, Soochow, Wuhsien, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 1159.
102. Suejsien, Suihsien, Suixian, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 1164.
103. Surabaja, Surabaya, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 1218.
104. Surat Thani, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 1218.
105. Surigao, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 1220.

106. Suwa, Suwa, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 1237.
107. Suwon, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 1240.
108. Swatantra, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 1250.
109. Syping, Szeping kai, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 1355.
110. Szanghaj, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 1410–1411.
111. Szangkiu, Kweiteh, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 1411.
112. Szantou, Swatow, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 1416.
113. Szaokuan, Shiuchow, Quijang, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 1417.
114. Szaowu, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 1417.
115. Szaszy, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 1427.
116. Szilong, Shillong, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 56–57.
117. Szimoga, Shimoga, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 57.
118. Szuosien, Shohchow, Shuoxian, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 166.
119. Szycien, Shihtsien, Shiqian, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 197.
120. Tabuk, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 434.
121. Tagbilaren, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 444.
122. Tagum, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 445–446.
123. Tajlandia, Prathet Thai, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 455.
124. Takamatsu, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 462.
125. Talibon, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 464.
126. Tandag, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 478.
127. Tanjug Selor, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 486.
128. Tanjungkarang, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 486.
129. Tańdzur, Tanjore, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 493.
130. Tao, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 493–494.
131. Taoizm, daoizm, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 494–495.
132. Tao te king, Daode jing, Księga drogi i cnoty, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 495–496.
133. Tarlac, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 510.
134. Taungdzi, Taunggyi, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 558.

135. Taungu, Toungoo, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 558.
136. Taytay, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 563.
137. Telliczeri, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 603.
138. Tezpur, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 755.
139. Thamarasserry, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 758.
140. Tharé-Nonseng, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 758–759.
141. Thuckalay, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 776.
142. T'ien, Tiān, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 784–785.
143. Timika, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 793.
144. Tiruczczirapalli, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 804.
145. Tiruwalla, Tiruwanantapuram, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 804.
146. Tokio, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 825.
147. Triczur, Trichur, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 1017.
148. Trinkomali-Battikaloa, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 1022.
149. Triwandrum, Thiruvananthapuram, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 1026.
150. Triwandrum dei Latini, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 1026.
151. Tuguegarao, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 1131.
152. Tura, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 1147.
153. Tutikorin, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 1178.
154. Tuvalu, Wyspy Ellice, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 1179.
155. Ubon Ratchathani, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 1267–1268.
156. Udajpur, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 1285.
157. Udon Thani, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 1286.
158. Udźdzajn, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 1287.
159. Urdaneta, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 1396.
160. Utakamand, Ootacamund, w: EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 1435.
161. Vasai, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 29.
162. Virac, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 91.
163. Waju, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 150.

164. Waranasi, Varanasi, Benares, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 201.
165. Warangal, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 201–202.
166. Weetebula, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 340.
167. Welur, Vellore, Velur, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 359.
168. Werapoli, Verapoly, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 372.
169. Widżajapuram, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 470.
170. Widżajawada, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 470.
171. Wientian, Vientiane, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 534.
172. Wietnam, Viet Nam, Socjalistyczna Republika Wietnamu. II. Religie niechrześcijańskie, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 550–551.
173. Wisiakhapatam, Visakhapatnam, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 689.
174. Wjasa, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 740–741.
175. Zamboanga, w: EK, t. 20, Lublin 2014, kol. 1222.

V. Recenzje

176. Markowski R., Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera w kontekście fenomenologii religii, Warszawa 2013; „Studia Nauk Teologicznych PAN”, 10(2015), s. 281–286.
177. Pawlak Z., Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów wrocławskich XX wieku, Wrocław 2001; AtK, 136(2001), z. 3, s. 567–570.
178. Piwko A.M., Między konserwatyzmem a liberalizmem. Muzułmańskie praktyki religijne w Polsce, Warszawa 2013; AtK, 165(2015), z. 2, s. 388–391.
179. Sakowicz E., Dialog Kościoła z islamem według dokumentów soborowych i posoborowych (1963–1999), Warszawa 2000; AtK, 136(2001), z. 2, s. 381–383.
180. Szuppe P., Nowe ruchy religijne z perspektywy teologiczno-duszpasterskiej Kościoła katolickiego, Lublin 2017; AtK, 168(2017), z. 3, s. 611–614.
181. „Zapiski Kazimierzowskie”, nr 24: *Kobiety w społeczeństwie Polski średniowiecznej*, kolegium red.: Z.J.Zasada [i in.], Kowal 2020; StWł, 23(2021), s. 702–704.

zestawił Paweł Szuppe





KS. STANISŁAW JANKOWSKI SDB

 <https://orcid.org/0000-0002-4019-5733>**„BÓG SYNA SWEGO DAŁ, ABY CZŁOWIEK NIE ZGINĄŁ,
ALE SIĘ NAWRÓCIŁ I ŻYŁ”****Biblijne aspekty sakramentu pokuty**

W obrazie postchrześcijaństwa, jaki narzucają dzisiaj media, nie sposób nie zauważyć sygnałów triumfu, że nareszcie „chrześcijaństwo się kończy”, że Kościół chyli się ku upadkowi, że głęboki kryzys ogarnął wartości duchowe wyznawane przez katolików (inni się już w ogóle nie liczą!). Coś jest na rzeczy, bo czy coraz bardziej nie pustoszeją kościoły, czy nie wyludniają się seminaria, czy katecheza w szkole nie doznaje poważnych trudności? Pokolenie broniących krzyża posunęło się w latach, wielu z tamtych szeregów odeszło już na wieczną wartę; pokolenie średnie dało się ponieść euforii dorabiania na emigracji i w kraju, w następstwie czego pokolenie młodych nie ma już wzorców praktyk religijnych w domu. Nadto rodzina się zatimizowała, jest podzielona, często w poważnym kryzysie więzi i wartości. Najmłodsze zaś latorośle uwięzione przez ekrany smartfonów i komputerów, spędzają czas na grach i bajkach o „harry potterach”, innego świata nie widzą. Szczelina dla czegoś spoza „tej ziemi” jest coraz węższa i czasu na refleksję natury duchowej coraz mniej.

Konsekwencje „nowoczesności” i „postępu” stają się coraz bardziej widoczne i na zewnątrz. Bo do względnie cichej sytuacji w czterech ścianach dołączają na ulicach i placach pochody, wiece, parady i manifestacje

KS. STANISŁAW JANKOWSKI (UMK) – dr teologii biblijnej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, studia w Rzymie na Papieskim Instytucie Biblijnym (licencjat biblijny) i w École Biblique et Archéologique w Jerozolimie. Profesor emerytowany. Autor wielu artykułów naukowych i książek. Uczestniczył w polskim tłumaczeniu Biblii Ekumenicznej (NT). W polu zainteresowań: teologia, historia i geografia biblijna, dialog międzyreligijny, przewodnik po krajach biblijnych; stanjanko@gmail.com.

opatrzone kolorowymi flagami, nagłośnione do niemożliwości słuchania muzyką *haevy-metal*, urozmaicone hasłami i „odważnymi” happeningami, grupy bojówkarzy nie tolerujących tradycyjnych wartości i normalności domagają się „tolerancji”, czyli przyzwolenia na wszystko. Wreszcie pewne środowiska bombardują „faktami medialnymi” bez troski o obiektywną prawdę, a przynajmniej o sprawdzone informacje, za to z dbałością, aby społeczeństwo nie zapomniało jaki to jest Kościół. Świadomość ludzka jak gleba nasiąka narzucanym przesłaniem. Taki stan rzeczy powoduje coraz bardziej widoczne zwątpienie w sens tego, w co dotąd całe pokolenia wierzyły i za czym się opowiadały. Barometrem zaistniałej sytuacji jest niewątpliwie kryzys powołań i praktyk religijnych, na pierwszym miejscu – spowiedzi.

1. Sakrament pojednania w kryzysie – bólaczka tylko naszych czasów?

Prawdy wiary od zawsze napotykały na poważne opory ze wszystkich stron, szczególnie ze strony ludzkiej psychiki, świeckiej mentalności oraz doraźnych interesów ludzi „tego świata”. Trudno stanąć oko w oko z prawdą o sobie, a chrześcijaństwo głosi istnienie sądu nad ludzkim sumieniem i konieczność rozliczenia się ze swoich czynów. Tak zwany „świat” lansuje swój system rządów, celów do osiągnięcia i sposobów dochodzenia do nich. Nic dziwnego, że wartości głoszone przez wiarę objawioną znajdują się na antypodach filozofii władzy, konsumpcji i zysku. Z perspektywy czasu okazuje się też, że poglądy i opinie się zmieniają, natura ludzka pozostaje niezmienna. Czego by się nie słyszało i nie spotkało każdego dnia w mediach, w głębi świadomości pozostaje jakiś niedosyt. Skąd się bierze ten niedosyt? „Niespokojne jest serce człowieka...” – zauważył św. Augustyn (zob. *Wyznania*, I, 1).

1.1. „Małej wiary”

W Biblii niejedyn raz pojawia się obraz dwóch dróg: jednej wąskiej i stromej, kamienistej i usianej cierniami, ale wiodącej ku obietnicy autentycznego dobra i życia wiecznego; i drugiej drogi – szerokiej, wygodnej i łatwej, prowadzącej w świat nierzeczywisty dobra złudnego, a przynajmniej nietrwałego (Mt 7, 13–14; Łk 13, 24; Pwt 30, 15–20 i in.)¹. Wybór

¹ Ta metafora znana jest już w Starym Testamencie, a rozwinięta w Nowym i podjęta przez teologię duchowości w Kościele, trafnie oddaje istotę i dramatyczność zarazem możliwości ludzkich wyborów. Wpisuje się w tę metaforę także wezwanie do nawrócenia, pokuty i zmiany trajektorii postępowania; syntezę tematu dwóch dróg na kanwie Listu św. Jakuba

właściwej drogi, to wybór dobra prawdziwego chociaż nieraz trudnego, wszak w oparciu nie o to, co się jawi jako dobro, lecz rozpoznane jako takie dzięki wierze w słowo Boże i jego mądrość. Pokazuje, że właśnie wiara wspomaga w dokonywaniu trafnych wyborów. Od strony poznawczej patrząc, nie jest oczywiste, które dobro jest dobrem prawdziwym! Uwierzyć Bogu, bo On wie co jest dla mnie dobre, to kierować się poczeniami Jego mądrości. Biblia taką postawę nazywa „bojaźnią Bożą”. Obierać inne opcje to tyle, co ryzykować następstwa, które Biblia nazywa „głupotą”. Człowiek wiary chwiejnej, nieprzekonanej, to ktoś nie mający odwagi podjąć ryzyka, że tylko Bogu można zawierzyć do końca. Chrystus kilkakrotnie nazywa swoich uczniów *oligopistoi* – małej wiary. Jak to rozumieć? Nie znał się na ludziach? Dlaczego wybrał właśnie takich? Dlaczego nie wejrzał na tytanów ducha, podobnych do proroków jak Izajasz, Ezechiel, czy herosów na miarę Machabeuszy? Apostoł Paweł dołączył do grona Dwunastu później, jakby na ratunek! Pan chyba chciał wskazać, że trudność wierzenia nikomu nie jest obca. Że przez mękę wątplenia musi przejść każdy, aby dar wiary stał się niejako darem zdobytym (Mt 11, 12). Chrystus ucząc o potrzebie wiary i ukazując ją jako konieczny warunek otrzymania potrzebnej łaski, cudu, chciał podkreślić, że bez wiary niepodobna podobać się Bogu (Hbr 11, 6). Bez wiary nie ma też odpuszczenia grzechów (to też łaska, dar!), jej brak niejako wiąże ręce pragnącemu rozgrzeszyć Bogu!

1.2. „Co mamy czynić?”

Przepowiadanie Jana Chrzciciela, tak samo jak Jezusa, nasuwało słuchającym ważne pytanie: „Co mam(y) czynić?” (Łk 3, 10–14; Mt 19, 16; Dz 2, 37; 16, 30 i in.). Czyżby nie wiedzieli, co było obowiązkiem wiernego Izraelity². Źródłem wiedzy chrześcijanina jak postępować jest oprócz sumienia Objawienie. To ono najpierw obiektywizuje głos naturalnego instynktu rozeznawania dobra i zła – sumienia (gr. *syneidesis*, hebr. *leb serce*), a dalej poucza już bardziej „szczegółowo” jaka jest wola Boga, czego Bóg oczekuje, aby człowiek mógł dostąpić łaski zbawienia. Nauczanie moralne Pisma Świętego znajduje się we wszystkich częściach Starego Testamentu,

porusza D. Sztuk, *Recepcja motywu „Dwóch dróg” w Liście świętego Jakuba*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, Lublin 2009 s. 237–248 (*Analecta Biblica Lublinensia*, 4).

² Paweł uczy, że poganie mają sumienie, które im mówi, co jest dobre, a co złe, a zatem, co mają czynić (Rz 1, 18–32). Sumienie jest pierwszą normą moralną, której poprawne odczytywanie ułatwia temu, kto nie ma wiary, postępowanie zgodne z wolą Boga.

i w całym Nowym Testamencie. Szczególnie przydatne są tak zwane „mowy Jezusa” w Ewangelii Mateuszowej (Mt 5–7; 10; 13; 18; 24–25), a w listach św. Pawła części zwane „parenetycznymi”. Istotnym źródłem nauki moralnej w Nowym Testamencie jest przykład Jezusa – wskazuje na siebie jako na wzór postępowania! Jako Człowiek Doskonały jest wzorem do naśladowania. Jego własne słowa nie pozostawiają wątpliwości, wzywają do pójścia za Nim: „Jeżeli chcesz być doskonały, idź sprzedaj, co posiadasz, i daj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną” (Mt 19, 21); do naśladowania Go: „Jeżeli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mt 16, 24; Mk 8, 34; Łk 9, 23). Paweł ze swej strony, naśladowający Chrystusa z całym radykalizmem, również siebie stawia za przykład naśladowania Mistrza (1Kor 11, 1; 1Tes 1, 6). W czym Jezus jest wzorem niedościgłym, godnym naśladowania? W swoim poddaniu się woli Ojca i posłuszeństwie Jego wyrokom, aż do śmierci krzyżowej (Mt 26, 39. 42 i par.). On grzechu nie popełnił (1P 2, 22), ale „stał się grzechem” (zob. 2Kor 5, 21), aby nas wszystkich od grzechu uwolnić (1P 2, 24). Naśladować Chrystusa znaczy nie tylko wystrzegać się grzechu, lecz wpatrując się w Jego przykład, postępować jak On postępował. Także święci, zarówno ci kanonizowani, jak i świadkowie drogi Chrystusa w życiu codziennym, są pomocą we wcielaniu przykładu Chrystusa. Jest on możliwy dla wszystkich.

1.3. „Nawracajcie się”

Zarówno św. Paweł, jak i pozostali pierwsi uczniowie – z wyjątkiem może umiłowanego ucznia, Jana, to poczet nawróconych przykładem i nauczaniem Jezusa. Przeszli od stanu ludzi „małej wiary”, „nieskorych do wierzenia” (Łk 24, 25) do odważnego głoszenia Ewangelii, jak tego przykład dał Piotr w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 14n). Ich nawrócenie nastąpiło dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa. Kiedy zobaczyli pusty grób Jezusa i kiedy jego znaczenie zrozumieli dzięki objaśnieniu anioła. Pusty grób stał się gwarancją prawdziwości słów Jezusa, przesłanką do odpowiedzi na pełne rozterki pytanie: komu wierzyć, sobie, czy słowu Drugiego, tym bardziej gdy tym Drugim jest niewidzialny Bóg, widzialny gdy przyjął ludzką naturę.

Istotą nawrócenia jest najpierw uwierzenie w Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego, który dla nas i dla naszego zbawienia stał się Człowiekiem. Drugim nieodłącznym elementem nawrócenia jest przyjęcie Jego nauki jako normy własnego postępowania. I na tym odcinku przychodzi z ceną pomocą św. Paweł. Kiedy bowiem wzywa Filipian, aby „to dążenie” ich

ożywiało, jakie [jest] w Jezusie Chrystusie (Flp 2, 5), ma na myśli Jezusa Chrystusa jako wzór pokory, uległości woli Ojca i wierności aż do krzyża³. Mówiąc nieco kolokwialnie, wyznawca Jezusa jest wezwany, aby przed rozum, którym każdy potocznie się w życiu kieruje (czasem biorą górę emocje lub namiętności!) – na znak nawrócenia – obrał Jezusa jako kanon przekonań i zachowań. Nawrócenie zaczyna się od rozumu (łaska oświeca prawdą najpierw umysł), włącza wolę (poznana prawda jako dobro dające pokój i szczęście, pociąga, pomaga podjąć decyzję zwrócenia się całym sobą ku Bogu w Chrystusie), wreszcie zapala uczucia i uruchamia działanie, które staje się świadectwem ucznia.

Jeżeli Bóg w Chrystusie dokonuje dzieła nawrócenia, jeżeli przemienia serca, jak Pawła, że żyje już nie on, ale żyje w nim Chrystus (Ga 2, 20), jeżeli dzieło nawrócenia, pojednania z Bogiem dokonuje się w głębi ludzkiego serca, to po co spowiedź? Po co rachunek sumienia, skoro Bóg zna moją przeszłość? Po co pośrednictwo człowieka, skoro to Chrystus jest pośrednikiem między Bogiem i ludźmi (1Tm 2, 5) i to On ostatecznie rozgrzesza, okazując miłosierdzie? Te obiekcje i trudności, same w sobie zrozumiałe, stają się bezprzedmiotowe jeśli się weźmie pod uwagę szerszy kontekst Objawienia i kluczowe w jego obszarze nauczanie o naturze człowieka i eklezjalnym charakterze społeczności ludzkiej. Kiedy się uwzględni całość Objawienia, wtedy pojawia się miejsce dla Kościoła, jak i dla jego niezbywalnej roli w historiozbowczym planie Boga. Zobaczmy to dokładniej.

2. Zbędne pośrednictwo Kościoła?

Wśród zagadnień poruszanych w mediach, ale i w rozmowach prywatnych, nie ma tematu prowokującego więcej nieporozumień i rozdzźwięków niż Kościół. To swoisty przywilej, ale papierek lakmusowy wiedzy ogólnej, nie mówiąc o głębszej znajomości zagadnień natury religijnej i kultury duchowej. Po co Kościół? Czy jest niezbędny? Kto miał tak szalony po-

³ Niestety polskie tłumaczenia nie oddają zbyt wiernie Pawłowej myśli: Tekst grecki mówi wyraźnie: *Touto phroneite en hymin ho kai en Xristo Jesou*, co nieco targumizując – bo tekst grecki jest nieprzetłumaczalny – należało by oddać: „to myślcie / tymi kategoriami myślenia / tym wzorem się kierujecie, jako odczytujecie / rozpoznajecie w Jezusie Chrystusie” – zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski*, Warszawa 2000, *ad vocem Phronein*; D.H. Stern oddaje myśl Pawła następująco: „Niech waszą postawą względem siebie wzajem rządzi fakt, że jesteście w jedności z Mesjaszem Jeszua” – *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu. List do Filipian*, Warszawa 2004, s. 816. Niektóre tłumaczenia polskie odbiegają bardziej lub mniej od Pawłowej intencji. Bliski oryginałowi jest przekład Biblii Ekumenicznej: „Niech wasze myślenie będzie myśleniem Chrystusa Jezusa”.

myśl, aby powołać do istnienia instytucję, pretendującą do rządu dusz, sumień, kontroli poglądów, i to w skali globalnej? Z drugiej zaś strony czy wystarczy redukcyjna opcja, na przykład w świecie niemieckim głosząca: „Kościół to my”? Co należy rozumieć przez „Kościół”? Kim jest Kościół?

2.1. Kim jest Kościół? – Mit i real

Tak postawione pytanie może szokować. Zwykle słyszy się: czym jest Kościół? Ale pytać: Kim? W poszukiwaniu odpowiedzi uzasadniającej tak sformułowane pytanie należy się szerzej rozejrzeć, dla uczciwości wobec własnych władz duchowych, szczególnie umysłowych! Nie odsyłam do traktatów z zakresu eklezjologii, dokumentów Soboru Watykańskiego II, czy – o zgrozo – encykliki Piusa XII *Mystici Corporis Christi* (1943). Niech wystarczy omówienie KKK artykułu wiary „Wierzę w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół” (KKK, n. 748–870). Słowo „Kościół” oznacza nie (tylko) budynek przeznaczony dla celów liturgii katolickiej, nie tylko hierarchię (biskupów z papieżem na czele), nie chodzi o alternatywę dla agend politycznych i pozapaństwowych, oznacza rzeczywistość *sui generis* – Chrystusa jako Głowę i Jego wierzących jako Ciało ożywiane przez Ducha Świętego. Kościół jest Mistycznym Ciałem Chrystusa. W rozumieniu Kościoła, jako jednej z prawd wiary wyartykułowanej w Składzie Apostolskim (*Wierzę...*), „Kościół” „oznacza zgromadzenie liturgiczne (1Kor 11, 18; 14, 19.28.34. 35), a także wspólnotę lokalną (1Kor 1, 2; 16, 1) lub powszechną wspólnotę wierzących (1Kor 15, 9; Ga 1, 13; Flp 3, 6)”. Precyzując: „Kościół jest ludem, który Bóg gromadzi na całym świecie. Istnieje on we wspólnotach lokalnych i urzeczywistnia się jako zgromadzenie liturgiczne, przede wszystkim eucharystyczne. Kościół żyje Słowem i Ciałem Chrystusa, sam stając się w ten sposób Jego Ciałem” (KKK, n. 752). Jest wspólnotą wierzących w Osobę Chrystusa i w to, co przekazał do przyjęcia z wiarą, prawd i przykazań, wspólnotą wielbiącą Ojca w Duchu Świętym na wzór, jaki nam zostawił i którego to wzoru centrum stanowi Eucharystia – *Anamnesis* – Pamiętka Jego męki, śmierci i zmartwychwstania – *fons et culmen* liturgii Kościoła.

Żeby lepiej zrozumieć kim jest Kościół, należało by sięgnąć do antecedensu, to znaczy co na temat „ludu” mówi Stary Testament, kim czuje się w jego świetle Izrael („zwołanie święte”, „naród wybrany” i in.). Już z powyższych elementów opisu Kościoła jasno wynika, że kto nie wierzy, nie jest w stanie wypowiadać się kompetentnie na temat Kościoła. To jak gdyby – nie znając pisma hieroglificznego – ktoś orzekał o treści inskrypcji

po wyglądzie znaków; czy ładne, wyraźne, nieuszkodzone. Nic poza tym! Gdy chodzi o Kościół, nie brak ambicjonerów wypowiadających się „kompetentnie”, jako znawcy, eksperci, autorytety, tonem nie dopuszczającym sprzeciwu. Ponieważ mają za sobą potężne lobby antykościelne, to „po całej ziemi rozszedł się ich głos i aż na krańce świata ich słowa” (zob. Rz 10, 18; Ps 19, 5). I czego dotyczą te wypowiedzi? Finansów i grzechów Kościoła! Długo by na ten temat dywagować, niech wystarczy zapewnienie – finanse nie są celem istnienia i działalności Kościoła, jak też grzeszność nie jest istotą ani skutkiem jego istnienia. Czy ktoś z krytyków i poprawiaczy Kościoła zastanowił się kiedyś chociażby przez chwilę nad naturą Kościoła?

Wypowiedziom wrogów Kościoła towarzyszy – najdelikatniej mówiąc – zwykle uprzedzenie i niestety ignorancja. Chodzi o to, aby pozbawić Kościół w oczach ludzi racji istnienia, a ludziom odebrać nadzieję! Nawiasem mówiąc, odebrać nadzieję to najbardziej szatański plan walki z człowiekiem! Dodać wszak należy, że po stronie tak zwanych sił „postępowych” staje jako sprzymierzeniec grzech niektórych ludzi Kościoła, chociaż św. Paweł mówi o Kościele jako o „Oblubienicy czystej, bez skazy czy zmarszczki” (Ef 5, 27). Niestety – to jest szczególnie smutne – wspomaga owego sprzymierzeńca zachowanie i wypowiedzi niektórych duchownych, powodujących wrażenie ofiar zamętu pojęciowego czy duchowego schorzenia, żeby nie podejrzewać o sprzedajność. Nie brak i w polskiej rzeczywistości eklezyjalnej inspirujących się „otwartością” katolików z Zachodu. Zahaczamy tu o symptomy grzechu już nie osobistego, ale i systemowego – to grzech będący posiewem działania „Księcia tego świata”, zasianym między ziarno prawdy słowa Bożego.

2.2. Sakrament zbawienia

Kim jest więc Kościół? Tylko organizacją nawołującą do posłuszeństwa przykazaniom i do ofiar na tacy? Po Soborze Watykańskim II przyjęło się nazywać Kościół „Sakramentem zbawienia”, inaczej – „ósmym” widzialnym znakiem niewidzialnej łaski. Sakramenty zostały ustanowione przez Chrystusa jako narzędzia służące do przekazu Jego zbawczych darów, mających umożliwić przyjęcie i rozwój łaski wysłużonej Jego męką, w normalnych warunkach, w jakich upływa życie chrześcijanina. Tej prawdzie dał Kościół wiarę na Soborze Trydenckim, potwierdzając wcześniejsze jego stanowisko⁴. Struktura i funkcjonowanie sakramentów jest dostosowane

⁴ Zob DS, n. 1600–1601; KKK, n. 1114.

do ludzkiej kondycji, to znaczy do przyjęcia i współdziałania z owocami zbawczego dzieła Jezusa. Nie wiążą one w żaden sposób wszechmocy Bożej i Bożego miłosierdzia, są przewidziane – powtórzmy – na czas normalnych warunków, w jakich dzień po dniu upływa życie chrześcijanina. Chrystus umarł za wszystkich ludzi, wszystkich objął promieniowaniem swojej męki krzyżowej. Jednakże jak wybrał Izrael, aby był znakiem i świadkiem Jego jedyności i prawdziwości w Starym Testamencie, tak też ustanowił Kościół i powołuje do jego wspólnoty ludzi, aby byli znakiem i świadkami Jego zbawczego dzieła wobec wszystkich narodów. Nie można przy tym nie pamiętać o istotnym znaczeniu dla chrześcijaństwa nauki o fakcie Wcielenia. Bóg jest w możności działać bezpośrednio, i tak czyni, ale jednocześnie włącza w swoje działanie stworzenie, jego naturę i przymioty dla uczynienia bardziej ludzkim środowiska swego zbawczego działania. Bóg stając się człowiekiem, żyje po ludzku, dźwiga kondycję człowieka z jej przymiotami z wyjątkiem grzechu, włącza we wspólnotę z sobą rodzinę ludzką, w tym także Kościół, aby z rzeczywistości stworzonej i doczesnej uczynić zapowiedź rzeczywistości nadprzyrodzonej nazywanej przez Objawienie królestwem niebieskim. Człowieczeństwo Chrystusa – Syna Bożego stało się znakiem widzialnym niewidzialnego Boga, dzięki któremu kto widzi Jezusa, widzi i Ojca (zob. J 13, 45; 14, 9). Jak widzialna świątynia jest znakiem obecności Boga, tak człowieczeństwo Chrystusa jest znakiem obecności Boga w stworzeniu, w sposób zaś szczególny pośród swego ludu, stąd i Kościół jest znakiem-sakramentem zbawienia człowieka, który się nawraca.

2.3. „Tobie dam klucze królestwa”

Ustanowienie Kościoła nastąpiło w okolicznościach i formie jednoznacznych. Kościół odczytuje swoje ustanowienie w słowach Chrystusa: „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). Ustanowienie i władza, trwałość i skuteczność w obu częściach rzeczywistości niebieskiej i ziemskiej wyróżnia Kościół jako wspólnotę ludu Bożego Nowego Przymierza, mającą antycypację w ludzie Pierwszego Przymierza. Trwałość i skuteczność są pieczęcią wierności Boga samemu sobie, swoim słowom i obietnicom. Ta prawda, fundamentalna w historii zbawienia, stanowi gwarancję nadziei, która zawieść nie może (Rz 5, 5). Jak Bóg nie może zaprzeczyć się samego siebie (2Tm 2, 13), tak też nie odrzuci swego

ludu, który nabył wyprowadzając Izrael potężną dłonią i wyciągniętym ramieniem z Egiptu (Rz 11, 1–2; Ps 94, 14; por. Ps 44, 10n). Prorok Jeremiasz na swój sposób przekonuje o trwałości Bożych obietnic: „Pan skierował do Jeremiasza następujące słowo: «Czy nie zauważyłeś, co ten lud mówi: ‘Pan odrzucił dwie rodziny, które wybrał’. Tak więc gardzą moim ludem, jak gdyby już nie był narodem dla nich. To mówi Pan: Jeżeli nie istnieje moje przymierze z dniem i nocą, jeśli nie ustaliłem praw nieba i ziemi, wtedy [rzeczywiście] odrzucę potomstwo Jakuba i Dawida, mojego sługi, tak że nie wezmę z jego rodu panujących nad potomkami Abrahama, Izaaka i Jakuba. Odmienię bowiem ich los i zlituję się nad nimi»” (Jr 33, 23–26). Autor 2 Księgi Machabejskiej wyjaśnia styl Bożego działania w kluczu Bożej pedagogii: „Nie uważał bowiem Pan, że z nami trzeba postępować tak samo, jak z innymi narodami, co do których pozostaje cierpliwy i nie karze ich tak długo, aż wypełnią miarę grzechów. Nie chciał bowiem karać nas na końcu, dopiero wtedy, gdyby grzechy nasze przebrały miarę. A więc nigdy nie cofa On od nas swojego miłosierdzia; choć wychowuje przez prześladowania, to jednak nie opuszcza swojego ludu” (2Mch 6, 14–16). Ta sama ekonomia Bożego działania jest widoczna w Nowym Przymierzu, i tak odnosi się do Kościoła, jak kiedyś do Izraela; tak samo jest dostrzegalna i odczuwalna teraz, jak była niegdyś. Tak samo potrzebuje dzisiaj mądrościowego objaśnienia i prorockiego słowa, jak potrzebowała przed Wcieleniem.

Jeżeli więc spytamy, co szczególnego łączy obie fazy ekonomii zbawienia, co je wyróżnia na tle innych przejawów religijności, to bez trudności można wskazać widzialny znak, którym stało się Wcielenie jako wydarzenie historyczne. Widzialność wydaje się być bardzo ważna dla zrozumienia i przyjęcia sakramentów jako narzędzi ustanowionych dla przekazu łaski uświęcającej, materialne komunikujące rzeczywistość niewidzialną, nadprzyrodzoną⁵.

3. Biblijny znak dotyku

Dotyk jest jednym z najbardziej powszechnych gestów przy spotkaniu między osobami: podanie ręki, uścisk, pocałunek. Pandemia Covid-19 uświadomiła światu wagę kontaktu fizycznego między osobami. Wszak nie

⁵ Wprawdzie Naaman, wysoki urzędnik króla Damaszku, przypomniał praktyki uzdrowicieli pogańskich (zob. 2Krl 5, 11–12), to jednak polecenie proroka Elizeusza wskazuje wyraźnie na potrzebę wiary w uzdrowieńczą moc Boga, który posługuje się fizycznymi rekwizytami dla wyeksponowania potrzeby pokory i ufności w moc Boga.

tylko niebezpieczeństwo zakażenia się tu liczy. Dotyk dotykowi nierówny! Są gesty konwencjonalne, kurtuazyjne, nawet obowiązkowe, ale i takie, których należy unikać. Dotyk to najczęstszy przejaw fizycznego kontaktu z drugą osobą przy okazji przywitania, wyrażenia radości, bólu czy pocieszenia. Komunikuje przesłanie pozawerbalne, duchowe, uchwytnie dla ludzkiego ducha. Zna je i wymienia także Pismo Święte. Tak zachowują się ludzie, takie gesty są przypisane aniołom, Bogu w Starym, w Nowym Testamencie Jezusowi. Niektóre z tych przypadków mają znaczenie szczególne, niosą z sobą uzdrowienie, oczyszczenie, uwolnienie od złego ducha, wskrzeszenie, czy wyposażenie w władze duchowe. Sakrament to dotyk ze strony Boga. Jezus dotykał chorych, zakażonych, zmarłych dotykiem przywracał do życia i pełni sił. Nie jest to bez znaczenia dla nauki o sakramentach. Chrystus nadał tego typu gestom szczególne znaczenie⁶.

3.1. Dotyk i zaciągnięcie nieczystości

Tak zwana higiena negatywna narzucała od zawsze surowe reguły przestrzegania czystości. Był to zresztą jedyny możliwy sposób uniknięcia zakażenia w starożytności. Środki aseptyczne nie były znane, o bakteriach i innych przyczynach chorób nie miano pojęcia. Od stanu fizycznej nieczystości do znaczenia kultycznego droga wówczas była prosta i krótka. Nieczysty w znaczeniu dosłownym był nieczystym przed bóstwem, musiał poddać się oczyszczeniu przez obmycie. Stary Testament przewidział cały system warunków do spełnienia, aby odzyskać pożądaną stan, co umożliwiało akt kultu wobec Jahwe czy to całego narodu, czy poszczególnego Izraelity (zob. Prawo czystości, Kpł 11–16). W czasach Jezusa system ten został doprowadzony do stanu niemal doskonałego, co odnotowały Ewangelie (np. Mk 7, 1–23), a także zapis tradycji Ojców zawartej w Misznie⁷. Stan nieczystości, koniecznej izolacji od wspólnoty i czynności kultycznych powodowała choroba, wycieki fizjologiczne, kontakt z ciałem zmarłego lub padliną i inne, które wymienia Kpł 15. W świetle Starego Testamentu stan nieczystości powodował także grzech, od którego uwolnienie można było

⁶ Gwoli zorientowania się o znaczeniu dotyku w rozumieniu biblijnym warto zajrzeć do: L. Ryken, J.C. Wilhoit, T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory. figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa 2003, s. 155–157.

⁷ System czystości i nieczystości w prawie żydowskim zawiera VI Porządek, zwany *Tohorot*, który liczy dwanaście traktatów omawiających szczegółowo przepisy dotyczące czystości i nieczystości fizycznej i rytualnej – zob. H. Danby, *The Mishnah*, Oxford 1933 (liczne późniejsze wyd.), Peabody Ma 2011, s. 603–789.

uzyskać przez akt pokutny, obmycie rytualne oraz złożenie ofiary. Nowy Testament przyniósł w tym względzie nowe, uwewnętrzniające regulacje, jak tego przykład stanowi przytoczony logion Jezusa z cytowanej perykopy Marka (Mk 7, 15). Wprowadzone przez Jezusa rozgraniczenie między sprawą higieny i moralności jest wyróżnikiem między rozumieniem czystości przez Żydów i przez katolików (zob. KKK, n. 574, 3231–2400, 2528–2533, 2608). To co z serca pochodzi, to czyni człowieka nieczystym, od tego (czynu serca) należy się odzegnać, uwolnić przez wyznanie go Bogu w sakramencie pojednania. Jest to tym bardziej istotne, że Bóg patrzy w serce (sumienie), On wie, co się kryje w ludzkim sercu i tam osądza człowieka.

3.2. Jezus dotyka i pozwala się dotknąć nieczystemu

W Ewangeliach Jezus, podobnie w Dziejach apostołowie, przechodzą do porządku dziennego nad surowymi przepisami rabinicznymi odnośnie do (nie)czystości. Jezus nie „boi się zarazić”, przeciwnie; pozwala się dotknąć chorym i „nieczystym”, sam ich dotyka, co budziło zgorzienie zwłaszcza u przeczulonych na tle tych przepisów faryzeuszy i uczonych w Piśmie. Tę sytuację dobrze oddaje uwaga uczniów w odpowiedzi na pytanie Jezusa, kto się Go dotknął: „Widzisz, że tłum zewsząd Cię ściska, a pytasz: Kto się Mnie dotknął?” (Mk 5, 31). Szymonowi, który Go zaprosił na przyjęcie, wypomina, że gorszy się on zachowaniem kobiety uchodzącej w tym mieście za osobę wątpliwej reputacji, a sam zaniedbał okazania Jezusowi należnej czci, jak i zachowania przepisów czystości. „Wszedłem do twego domu, a nie podałeś Mi wody do nóg; ona zaś łzami oblała Mi stopy i swymi włosami je otarła. Nie dałeś Mi pocałunku; a ona, odkąd wszedłem, nie przestaje całować nóg moich. Głowy nie namaściłeś Mi oliwą; ona zaś olejkiem namaściła moje nogi” (Łk 7, 44–46). Podobnie jak w odniesieniu do istotnej dla tożsamości Żydów kwestii szabatu (Mt 12, 8 i in.), Jezus sprowadza problem czystości do właściwego wymiaru – czystość jest i ma być wyrazem postawy wierności i jednoznaczności wobec Boga, a nie celem samym w sobie, nadto traktowanym formalnie i bezdusznie. Dla czystego wszystko stanie się czyste (Tt 1, 15), to tyle, co: kochać Boga nade wszystko, wówczas wszystko stanie się przejawem uwielbienia Boga, czci i dziękczynienia.

3.3. Uzdrowienie przez dotyk

Mamy tu na myśli nie tylko dotyk, ale i włożenie dłoni, nie tylko uzdrowienie, ale i wyposażenie w władzę święceń. W Ewangeliach nie

ma mowy, aby Jezus wkładał ręce na apostołów. Czynił to wobec dzieci. Ale już apostołowie wprowadzili tę praktykę, idąc zresztą za Starym Testamentem. Piotr i Paweł promieniowali mocą uzdrowieńczą, z czego skwapliwie korzystali wszyscy źle się mający.

Z tych i innych przypadków zdaje się wynikać, że fizyczny kontakt miał w dziejach biblijnego Izraela i Kościoła od początku istotne znaczenie, tak samo jak fizyczna obecność, na przykład obowiązek stawiania się trzy razy do roku przed Panem w Jego świątyni (święto Paschy, Tygodni i Namiotów, Wj 23, 14.17; Pwt 16, 16). Bóg jest wszędzie, cała Ziemia Święta jest święta, to prawda, a jednak fizyczna obecność, złożenie przepisanych przez Prawo ofiar, było postrzegane jako integralna część kultu należnego Bogu. W tę wizję wpisuje się także racja sakramentów. Jako widzialne znaki niewidzialnej łaski służą wiernemu w drodze do zbawienia, są pomocą w zwyczajnym porządku rzeczy. Zostały ustanowione przez Chrystusa dla ludzi i w interesie wierzącego jest korzystać z nich zarówno dla własnego duchowego dobra, jak i dla dobra innych (KKK, n. 1210–1211). Chrystus ustanawiając sakramenty nie był w żadnej mierze związany nimi, ale one w swej strukturze duchowej i fizycznej mają służyć człowiekowi, odpowiadając jego naturze, bo jest on – jak wiemy – „i duchem, i ciałem”⁸. Potrzebuje znaku, fizycznej „oprawy” dla komunikowanej mu duchowej treści, czyli łaski.

Jest jeszcze jeden rys charakterystyczny sakramentów do uwzględnienia: sakramentami administruje Kościół w swej kapłańskiej posłudze (w sakramencie małżeństwa udzielającymi sobie tego sakramentu są małżonkowie z racji uczestnictwa w kapłaństwie powszechnym, podobnie chrztu może udzielić nie tylko duchowny, także z innych wspólnot kościelnych, nawet poganin, byleby spełniali warunki ważności tego sakramentu: wiara, intencja, materia i forma, zob. KKK, n. 1256). Bo co czyni Kościół, to czyni Chrystus. Wróćmy do tego niżej! Kościół czyni to mocą zesłanego od Ojca Ducha Jego Syna. Z racji wszakże dramatyczności przeżywania życia przez chrześcijanina (ludzka ułomność, grzeszność, nawet ciężkie przewinienia), sakrament pojednania nabiera szczególnego znaczenia. Doskonale to uwidacznia historia syna marnotrawnego z przypowieści o ojcu miłosiernym i dwóch synach (Łk 15, 11–32). Sakrament pojednania

⁸ Że jest siedem sakramentów, orzekł Kościół na Soborze Lyońskim 1274, potwierdził uroczyście Sobór Trydencki w 1547 r., ale już w 1208 r. w wyznaniu wiary przeciw waldensom pojawia się liczba siedmiu sakramentów.

to sakrament spotkania miłosiernego Boga w swoim Synu z grzesznym człowiekiem, który „wszedł w siebie” (w. 17) i zdecydował się wrócić do ojca⁹. Sakrament pojednania to niewątpliwie najbardziej „ludzki” sakrament, dlatego, że jego materią są ludzkie czyny, zarówno te spełnione zgodnie z oczekiwaniami Boga-Stwórcy, jak i porażki, niewierności, wreszcie otwarte nieposłuszeństwo, a nawet jawny bunt.

4. Sakrament pojednania spotkaniem z Chrystusem miłosiernym

Perykopa o miłosiernym ojcu i marnotrawnym synu doczekała się bardzo licznych opracowań, komentarzy i studiów; doczekała się też malarskich interpretacji, że przywołały obraz-testament Rembrandta van Rijna, znajdujący się w Ermitażu w Sankt Petersburgu. Właśnie ten obraz dzięki geniuszowi niderlandzkiego malarza bardziej niż wiele komentarzy i opracowań przekonująco oddaje dramat człowieka, który odszedł od ojca, podeptał jego miłość, siebie naraził na cierpienie ze strony złego świata. Położenie, w jakim się znalazł, doprowadziło go do punktu, że miał do wyboru: albo trwać dalej w takim stanie i zginąć, albo zdobyć się na odwagę i wrócić do ojca, wyznając swój grzech. Instynkt samozachowawczy dyktował mu tę drugą opcję.

4.1. Grzech jako dramat

W potocznym rozumieniu materią wyznania na spowiedzi jest grzech. Tymczasem tak nie jest! Wyznanie li tylko grzechów to za mało! W centrum sakramentu pojednania jest skrzywdzona, zdradzona, zawiedziona, ojcowska miłość Boga. Dopiero na tym tle rysuje się *horrendum* grzechu. Dlatego może najpierw grzech należałoby określić jako przepaść absurdu, irracjonalnego działania, samej głupoty. Usiłując – na ile możliwe – coś zrozumieć z grzechu, trzeba pamiętać, że pozostanie on tajemnicą. Niemniej podczas refleksji nad grzechem z pomocą przychodzi Objawienie, ukazując w formie narracyjnej z wykorzystaniem elementów literackich mitu, jak doszło do pierwszego grzechu (Rdz 3, 1–7).

Próbując streścić ten niezwykle tekst, można powiedzieć, że tajemniczej postaci Węża podczas rozmowy z towarzyszką mężczyzny, udało się nakłonić ją do zerwania owocu z drzewa wiadomości dobra

⁹ Pomijamy w tym momencie ocenę motywów powrotu syna, dla ojca ważne było, iż wrócił i odnalazł się! Ojciec zadowala się żalem „niedoskonałym” (słudzy mają u ojca lepiej niż on w obcej ziemi, w dodatku przymierający głodem).

i zła¹⁰. Impulsem do tego czynu, który w swej istocie był nieposłuszeństwem i niełojalnością wobec Boga, była ciekawość – jak to będzie, kiedy „otworzą się im oczy i będą znali dobro i zło” (= posiadą dar boskiej wszechwiedzy). Istota problemu leży jednakże nie tyle w zaspokojeniu ciekawości, lecz w podstępnie Węża, by obudzić w pierwszych rodzicach podejrzliwość – oto Bóg nie jest szczerzy, coś ukrywa, czegoś ich pozbawia. Widać, że nieposłuszeństwo zrodziło się z poczucia krzywdy, jakoby człowiek czegoś został pozbawiony. Zahipnotyzowany tym „odkryciem”, już nie zdawał sobie sprawy, jak bardzo został obdarowany i wyróżniony w całej konstelacji stworzenia. Umieszczony w Ogrodzie, miał wszystko łącznie z nieśmiertelnością, wszak nie był zamknięty w „złotej klatce”, nie został ubezwłasnowolniony. Zgodnie z umową miał alternatywę, mógł wybrać opcję – być z dala od Boga. To oznaczało „śmierć”, bo tylko Bóg jest źródłem życia i racją istnienia (Rdz 2, 16–17). Binarność istnienia jest możliwa, aby z własnego wolnego wyboru móc być z Bogiem. Jeżeli człowiek wybiera „śmierć”, to taki wybór – jeśli jest w pełni świadomy i wolny – można odczytać tylko jako akt wrogości i nieposłuszeństwa sam w sobie, ale też jako przyczynę nieopisanego cierpienia ojcowskiego serca Stwórcy, wreszcie dla stworzenia-sprawcy jako coś niezrozumiałego, absurdalnego, jakiegoś niewytłumaczane kłębówisko sprzeczności. Taki stan mogło „stworzyć” jedynie osobowe zło, demoniczna inteligencja połączona ze złą wolą, przedstawione w Rdz 3 jako tajemniczy Wąż. Objawienie tego zła osobowego nawet bliżej nie przedstawia poza tym, że stwierdza, iż ono istnieje, działa i jest niebezpieczne dla człowieka. Teologia mądrościowa grzech nazywa głupotą, konsekwencją braku bojaźni Bożej i posłuszeństwa Jego przykazaniom.

Objawienie przestrzega, że zły duch, szatan, przeciwnik *par excellence*, kieruje się czymś, czego nie można inaczej określić jak negacja, nienawiść, wola szkodenia. Wąż w Rdz 3 posiada trzy znamienne cechy: tajemniczość (pojawia się znikąd i znika w ciemnościach ziemi), ma hipnotyzujące oczy (tajemniczość i nieodgadnioność) i śmiertelny jad (ukąszenie powoduje śmierć). Kult węża w starożytności był rozpowszechniony, przypisywano mu atrybuty boskie. Dla Izraela przez antonomazję wąż był antytezą prawdziwego Boga, Jahwe. W Rdz 3 wątek węża został użyty dla zobra-

¹⁰ Literatura poświęcona perykopie o grzechu pierwszych ludzi jest ogromna, jako pierwsza pomoc w zorientowaniu się w problematyce Rdz 3, 1–24 może posłużyć: J. Lemański, *Księga Rodzaju* (rozdziały 1–11), Częstochowa 2013 (NKB ST, t. 1, cz. 1), s. 239–267 [bibliogr.]; tenże, *Pięćoksiąg dzisiaj*, Kielce 2002, s. 172–184.

zowania przyczyny czynu niewytłumaczalnego i nieusprawiedliwionego, w ostatecznym rezultacie dramatu grzechu. Jedyne, co może rzucić jakieś światło na tajemnicę sprawcy „pierwszego”¹¹ grzechu, jest niebezpieczeństwo śmierci, ponieważ niesie śmiertelną szkodę temu, kto pokusie ulegnie. Jeśli szatan kusi człowieka do grzechu, to odsłania zamiar, aby człowieka uczynić współnikiem własnej tragicznej kondycji. Dlaczego tak jest? Biblia nie podaje żadnego wyjaśnienia, zamieszcza tylko liczne przestrogi, jak chociażby: „Czuwajcie! Przeciwnik wasz, diabeł, jak lew ryczący krąży szukając kogo pożreć. Mocni w wierze przeciwstawcie się jemu!” (1P 5, 8–9). Budzące niedosyt niedopowiedzenie w sprawie zła osobowego, skąd „się wzięło”, ma podkreślić potrzebę posłuszeństwa Bogu i zawierzenia Jego miłującej mądrości.

4.2. Sakrament pojednania jako spotkanie z miłością miłosierną

Zanim penitent przystąpi do konfesjonału, powinien najpierw sobie uświadomić, że jego decyzja odbycia spowiedzi już jest odpowiedzią na głos miłości miłosiernej Boga, który przywołuje grzesznika, aby go obdarzyć łaską pojednania, przebaczyć winę i uwolnić od skutków popełnionych grzechów. Dobrze jest też mieć w pamięci, że Pismo Święte zna około 35 terminów na określenie grzechu w jego rozlicznych postaciach, ciężarze i skutkach, poczynając od zwyczajnych niedoskonałości, poprzez działania rozmyślne i dobrowolne naruszające porządek moralny, po czyny będące wyrazem złej woli, otwartego buntu, wreszcie nienawiści wobec Boga tylko dlatego że jest Miłością! Znaczy to, że obszar grzechu jest bardzo rozległy i wielowarstwowy, bo sięga także podświadomości. Jest znane takie zjawisko, że się nienawidzi drugiego tylko dlatego, że tamten jest dobry, że świadczy dobro, że kieruje się życzliwością, że jest inny, lepszy (w naszych oczach). Na poziomie czysto ludzkim takie zjawisko to coś niewytłumaczalnego, niestety jest realne! Świadczą o tym obozy koncentracyjne, gułagi, ubeckie katownie. I nie tylko one! Takie czyny nienawiści wobec człowieka, zwłaszcza wobec

¹¹ Sens pełniejszy Pisma Świętego, to znaczy jako całości, sugeruje, aby termin „pierwszy” rozumieć raczej w znaczeniu metafizycznym i teologicznym niż chronologicznym. Pismo Święte – rzecz znamienne – mówi o grzechu w rozlicznych jego odcieniach znaczeniowych jako o winie, niedoskonałości, braku. W odniesieniu do tego ostatniego znaczenia często używa określenia „marność” (hebr. *havel*, gr. *mataiotes*), co w ujęciu metafizycznym należałoby rozumieć jako bytowa niekonieczność (nie musi istnieć!), w języku teologicznym – jeśli coś istnieje, to zawdzięcza swoje istnienie przyczynie zewnętrznej, Bogu-Stwórcy, lub przyczynom drugorzędnych. W oderwaniu od Boga, Stwórcy, Pierwszej Przyczyny istnienia wszystkiego, wszystko traci rację bytu, sens, cel i znaczenie.

Boga są możliwe, bo On jest samą dobrocią, miłością, świętością. Nie brak ludzi nienawidzących Boga, deklarujących się sprzymierzeńcami szatana tylko dlatego, żeby bardziej Boga nienawidzić! Niczego się nie usiłuje bardziej unicestwić niż miłości, która przebacza. W scenie ukrzyżowania Chrystusa ewangelie ukazują kondensację zła, ciemności i nienawiści, co starał się oddać Mel Gibson w filmie *Pasja*.

Na antypodach tragicznej sceny ukrzyżowania Chrystusa IV Ewangelia wcześniej ukazuje Go klęczącego przed uczniami i umywającego im nogi. Tę scenę poprzedza wprowadzenie: „Jezus wiedząc, że nadeszła Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca, umiłował swych na świecie, do końca ich umiłował (*eis telos egapesen autous*). W czasie wieczerzy, gdy diabeł już nakłonił serce Judasza Iskarioty syna Szymona, aby Go wydać, wiedząc, że Ojciec dał Mu wszystko w ręce oraz że od Boga wyszedł i do Boga idzie, wstał od wieczerzy i złożył szaty. A wzięwszy prześcieradło nim się przepasał. Potem nalał wody do miednicy. I zaczął umywać uczniom nogi i ocierać prześcieradłem, którym był przepasany” (J 13, 1–5). Tekst Janowy tchnie niezwykłym ładunkiem emocji, płynącym ze świadomości znaczenia tej właśnie chwili. Jezus klęka przed uczniami, aby umyć im nogi jak niewolnik (*doulos*). Ten gest pokory i służby pochodzi z Jego serca: umiłował swoich, którzy byli na świecie, i to „do końca ich umiłował”. Co znaczy to „do końca”? Nawet jako Bóg-Człowiek nie mógł uczynić już nic więcej, posunąć się jeszcze o krok. Wyrażenie „do końca” nie może nie wstrząsnąć. Nie jesteśmy w stanie zgłębić treści tej myśli. W jakiejś mierze przychodzi nam z pomocą św. Paweł, który w Liście do Rzymian zamieszcza rozważanie na ten sam temat o miłości Boga do człowieka-grzesznika do końca: „Chrystus bowiem umarł za nas, jako za grzeszników, w oznaczonym czasie, gdyśmy [jeszcze] byli bezsilni. A [nawet] za człowieka sprawiedliwego podejmuje się ktoś umrzeć tylko z największą trudnością. Chociaż może jeszcze za człowieka życzliwego odważyłby się ktoś ponieść śmierć. Bóg zaś okazuje nam swoją miłość [właśnie] przez to, że Chrystus umarł za nas, gdyśmy byli jeszcze grzesznikami” (Rz 5, 6–8).

Spowiedź, jako sakrament pojednania ma sens, jest do przyjęcia, zrozumienia i praktykowania tylko wtedy, gdy jest „osadzona” w miłości, gdy staje się potrzebą odpowiedzi i wynagrodzenia Bożej miłości za wyrządzone jej cierpienie, krzywdę, zadane rany, popełnioną zdradę i bunt; jeżeli tą potrzebą kieruje wola odwrócenia się od dotychczasowego kursu życia, to penitent nie może nie wyznać prawdy o swej niewdzięczności, niegodziwości i niewytłumaczalnym postępowaniu. Oddają tę intencję

słowa syna marnotrawnego: „Zabiorę się i pójdę do mego ojca, i powiem mu: Ojcze, zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie; już nie jestem godzien nazywać się twoim synem: uczyni mnie choćby jednym z najemników” (Łk 15, 18–19). Słowem – szczerą potrzebą spowiedzi pochodzi z uświadomienia sobie przez grzesznika, że jest kochany przez Boga mimo wszystko, mimo nędzy, niesprawiedliwości i brzydoty popełnionych grzechów, mimo także niedoskonałości żalu za popełnione zło.

Jezus Chrystus, Syn Boży, wcielone Słowo Ojca, jest gwarancją, że przebaczenie grzesznikowi jego win nie jest mitem, pobożnym życzeniem, lecz atrybutem Boga „bogatego w miłosierdzie”, objawiającego moc miłości w wypowiedzianych wieczorem w dzień zmartwychwstania słowach: „Wieczorem owego pierwszego dnia tygodnia, tam gdzie przebywali uczniowie, gdy drzwi były zamknięte z obawy przed Żydami, przyszedł Jezus, stanął pośrodku i rzekł do nich: «Pokój wam!» A to powiedziawszy, pokazał im ręce i bok. Uradowali się zatem uczniowie ujrawszy Pana. A Jezus znowu rzekł do nich: «Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam». Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im: «Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuszczacie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane»” (J 20, 19–23). Sakrament pojednania jest – chronologicznie biorąc – pierwszym skutkiem męki Chrystusa. Celem nadrzędnym męki – jak sam Chrystus oświadcza – było dać świadectwo prawdzie, że Bóg jest miłością (J 18, 37; 3, 16–17; 1J 4, 8.16). W innych słowach wyraża tę prawdę św. Piotr: „Wiecie bowiem, że z waszego, odziedziczonego po przodkach, złego postępowania zostaliście wykupieni nie czymś przemijającym, srebrem lub złotem, ale drogocenną krwią Chrystusa, jako baranka niepokalanego i bez zmazy” (1P 1, 18–19)¹².

Sakrament pojednania to wydarzenie, które angażuje myśl, wolę i uczucia, jest najbardziej odczuwalnym wydarzeniem. Świadczą o tym jakże często łzy penitenta. Dla uzupełnienia niech posłuży księga *Wyznań* św. Augustyna, gdzie każde zdanie to świadectwo wzruszenia, bólu, wdzięczności i szczęścia z otrzymanej łaski pojednania z Bogiem. Nic dziwnego, że w pewnym momencie Augustyn wręcz szlocha: „Późno Cię umiłowalem, Piękności tak dawna a tak nowa, późno Cię umiłowalem!” I dalej równie wstrząsające słowa: „Kiedy do Ciebie przywrę całą moją istotą, skończy się dla mnie wszelki ból i wszelki trud” (zob. *Wyznania*, X, 27.28).

¹² Całą perykopę tj. w. 13–25 należałoby tu przytoczyć, jak i Pawłowe przypomnienia w 1Kor 6, 20 i 7, 23.

4.3. Spowiedź jako *confessio laudis, vitae, fidei*

Jeżeli pojednanie grzesznika z Bogiem jest możliwe tylko w kontekście wiary w Jego miłość przebaczącą, to dogłębne przeżycie sakramentu pojednania jest realne tylko w kontekście prawdy. Miłość i prawda się wzajemnie dopełniają i warunkują. Już Ps 85, 11 zapowiada, że „łaskawość (*hesed*) i wierność (*'emet*) spotkają się z sobą”, zaś Prolog do IV Ewangelii odnotowuje spełnienie tej zapowiedzi: „łaska (*charis*) i prawda (*aletheia*) przysły przez Jezusa Chrystusa” (J 1, 17). Czyn i słowo, i tutaj stanowią jedno wydarzenie – *dabar*. Stanowią jedno, jeżeli się weźmie też pod uwagę, że dzięki słowu czyn nabiera znaczenia, słowo dzięki czynowi staje wiarygodne. Nadto, skoro człowiekowi – jako istocie rozumnej – jest właściwe nadawać nazwy (Rdz 2, 19–20), to w tak istotnym momencie jakim jest spotkanie z Bogiem, także ludzkie działanie powinno otrzymać imię, dobre lub złe, w zależności od wartości moralnej czynów. Nadając swemu działaniu imię, grzesznik-penitent zaznacza tym samym, że chodzi o jego czyn, dobry lub zły. W świetle Objawienia miłość bez prawdy nie jest autentyczna, prawda bez miłości nie jest szczerą. Dlatego też droga, jaka prowadzi do spotkania utraconej miłości, to droga prawdy, a więc jej wyznanie. Jakiej prawdy? Prawdy ludzkiego serca. Jej trzy etapy – bo prawda w wydaniu ludzkim to też proces – coś dziejącego się w czasie, jak wskazała już tradycja patrystyka. Nazywane są odpowiednio: wyznaniem chwały (*confessio laudis*), wyznaniem prawdy o życiu (*confessio vitae*) i postanowieniem nawróconej osoby co do przyszłości (*confessio fidei*)¹³. Rozwińmy po krótko te trzy główne etapy.

Punktem wyjścia dla tych trzech etapów sakramentu pojednania jest pierwszy warunek dobrej spowiedzi, to znaczy rachunek sumienia. Co należy sobie „przypomnieć”? Ojcowie Kościoła i mistrzowie życia duchowego wskazują najpierw *confessio laudis*, a potem dwa następne! Wszystkie one występują w znanych modlitwach pokutnych zob. Ezdr 9, 6–15; Neh 9, 6–37; Jdt 9; Est 4, 17^{b-h}.17^{m-z}; Dn 3, 26–45). Syntezę stanowi Ps 51, gdzie autor, utożsamiający się z królem Dawidem, najpierw prosi, a właściwie „dyktuje” Bogu co ma uczynić z nim – grzesznikiem. Zważyć warto na cztery czasowniki w trybie rozkazującym: Bóg ma się „zmiłować” (*rahame*), „wymazać nieprawość (*pesza*)”, „obmyć ciężką winę (*'avon*),

¹³ Wymienione trzy etapy sakramentu pojednania omawia w swoich licznych rekolekcjach opartych na metodzie *lectio divina* C. Martini, dostępnych także w tłumaczeniu na język polski. Zob. także K. Grzywocz, *Wybrane na drogę*, Katowice 2017, s. 142–173.

wreszcie „oczyścić z grzechu” (*hatta 't*)! Nie sposób nie wyczuć w tym Psalmie ogromnego napięcia emocjonalnego, bólu i łez jego autora, który sobie uświadomił przepaść zła, jakie popełnił i utożsamia się z królem Dawidem po tym, jak ten uwiódł żonę Uriasza (zob. 2Sm 11–12). Po tej inwokacji, już nieco spokojniejszym tonem autor przystępuje do „spowiedzi”, do opisu swojego położenia i uznania Boga za „sprawiedliwego, kiedy mówi” (w. 6c). Szczerość autora-pokutnika jest tu rozbijająca – sięga aż do momentu swego poczęcia, by ukazać Bogu bezmiar ciężającej na nim winy¹⁴. Dalsza część Ps 51 wyraża zarówno bezgraniczną ufność, że zostanie wysłuchany i że Bóg mu przebaczy, jak również obietnicę nowego życia w intymnej więzi duchowej z Bogiem.

Confessio laudis – chodzi o świadectwo otrzymanej miłości. Jak już zostało nadmienione, lekcję wyznania chwały znajdujemy w modlitwach pokutnych w Starym Testamencie. Wczytując się w tamte modlitwy, łatwo wskazać istotne w historii Izraela wydarzenia, które Izrael odczytywał jako dowody Bożej dobroci, opieki, czuwania i pomocy. Przystępujący do sakramentu pojednania powinien dostrzec we własnym życiu takie dowody bliskości Boga, Jego Opatrzności, pomocy, pokierowania życiem. Nie powinno to sprawiać trudności, dlatego że każdy człowiek takie momenty w swoim życiu ma i nie może zaprzeczyć, że Bogu zawdzięcza wszystko dobro.

Confessio vitae – co dałem Bogu w zamian za tyle dowodów miłości. Autor Ps 51 (w. 6) wyznaje z rozbijającą szczerością i łzami w oczach: „Tylko przeciw Tobie zgrzeszyłem / i uczyniłem, co złe jest przed Tobą, / tak że się okazujesz sprawiedliwym w swym wyroku / prawym w swoim osądzie. / Oto zrodzony jestem w przewinieniu / i w grzechu poczęła mnie matka”. Oto sedno wyznania prawdy życia – własnej grzeszności. Na takie słowa o sobie może się zdobyć tylko ktoś, kto zdaje sobie sprawę z bólu zadanego Miłości. I nie może teraz tego, co czuje, nie powiedzieć, wyznać, bo tylko na tej drodze może dostąpić uwolnienia od winy. Tylko prawda wyzwala – w tym miejscu w całej pełni wybrzmiewa powiedzenie Chrystusa (J 8, 32). Prawdę winy – inaczej niż w sądzie – wyjawia sam grzesznik. Sam siebie oskarża, sam jest prokuratorem; sędzią i adwokatem jest Bóg, sąd zaś odbywa się w Kościele¹⁵.

¹⁴ Z całą pewnością nie ma tutaj podstaw do uznania tego tekstu jak dowodu na naukę o grzechu pierwotnym w klasycznym, chrześcijańskim rozumieniu. Jest raczej wyraz w radykalnym wschodnim stylu wyrażenia myśli o grzeszności jako takiej. Ideę grzechu pierwotnego wyraża „marność” (hebr. *havel*).

¹⁵ W Starym Testamencie termin *rib* oznacza przewód sądowy, ale i akt pokutny.

Jak widać, nie jest to wynalazek ludzi Kościoła, aby trzymać w garści ludzkie sumienia. To praktyka pokutna przejęta ze Starego Testamentu. Oprócz cytowanych już modlitw pokutnych centralnym wydarzeniem liturgicznym był/jest Dzień Pojednania (*Jom Kippur*). Kiedy istniała jeszcze świątynia (do 70 r. po Chr.), arcykapłan w Miejscu Naświętszym wypowiadał raz jeden w roku imię własne Boga, Jahwe, wyznawał grzechy całego narodu, wkładał je na głowę kozła poświęconego dla Azazela i wypędzał na pustynię (Kpł 16). Poza tym w Izraelu miały miejsce „spowiedzi” indywidualne. Winowajca przed zgromadzeniem wyznawał swoją winę, oskarżał się i przyjmował wyrok wspólnoty jako sposób zadośćuczynienia za popełniony grzech. Do pokutnika należało złożenie ofiary, a w przypadku ciężkiego przewinienia – poniesienie śmierci. Taki przypadek opisuje Księga Jozuego. Akan popełnił świętokradztwo, przywłaszczył sobie łup z wojny świętej. Kiedy jego wina wyszła na jaw, został wezwany do samooskarżenia, potem poniósł karę on, jego rodzina i dobytek (Joz 7, zwł. w. 19–27). Okrutne? Lud Boży ma mieć świadomość odpowiedzialności za swoje czyny, że jak za dobre czyny odnosi się zwycięstwo, tak za grzech ponosi się karę. Każdy czyn nadto ma zawsze charakter wspólnotowy, którego skutki odczuwa cała wspólnota, rodzina, najbliżsi, a nawet dobytek. Tego dzisiaj się nie chce uznać! Moje życie – głoszą zwłaszcza celebryci i awangarda postępu – to moja osobista sprawa i nikomu nic do tego! Nieprawda! Każdy czyn ma charakter osobisty, owszem, ale i wspólnotowy! Grzech również!

Confessio fidei – chodzi o zapewnienie Pana Boga, że w odpowiedzi na Jego miłosierdzie grzesznik zmieni swoje życie, odtąd będzie ono jego *todah* – dziękczynieniem. Z pomocą łaski Bożej – jak wierzy i ufa – będzie odtąd wiernie służył Bogu za przygarnięcie jak ojciec syna marnotrawnego. Jako nawrócony, podejmuje mocne postanowienie poprawy i świadectwo nowego życia. Tylko wdzięcznością i wiernością może nawracający się człowiek odwzajemnić Bogu okazane mu miłosierdzie. Wdzięczność będzie promieniować błogosławieństwem na otoczenie, będzie je uświęcać, dzięki temu „wróca do Ciebie grzesznicy” (Ps 51, 15b). To, o czym pojednany może Boga zapewnić, to „Moją ofiarą duch skruszony, / nie gardzisz, Boże, sercem pokornym i skruszonym” (w. 19).

Nikt nie jest w stanie wyznać, jak wielkim jest dłużnikiem Boga. Nic nie masz, czego byś nie otrzymał, podpowiada św. Paweł (zob. 1Kor 4, 7); wszystko otrzymaliśmy, „łaskę po łasce” (J 1, 16 = przeobfitość dowodów Bożej miłości, od istnienia, poprzez życie, jego wyposażenie). Wreszcie

wierzmy, że *gratis* zostaniemy zbawieni (Ef 2, 5.8), bez żadnego tytułu zobowiązującego Boga, aby to uczynił! On zbawia, ponieważ chce zbawiać! Wieczności nie starczy, aby wypowiedzieć Bogu wdzięczność! Św. Paweł przebudował starotestamentalną hamartiologię pod kątem zbawczego posłannictwa Jezusa Chrystusa: Bóg wszystko poddał marności (grzechowi), aby za sprawą swojego Syna wszystkim okazać miłosierdzie. W Rz 8, 20 czytamy: „Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych”. I nieco dalej – wskazując na dynamiczny charakter historii zbawienia – „Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wdycha w bólach rodzenia. Lecz nie tylko ono, ale i my sami, którzy już posiadamy pierwsze dary Ducha, i my również całą istotą swoją wdychamy, oczekując – odkupienia naszego ciała. W nadziei bowiem już jesteśmy zbawieni”. Parę zaś wierszy dalej inna ważna myśl, uzdrawiająca kompleks winy: „Wiemy też, że Bóg z tymi, którzy Go miłują, współdziała we wszystkim dla ich dobra, z tymi, którzy są powołani według [Jego] zamiaru. Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi. Tych zaś, których przeznaczył, tych też powołał, a których powołał – tych też sprawiedliwił, a których usprawiedliwił – tych też obdarzył chwałą” (Rz 8, 28–30).

Zamknijmy ten punkt inną myślą rekapitułującą Pawłowy wykład na temat ekonomii grzechu i łaski: „A zatem, jak przestępstwo jednego spowodowało na wszystkich ludzi wyrok potępiający, tak czyn sprawiedliwy Jednego sprowadza na wszystkich ludzi usprawiedliwienie dające życie. Albowiem jak przez nieposłuszeństwo jednego człowieka wszyscy stali się grzesznikami, tak przez posłuszeństwo Jednego wszyscy staną się sprawiedliwymi. Natomiast Prawo weszło, niestety, po to, by przestępstwo jeszcze bardziej się wzmogło. Gdzie jednak wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej rozlała się łaska, aby jak grzech zaznaczył swoje królowanie śmiercią, tak łaska przejawiała swe królowanie przez sprawiedliwość wiodącą do życia wiecznego przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego” (Rz 5, 18–21).

5. Szafarz – *in vice Christi*

W tym ostatnim punkcie przywołały naukę Kościoła na temat szafarza sakramentu pojednania. Należy wyjść od ważnego stwierdzenia Listu do

Hebrajczyków: „Każdy bowiem arcykapłan spomiędzy ludzi brany, dla ludzi jest ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga, aby składał dary i ofiary za grzechy”. Niebawem zastrzega: „A nikt sam sobie nie bierze tej godności, lecz ten, kto jest powołany przez Boga, jak Aaron” (Hbr 5, 1.4). Powołanie jest skutkiem wyboru ze strony Boga, nie człowieka. Formy łaski powołania mogą być różne, ale fakt powołania Objawienie przypisuje Bogu. Kościół ten wybór sankcjonuje, woła wybranego po imieniu, ten wypowiada sakramentalne *adsum*, jestem! Włączenie powołanego w poczet kapłaństwa skutkuje tym, że w imieniu Chrystusa sprawuje on święte obrzędy, jest szafarzem sakramentów, uobecnia tu i teraz mające raz jeden miejsce w historii stworzenia zbawcze wydarzenia dokonane przez Chrystusa. Sobór Watykański II przypomniał te prawdy w Konstytucji o liturgii: Chrystus „Obecny jest mocą swoją w sakramentach tak, że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci. Jest obecny w swoim słowie, albowiem gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, wówczas On sam mówi. Jest obecny wreszcie, gdy Kościół modli się i śpiewa psalmy” (KL, n. 7). Posłannictwo udzielone apostołom Chrystus utożsamia z własnym posłannictwem i zapewnia mu swoją skuteczność. To wniosek płynący również z innych wypowiedzi Mistrza, jak chociażby: „Kto was słucha, Mnie słucha, kto wami gardzi, Mną gardzi; lecz kto Mną gardzi, gardzi Tym, który Mnie posłał” (Łk 10, 16; Mt 10, 40; J 13, 20; por. Mk 9, 37; Łk 9, 48). Nie można tu nie przywołać wyrzutu Jezusa do Szawła – prześladowcy Kościoła: „Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?” (Dz 9, 4n; 22, 7n; 26, 14n)¹⁶.

5.1. Szafarz sakramentu pojednania to też człowiek

W sakramencie pokuty bardziej niż w przypadku innych sakramentów i sakramentaliów wzgląd ludzki zdaje się dochodzić do głosu. Nie wystarczą kratki konfesjonau, ani nawet zasłonka. Mający się spowiadać przeżywa zwykle stres, że „musi” się spowiadać przed człowiekiem. Jeśli wziąć pod uwagę materię spowiedzi, sprawa staje się czasem jeszcze bardziej problematyczna. Dlaczego mam się spowiadać ze swoich niepowodzeń, porażek, nawet wstydliwych spraw? Co sobie o mnie pomyśli? Co powie? Są to ludzkie opory, trudności, w wielu wypadkach zrozumiałe na pierwszy rzut oka. Tymczasem polecenie: „Komu odpuścicie grzechy, są im odpusz-

¹⁶ Znaczenie Ostatniej Wieczerzy, która była Ostatnią Wieczerzą paschalną rytu żydowskiego, a zarazem Pierwszą Wieczerzą Eucharystyczną, potoczniej mówiąc – pierwszą Mszą Świętą, w mistrzowski sposób ukazał J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011, s. 128–157.

zione, komu zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20, 22–23; zob. Mt 16, 19; 18, 18–19), jest jednoznaczne. Kościół nie może się uchylić od obowiązku przyjmowania spowiedzi! Ani od obowiązku rozeznania, czy odpuścić, czy zatrzymać kogoś grzech. Materia i okoliczności pełnią tu istotną rolę. Wyznanie grzechów to integralna część i warunek ważnej spowiedzi. Nie ma od niego dyspensy. Z drugiej strony w interesie penitenta Kościół obwarował spowiedź licznymi restrykcjami i charyzmatem, na którego postać składa się także kondycja duchowa, psychiczna oraz formacja duchowa szafarza¹⁷.

Pozostaje faktem zróżnicowanie gdy chodzi o widzenie spowiednika ze strony penitenta. Penitent ma całkowitą wolność w wyborze, u kogo odbędzie spowiedź. Jest prawdą, że u jednego kapłana ludzie spowiadają się chętniej niż u innego. Dlaczego? Dlaczego konfesjonały proboszcza z Ars, Jana Bosko, o. Pio były oblegane? Dlaczego ludzie czekali godzinami w kolejce, cierpliwie, z pokorą, chociaż niektórych spotykały twarde pouczenia, napomnienia (o. Pio niekiedy wyrzucał niedysponowanych!). Pomijając fakt, że są ludzie, którzy budzą szczególne zaufanie, skłaniają do zwierzeń, na ogół jednak nie jesteśmy skłonni do wyznań z intymnej sfery naszej duszy. To bardzo złożone zagadnienie. Istotne jest to, że nie człowiekowi się spowiadamy, spowiadamy się przed nim Bogu. Specyfika sakramentu, jego natura domaga się znaku, czyli wypowiedzenia przed kimś, nie „w powietrze”, świadectwa własnej wiary jako człowieka nawracającego się! Wyartykułowanie swoich czynów, nazwanie win po imieniu pełni istotną rolę w strukturze ludzkiego czynu, jakim jest spowiedź. Poruszone już było wyżej znaczenie nazywania rzeczy/czynów po imieniu. Czyn ludzki domaga się, aby towarzyszyło mu słowo, imię! Odpowiedzialność musi mieć imię sprawcy, czyn nazwę!

5.2. Poddany słabości, aby mógł współczuć

Władza nad sumieniem drugiego człowieka stwarza pokusę zawłaszczenia jego wolności. Takiej władzy jak spowiednik nie ma żaden władca świecki, ani duchowny innych religii poza uczestniczącym w sukcesji apostołskiej¹⁸. Tylko on może wypowiedzieć skutecznie słowa absolucji: „Ja ciebie rozgrzeszam, idź w pokój”! Zapewnia tę skuteczność, tak samo jak słowom konsekracji chleba i wina, Duch Święty obecny w Kościele.

¹⁷ Najsurowsze sankcje karne przewiduje prawo kościelne za naruszenie sakralności sakramentu spowiedzi, z których rozgrzeszenie zarezerwowane jest Stolicy Apostolskiej.

¹⁸ Protestanci odrzucili sakrament pojednania, nie uznają władzy odpuszczania grzechów! Oprócz katolików cieszą się nią tylko prawosławni.

Bez Jego mocy celebrans wypowiadałby tylko słowa zaklęć! Tak samo spowiednik.

Powołanie do kapłaństwa nie czyni powołanego kimś wyjątkowym, przeciwnie – użyjmy jeszcze raz tego określenia – czyni go dramatycznie świadomym własnej ograniczoności, jak poucza zresztą List do Hebrajczyków: „Każdy bowiem arcykapłan z ludzi brany, dla ludzi bywa ustanawiany w sprawach odnoszących się do Boga, aby składał dary i ofiary za grzechy. Może on współczuć z tymi, którzy nie wiedzą i błędzą, ponieważ sam podlega słabości. I ze względu na nią powinien jak za lud, tak i za samego siebie składać ofiary za grzechy” (Hbr 5, 1–3). Takiej kondycji poddał się sam Najwyższy Kapłan, Jezus Chrystus, co przypomniał nieco wyżej ten sam List do Hebrajczyków: „Nie takiego bowiem mamy arcykapłana, który by nie mógł współczuć naszym słabościom, lecz doświadczonego we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu. Przybliżmy się więc z ufnością do tronu łaski, abyśmy otrzymali miłosierdzie i znaleźli łaskę dla [uzyskania] pomocy w stosownej chwili” (Hbr 4, 15–16).

Uczestniczący w ludzkiej naturze, kapłan to też człowiek poddany słabości i ograniczeniom właściwym całemu rodzajowi ludzkiemu. To stwierdzenie niesie z sobą konsekwencje, dla spowiednika i dla penitenta. Spowiednik, przyjmując wyznanie win, bierze – jak Chrystus – na siebie krzyż będący ciężarem odkupienia, penitent z kolei dźwiga krzyż pokuty, będący ciężarem bólu, nierzadko i psychicznego oporu, który musi pokonać z pomocą wiary, że nie człowiekowi się spowiada, lecz Chrystusowi, że to Jemu wyznaje swoje winy, tak samo jak niegdyś ci, o których mówią Ewangelie, chociaż dzisiaj czyni to przed człowiekiem. Penitentowi pozostaje potem jeszcze spełnienie piątego warunku spowiedzi – zadośćuczynienie, czyli odprawienie zadanej pokuty i wynagrodzenie wyrządzonej krzywdy (pojednanie, odwołanie nieprawdy, naprawienie szkody, zwrócenie przywłaszczonej rzeczy). Spowiednikowi pozostaje pamięć w modlitwie za wszystkich wiernych, szczególnie tych, których spowiadał.

5.3. „Jedni drugich brzemiona noście”

Trud spowiadania jest dużym ciężarem, zarówno fizycznym, jak i psychicznym. Wiele elementów na to się składa, trudno o nich mówić, chociażby dlatego że każdy spowiednik inaczej przeżywa tę posługę. Wystarczy sobie uświadomić i wyobrazić, że w czasie spowiedzi znajduje się właśnie między penitentem i Chrystusem. O Chrystusie autor Czwartej

pieśni o Słudze Jahwe daje świadectwo o ekspiacyjnym charakterze jego ofiary. Warto przytoczyć centralny fragment tej pieśni:

„Lecz On się obarczył naszym cierpieniem,
On dźwigał nasze boleści,
a myśmy Go za skazańca uznali,
chłostanego przez Boga i zdeptanego.
Lecz On był przebity za nasze grzechy,
zdruzgotany za nasze winy.
Spadła Nań chłosta zbawienna dla nas,
a w Jego ranach jest nasze zdrowie.
Wszyscyśmy pobłędzili jak owce,
każdy z nas się obrócił ku własnej drodze,
a Pan zwał na Niego
winy nas wszystkich” (Iz 53, 4–6).

Chrystus utożsamia się z tym grzesznym człowiekiem, właśnie wyznającym, co uczynił Chrystusowi, który przyjął ludzką naturę, więcej – „stał się grzechem”, chociaż grzechu nie popełnił – jak zaznacza List do Hebrajczyków. Wyjątkowo trafne wydaje się porównanie Kościoła do szpitala, „miejsca” cierpienia chorych, ale i miejsca nadziei wyzdrowienia. Po tej linii idąc dalej, można porównać szafarza sakramentu pojednania do lekarza! Jeżeli – jak mówiliśmy wyżej – grzech brudzi, to dotyka także lekarza – zadaje mu cierpienie, czasem usiłuje wciągnąć z racji obecnego w nim tajemniczej atrakcyjności dobra pozornego, które uwiodło grzesznika. Kiedy weźmie się pod uwagę sytuacje najbardziej dramatyczne, jak pobity o. Pio, bo uwalniając opętanego naraził się szatanowi, albo św. Jan Vianney, czy św. Jan Bosko, torturowani przez złego ducha, to czy rzeczywistość grzechu nie daje się boleśnie odczuć spowiednikowi, chociaż nie tak widocznie? Jeżeli matka św. Jana Bosko w dniu jego prymicji powiedziała synowi, że zostać kapłanem znaczy zacząć cierpieć, to czyż nie dotknęła najbardziej wrażliwej struny kapłańskiej tożsamości i posłannictwa?

Sprowadzając temat do postaci bardziej konkretnej – który spowiednik nie współcierpi z penitentem spowiadającym się u niego, a przez niego Chrystusowi, i nie współczuje ludzkiej biedzie klęczącej z drugiej strony krutek konfesjonału? Kto nie czuje brzemienia grzesznika chłostanego przez grzech, słabość, uzależnienia, rozpacz? człowieka bardziej chorego na duszy niż na ciele? Co mówi Paweł apostoł o sobie, zatroskany o wszystkie Kościoły i ich duchowy stan: „Któż odczuwa

słabość, bym i ja nie czuł się słabym? Któż doznaje zgorszenia, żebym i ja nie płonął?” (2Kor 11, 29). I teraz pytanie – kto z „ekspertów” od grzechów księży, a takich nie brakuje zwłaszcza wśród ludzi mediów, ogarnie swą wyobraźnią tę stronę ludzkiej rzeczywistości? Zrozumiałe, że spowiednik nie może zainteresowanym tą problematyką pomóc, nawet gdyby w imię uczciwości i obiektywizmu pragnął rozchylić nieco zasłone tajemnicy, bo obowiązuje go sekret spowiedzi o wiele bardziej ścisły niż tak zwana „tajemnica zawodowa”¹⁹. Czy trzeba przywołać św. Jana Nepomucena, ofiarę tajemnicy spowiedzi utopionego w Wełtawie przez króla Wacława IV w 1393 r.? Albo historię francuskiego kapłana, bohatera powieści *Tajemnica spowiedzi* J. Spillmanna, który został zesłany na wyspę Nowa Kaledonia za rzekome zabójstwo, podczas gdy faktyczny zabójca bezpiecznie żył jako szanowany obywatel, bo zamknął usta spowiednikowi? Wspomnijmy jeszcze biskupa G. Cognata SDB (1885–1972), oskarżonego o wykorzystywanie nowicjuszek założonego przez siebie zgromadzenia, podczas gdy to właśnie „dobrodziej” tegoż zgromadzenia, upomniany przez biskupa, zemścił się oskarżając go w Rzymie o czyny, które sam popełniał i dopiero na łożu śmierci odwołał swoje faszywe oskarżenia? I pewnie by trzeba było przytoczyć jeszcze wiele podobnych przypadków. Oto cena wierności posłannictwu Chrystusa, który w szafarzach sakramentów sam chrzci, karmi, naucza, rozgrzesza i sam w nich również cierpi.

To prawda, że mają miejsce przypadki, których niczym nie można usprawiedliwić ani tolerować, ale to jest właśnie kondycja Kościoła-szpitala, w którym Chrystus-Lekarz nikomu nie odmawia nadziei rozgrzeszenia pod warunkiem szczerzej woli nawrócenia. Powiedzmy dobitniej – nie dlatego istnieje grzech, ponieważ istnieje Kościół! Przeciwnie, nie byłby potrzebny Kościół, gdyby nie było grzechu! Kościół dlatego istnieje, ponieważ istnieje grzech. Z Kościołem cierpiącym na chorobę grzechu swoich członków współcierpi Chrystus. Cierpi prześladowanie w wyznawcach „Jego Imienia”, jest prześladowany, oskarżany i skazywany w każdym pokoleniu. Cierpi, ponieważ człowiek grzeszy. Lekarstwem są słowa rozgrzeszenia, które niesie wiara w miłosierdzie Boże, głoszone wszystkim ludziom: „odpuszczone są twoje grzechy” (Mk 9, 2 i in.). Jeżeli Kościół jest szpitalem, jest również szpitalem polowym, aby wszyscy, także

¹⁹ Co i raz podnoszą się głosy z różnych kręgów ustawodawczych, aby uchwalić prawo zmuszające spowiednika do wyjawienia sekretu spowiedzi.

poranieni na froncie jakkolwiek ciężko, mieli nadzieję powrotu do życia i zdrowia, nawet jako inwalidzi!

W świetle powyższych rozważań formuły rozgrzeszenia: „I ja ciebie rozgrzeszam...”, spowiednik nie można wypowiadać bez przejęcia, trwogi, ale i wdzięczności Bogu za okazane temu oto penitentowi miłosierdzie! Kto je wypowiada? Spowiednik, który sam jest penitentem, który też klęka z drugiej strony krutek konfesjonału, świadomy własnej niegodności, ułomności, grzeszności, potrzeby przebaczenia! Któremu spowiednikowi słuchającemu wyznań penitenta nie przychodzi na myśl słowa Piotra: „Odejdź ode mnie, Panie, bo jestem człowiekiem grzesznym!” (Łk 5, 8)? Ile pokory wymaga od spowiednika ta jedyna w świecie posługa, którą przychodzi mu pełnić! Z pokorą zaś najgłębsza uczciwość! Jeżeli Chrystus wziął na siebie nasze słabości, jeżeli w Jego ranach zadanych przez grzech ludzi grzesznik znajduje uzdrowienie, to czy spowiednik może inaczej postrzegać swoją posługę niż lekarz operujący pacjenta? Mędrzec Syrach zachęca: „Nie odsuwaj się od płaczących / i smuć się ze smucącymi” (Syr 7, 34), tak samo św. Paweł, kiedy pisał do Rzymian: „Weselcie się z tymi, którzy się weselą, płaczcie z tymi, którzy płaczą” (Rz 12, 15). Któż zna lepiej lzy bólu i radości penitenta niż spowiednik?

* * *

Patrząc na obraz Rembrandta „Miłosierny ojciec i marnotrawny syn”, nie sposób nie zwrócić uwagi na pewien szczegół – trepy „repatrianta”! Prawy przy lewej stopie, lewy przy prawej. To wizualizacja apogeum emocji syna, który rzucił się w wyciągnięte ramiona ojca, ten zaś przyciska go do serca całą mocą lewej ręki męskiej i czułością matczynej prawej – bo prawa dłoń ojca jest kobieca, a lewa męska! Symbolika tego obrazu jest niezwykła! Mistrz z Lejdy uwzględnił tu przypisywany Bogu przez Biblię antropomorfizm – ojcowską moc i matczyną czułość. Przy okazji nasuwa się tekst – być może inspiracja dla Rembrandta – wyrocznia proroka Ozeasza: „Jakże cię mogę porzucić, Efraimie, i jak opuścić ciebie, Izraelu? Jakże cię mogę równać z Admą i uczynić podobnym do Seboim? Moje serce na to się wzdryga i rozpalają się moje wnętrzności. Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu i Efraima już więcej nie zniszczę, albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja – Święty, i nie przychodzę, żeby zatracać” (Oz 11, 8–9).

Wiele w tym tekście było pytań retorycznych i zdań warunkowych, bo też tekst ten był podyktowany przez problem z pierwszej linii ważności

w Kościele, bo to, co dotyczy zdrowia i życia, nie może nie być najważniejsze. Rzecz w tym, jak dzisiaj jest postrzegany sakrament pojednania w Kościele, przez wiernych i przez szafarzy. Czy chodzi o to, żeby uczęszczający na katechezę mieli wpis w zeszytiku z kolejnej miesięcznej spowiedzi? Żeby rodzice dziecka do chrztu, czy rodzice chrzestni, albo nowożeńcy okazali „dowód” spowiedzi odbytej z tej okazji? Czy liczy się obowiązek corocznego przystąpienia do sakramentów świętych, jak nakazuje II przykazanie kościelne (zob. KKK, n. 2042; KPK, 989), czy chodzi o przekonanie, że powinienem odpowiedzieć Bogu, który jako Ojciec wzywa mnie do nawrócenia i w swoim Synu objawia bezmiar miłosierdzia, inaczej mówiąc – bezgranicznie Mu zależy na szczęściu i zbawieniu człowieka (1P 5, 7)? To też zostało ukazane w przytoczonej przypowieści św. Łukasza: „A gdy był jeszcze daleko, ujrzał go jego ojciec, wzruszył się głęboko; wybiegł naprzeciw niego, rzucił mu się na szyję i ucałował go”²⁰. I do sług: „Przynieście szybko najlepszą szatę i ubierzcie go; dajcie mu też pierścień na rękę i sandały na nogi! Przyprawdźcie utuczone cielę i zabijcie; będziemy ucztować i weselić się, ponieważ ten syn mój był umarły, a znów ożył; zaginął, a odnalazł się” (Łk 15, 20.22–23). Miłość przyzywa miłość, ponieważ ze swej natury potrzebuje współmówcy; aby móc się objawić i wypowiedzieć w pełni, potrzebuje Drugiego. Poruszał ten wątek św. Bernard, komentując Pieśń nad pieśniami (zob. jego kazanie nr 83, z II czytania z Liturgii godzin na dzień jego wspomnienia). Z drugiej zaś strony, czy serce nawet największego grzesznika może pozostać obojętne wobec tak wstrząsającego dowodu miłości, że Bóg Syna swego dał, aby człowiek nie zginął, ale się nawrócił i żył (J 3, 16–17)?

STRESZCZENIE

W klimacie postmodernistycznej rewizji wszystkiego co duchowe, wiedną jak rośliny bez wody wartości i praktyki religijne Kościoła katolickiego. Stąd również kryzys sakramentów i sakramentaliów. Pierwszą ofiarą jest sakrament pojednania. Wśród przyczyn tego stanu rzeczy dwie wydają się oczywiste: podświadomy lęk człowieka przed prawdą o sobie samym i nieznamość istoty i sensu tego sakramentu. Niniejszy artykuł stara się wskazać pomoc na tę drugą poważną bolączkę

²⁰ Czasownik „wzruszył się” (gr. *esplagchnisthe*) usiłuje oddać odczucia właściwe kobiecie wzruszonej sytuacją budzącą litość, współczucie, wzruszenie. Greckie *splagchna*, to hebr. *rahamim* wewnątrz, kobiece łono, miejsce, gdzie zaczyna się droga człowieka przez życie, czas i przestrzeń! Także Chrystus wzruszał się „do głębi” (Mt 9, 36; 14, 14; 15, 32; 20, 34; Mk 1, 41; 6, 34; 8, 2; 9, 22; Łk 7, 13; 15, 20).

wierzących. *Remedium* jest „osadzenie” sakramentu pojednania w kontekście miłości, w którą nowo ochrzczony jako wyznawca Jezusa, Syna Bożego i Odkupiciela człowieka, zostaje wyposażony na drogę doczesnego życia razem z innymi cnotami i darami. Otrzymując białą szatę odczytuje ją jako wezwanie do wierności przywilejowi dziecka Bożego. Na tle tego symbolu i zarazem imperatywu grzech, niewierność zobowiązaniom chrzcielnym, należy odczytać nie tylko jako splamienie białej szaty, ale przede wszystkim jako zranienie miłości, którą Bóg obdarzył człowieka w tajemnicy stworzenia i odkupienia. Bóg jednak nie zostawił człowieka samemu sobie, lecz wyszedł mu naprzeciw z przebaczeniem. Przystąpienie do sakramentu pojednania to uznanie swojej grzeszności i powrót do przyjaźni z Bogiem. W tym ujęciu nawrócenie jawi się jako uznanie serca, że popełniło niesprawiedliwość, bo uwierzyło innej „miłości” niż ojcowska miłość Stwórcy. W przeżyciu bólu i smutku z jednej strony, a z drugiej wdzięczności za przebaczenie, nawracający się grzesznik odczytuje pojednanie w sakramencie pokuty jako łaskę, dotknięcie ręki Boskiego Lekarza, który wybrał formę sakramentu, nawiązując do praktyk pokutnych Starego Testamentu, jako sposób objawienia swojej „do końca” miłosiernej Miłości. Ponieważ szafarz łaski pojednania jest w identycznej kondycji penitenta, sakrament pojednania może być postrzegany jako najbardziej „demokratyczny” sakrament. W rachunku sumienia, tym pierwszym z warunków sakramentu pojednania, nie może zabraknąć przypomnienia sobie i wyznania najpierw dowodów i świadectw ojcowskiej dobroci Boga (*confessio laudis*), na którą to miłość odpowiedzią było dotychczasowe życie penitenta, czyli grzechy w ich bogatej palecie przejawów (*confessio vitae*), wreszcie jako dowód nawrócenia – podjęcie programu życia według wskazań słowa Bożego i nauczania Kościoła (*confessio fidei*).

Słowa kluczowe: sakrament pojednania, grzech, kryzys wiary, Kościół, spowiednik, dotyk, prawda, łaska, miłosierdzie.

SUMMARY

In the climate of postmodern revision of everything that is spiritual, religious values and practices of the Catholic Church are wilting like plants without water. Thus also the crisis of sacraments and sacramentals. The first victim is the sacrament of penance. Amongst the reasons for such a state of affairs there are two issues that seem to be obvious: a subconscious fear of the truth about oneself and an ignorance of this sacrament's nature and meaning. This article tries to show how one can help oneself with this serious believers' problem. The remedy is to put the sacrament into a context of love which a newly baptised, as a follower of Jesus, the Son of God and the man's Redeemer, is equipped with for the way of an earthly life along with other virtues and gifts. Receiving a white garment is considered as a call to a fidelity to privilege of being a God's Child. Against the background of that symbol and imperative at the same time, the sin, infidelity to baptismal commitments should be considered not only as the white garment's staining but mainly as hurting the love that God gave a man in the

secret of creation and redemption. However, God did not leave a man alone, but He came to meet and forgive him. The accession to the sacrament of penance is a recognition of one's sinfulness and return to friendship with God. In this view, the conversion appears as a heart's recognition that it committed an injustice and believed some "love" different from the fatherly love of the Creator. On the one hand, relieving pain and sorrow and on the other hand, being full of gratitude for forgiveness, a recurrent sinner considers the reconciliation through sacramental confession as a mercy, touching a hand of the Divine Doctor who chose that form of sacrament, according to paenitentiales practices of the Old Testament as a way of revelation His merciful love. Because the grace of reconciliation's Stewart is in the same state as a penitent, the sacrament of penance can be seen as the most 'democratic' sacrament. In the examination of conscience, the first one of the requirements of the sacrament of penance, there cannot be missed a recall and confession evidences and testimonies of God's fatherly goodness (*confessio laudis*); the answer for that love is the penitent's former life, so his sins in their wide range of expressions (*confessio vitae*) and finally, as a proof of conversion – taking up a life program according to the indications of God's word and Church teachings (*confessio fidei*).

Key words: sacrament of penance, sin, crisis of faith, Church, confessor, touch, truth, grace, mercy.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968.
- Danby H., *The Mishnah*, Oxford 1933, Peabody Ma 2011.
- Denzinger H., Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. Br., 1967.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Grzywocz K., *Wybrane na drogę*, Katowice 2017.
- Lemański J., *Księga Rodzaju* (rozdziały 1–11), Częstochowa 2013 (NKB ST, t. 1, cz. 1).
- Lemański J., *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski*, Warszawa 2000.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu, cz. 2: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, Kielce 2011.
- Ryken L., Wilhoit J.C., Longman III T., *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole. motywy, metafory. figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, Warszawa 2003.
- Stern D.H, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu. List do Filipian*, Warszawa 2004.
- Sztuk D., *Recepcja motywu „Dwóch dróg” w Liście świętego Jakuba*, w: *Słowo Boże w życiu i misji Kościoła*, red. S. Szymik, Lublin 2009, s. 237–248 (*Analecta Biblica Lublinensia*, 4).

DARIUSZ KOWALCZYK SJ

 <https://orcid.org/0000-0002-6469-2443>

DIO ESISTE PERCHÉ IL PADRE ESISTE
L'ontologia della Persona in Joannis Zizioulas

Durante una delle lezioni sulla dottrina trinitaria nella teologia ortodossa contemporanea mi sono molto dilungato a parlare di Sergej Bulgakov. Dopo la lezione è venuto da me uno studente ortodosso e mi ha rimproverato di essermi soffermato troppo su Bulgakov, che – secondo lui – non può essere considerato un rappresentante della trinitaria ortodossa, anzi, alcune delle sue posizioni sarebbero, addirittura, piuttosto eretiche. Gli ho chiesto, allora, chi potesse essere il rappresentante dell'approccio ortodosso oggi. «Zizioulas» – ha risposto subito lo studente. Si tratta di Joannis Zizioulas, nato nel 1931, metropolita titolare di Pergamon. Yannis Spiteris, nel suo saggio sulla dottrina trinitaria nella teologia ortodossa, indica le caratteristiche principali di tale disciplina teologica ed afferma: «Per presentare questo insegnamento [...] abbiamo preferito sintetizzare il pensiero di Joannis Zizioulas, perché ci sembra che egli meglio di tutti sia riuscito a dargli consistenza sistematica»¹. Yves Congar, invece, ha scritto: «Zizioulas è uno dei più originali e profondi teologi della nostra epoca»². In questo saggio, allora, desideriamo presentare la

DARIUSZ KOWALCZYK – gesuita polacco, è nato nel 1963 a Mińsk Mazowiecki. Dal 1998 al 2003 è stato docente della Pontificia Facoltà di Teologia a Varsavia. Dal 2003 al 2009 provinciale della Provincia dei gesuiti *Polonia Maioris et Mazoviae*. Presso la Pontificia Università Gregoriana, è docente dal 2010 e professore straordinario dal 2013 della Facoltà di Teologia, di cui è stato anche Decano dal 2013 al 2019. È docente di teologia dogmatica; kowalczyk@unigre.it.

¹ Y. Spiteris, «La dottrina trinitaria nella teologia ortodossa», in: *Trinità in contesto*, ed. A. Amato, Roma 1994, p. 45–69.

² Y. Congar, «Bulletin d'ecclésiologie», in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 66(1982), p. 88.

particolare comprensione che ci propone il Metropolita della monarchia radicale della Persona del Padre. Sembra, infatti, essere questo l'aspetto fondamentale non soltanto della sua riflessione trinitaria ma anche di tutto il suo teologare.

Dal cosmo alla persona

Secondo Zizioulas, il pensiero greco antico è fondamentalmente monista e a-personale. La persona, in quanto un'aggiunta all'essere, non fa parte dell'ontologia greca, poiché la particolarità e la pluralità non possono costituire l'Essere assoluto che deve essere un'unità monistica. La pluralità, dunque, sarebbe sempre derivativa e non causativa³. Tomáš Špidlík, invece, fa notare che, verso la fine dell'antichità greco-romana, la filosofia ha messo tutti gli dèi nei rami di una «religione cosmica», al centro della quale non sta la volontà di una divinità personale ma la legge immutabile del cosmo⁴. Papa Benedetto XVI esprime un pensiero simile: «Il Divino veniva visto in vari modi nelle forze cosmiche, ma un Dio che si potesse pregare non esisteva». Ed aggiunge: «Paolo illustra la problematica essenziale della religione di allora in modo assolutamente appropriato, quando contrappone alla vita “secondo Cristo” una vita sotto la signoria degli “elementi del cosmo” (Col 2, 8)»⁵.

Nel platonismo ogni cosa individuale e concreta trova – dice Zizioulas – il suo ultimo fondamento in un'idea astratta. Nell'aristotelismo, invece, alle cose concrete ed individuali manca la prospettiva della vita eterna. L'anima umana, nel platonismo, non è legata per sempre ad un uomo concreto. Nell'aristotelismo – al contrario – l'anima non esiste senza il corpo, cioè senza l'uomo concreto. Pertanto i Greci antichi non poterono creare una vera ontologia di persona⁶. L'armonia del cosmo a-personale costituiva l'ultimo punto di riferimento, anche per gli dèi. In questo cosmo, che «girava» secondo le leggi eterne, il destino dell'uomo non poteva essere altro che tragico. Non a caso il concetto greco di persona (*prósopon*) venne usato nel contesto del teatro e della tragedia greca. Esso rimanda a «ciò che cade sotto gli occhi», «ciò che si vede» e significa, dunque, anche «faccia», «volto», «aspetto», intendendo, così,

³ Cfr. J. Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, Magnano (BI) 2007, p. 24.

⁴ Cfr. T. Špidlík, *Noi nella Trinità*, Roma 2000, p. 11.

⁵ Benedetto XVI, Enciclica *Spe salvi*, 2007, n. 5.

⁶ Cfr. Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, p. 25.

prima la figura dell'uomo ed, in seguito, la maschera, il ruolo dell'attore, il personaggio interpretato, l'individuo⁷. Secondo Zizioulas, «proprio a teatro l'uomo tenta di divenire una persona, di affermarsi in tutta la sua statura di fronte a questa unità armoniosa impostagli come necessità logica e morale. Qui lotta contro gli dèi e il destino...»⁸. In questo modo il concetto di «*prósopon*» acquista un po' la dimensione di libertà e di individuo irripetibile. Nel mondo antico romano, invece, il concetto latino di «persona» è stato adoperato soprattutto nel contesto sociale e legale. Zizioulas – facendo un aggancio al teatro greco – fa notare che per i Romani «il termine “persona” indica il ruolo impersonato sia a teatro sia nella vita sociale»⁹. Di conseguenza, l'identità di un uomo concreto, che lo differenzia da un altro uomo, viene costituita, prima di tutto, dallo stato che organizza la vita sociale. Tale comprensione, ovviamente, non ha niente a che fare con una ontologia di persona. Nel mondo greco-romano la dimensione personale non poteva essere identificata con l'essenza della realtà. L'essere più profondo dell'uomo non era la persona ma si riferiva, piuttosto, ad un fondamento ontologico a-personale, cioè all'ordine del cosmo.

Per poter cambiare la visione degli antichi Greci e Romani ci volevano – come fa notare Zizioulas – due cose: 1. Sorpassare la visione cosmologica e liberare l'uomo da un determinismo ontologico; 2. Proporre un'ontologia in grado di unire la persona con l'essere durabile dell'uomo, cioè con la sua assoluta identità¹⁰. Il primo passo è stato fatto grazie alla visione biblica dell'universo. Il mondo non è ontologicamente necessario ma viene creato da Dio, perché Dio lo vuole¹¹. Invece, la nuova

⁷ Cfr. A. Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Roma 1996, p. 53-54.

⁸ Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, p. 28.

⁹ *Ibidem*, p. 30.

¹⁰ *Ibidem*, p. 32.

¹¹ La liberazione cristiana dell'uomo dal determinismo ontologico è stata descritta da Benedetto XVI nell'enciclica sulla speranza: «In questa prospettiva un testo di san Gregorio Nazianzeno può essere illuminante. Egli dice che nel momento in cui i magi guidati dalla stella adorarono il nuovo re Cristo, giunse la fine dell'astrologia, perché ormai le stelle girano secondo l'orbita determinata da Cristo. Di fatto, in questa scena è capovolta la concezione del mondo di allora che, in modo diverso, è nuovamente in auge anche oggi. Non sono gli elementi del cosmo, le leggi della materia che in definitiva governano il mondo e l'uomo, ma un Dio personale governa le stelle, cioè l'universo; non le leggi della materia e dell'evoluzione sono l'ultima istanza, ma ragione, volontà, amore – una Persona. E se conosciamo questa Persona e Lei conosce noi, allora veramente l'inesorabile potere degli elementi materiali non

ontologia della persona è stata formulata dai Padri greci, soprattutto dai Cappadoci, che, riflettendo sul mistero trinitario di Dio, hanno separato il concetto di «ipostasi» da quello di «sostanza» e l'hanno identificato con il concetto di «persona». Con questa identificazione il concetto di «persona» comincia ad assumere il peso ontologico che gli mancava, anche se già Tertulliano parlava di *una substantia e tres personae* in Dio ed Ippolito di Roma applicava il termine «*prósopon*» al Padre e al Figlio. Zizioulas vede qui una vera «rivoluzione copernicana» che libera il concetto di «persona» dall'imperialismo e dall'impersonalismo dell'essenza e descrive la «persona» non più come un'aggiunta all'essere ma come un elemento costitutivo dell'essere, il suo principio e la sua causa¹². La persona, dunque, non è più qualcosa di sovrapposto all'essere ma è l'ipostasi dell'essere. Nessuna sostanza esiste senza un modo di esistere, senza ipostasi. Ovviamente, dall'altro lato, nessuna ipostasi esiste senza una sostanza, anzi, è l'ipostasi, la persona che costituisce il principio dell'essere, non il contrario.

Abbiamo già menzionato come, nella visione biblica, il mondo non è considerato una emanazione necessaria della sostanza divina ma il frutto dell'atto libero e personale di Dio. Zizioulas mette in rilievo il fatto che questa dottrina trova il suo fondamento nella rivoluzione personalista compiuta dai Cappadoci. Se, infatti, il principio in Dio è la persona, l'ipostasi, allora, l'universo è un risultato della libertà personale e non di una necessità ontologica di sostanza. Se la caratteristica principale della persona è la libertà, allora, il Dio personale chiama le cose all'esistenza agendo in modo libero.

La libertà del Padre – il principio della Trinità

Zizioulas sottolinea che – seguendo i Padri greci – si dovrebbe dire che non soltanto l'esistenza dell'universo è radicata nella libertà ma l'essere stesso di Dio va identificato con la persona, cioè con la libertà. Il teologo ortodosso si oppone a tutte quelle interpretazioni che, in qualche modo, ritornano al pensiero che il principio ontologico di Dio consiste

è più l'ultima istanza; allora non siamo schiavi dell'universo e delle sue leggi, allora siamo liberi. Una tale consapevolezza ha determinato nell'antichità gli spiriti schietti in ricerca. Il cielo non è vuoto. La vita non è un semplice prodotto delle leggi e della casualità della materia, ma in tutto e contemporaneamente al di sopra di tutto c'è una volontà personale, c'è uno Spirito che in Gesù si è rivelato come Amore» (*Spe salvi*, n. 5).

¹² Cfr. Y. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992, p. 382.

nella sua assoluta e necessaria sostanza. Il «principio», la «causa» della vita divina consiste – secondo lui – «nell’ipostasi, cioè nella persona del Padre. Il Dio unico non è la sostanza unica ma il Padre, che è la “causa” (*aitía*) della generazione del Figlio e della processione dello Spirito»¹³. Per Zizioulas, la parola «Dio» non si riferisce ad una ontologia della necessità o ad un semplice fatto, cioè, che all’essenza divina appartiene la sua esistenza:

Dio, in quanto Padre e non in quanto sostanza, per il fatto che “è”, conferma eternamente la sua libera volontà di esistere. [...] Se Dio esiste, è perché il Padre esiste [sott. pr.], colui cioè che per amore e liberamente genera il Figlio ed effonde lo Spirito. Così Dio come persona – l’ipostasi del Padre – fa sì che la sostanza divina sia ciò che essa è: il Dio Uno. Questo punto è assolutamente capitale [...]. La sostanza non esiste mai nuda (*ghymné*), cioè senza ipostasi, senza modalità di esistenza (*trópos hypárxeos*). E di conseguenza l’unica sostanza divina è l’essere di Dio, unicamente perché essa possiede queste tre modalità di esistenza, che non deve a se stessa ma a una persona: il Padre. Al di fuori della Trinità, Dio, cioè la sostanza divina, non esiste; infatti il principio ontologico di Dio è il Padre¹⁴.

La libertà umana viene spesso compresa come potenza di scegliere tra diverse possibilità, ma l’uomo, in quanto creato, – mette in rilievo Zizioulas – non sceglie liberamente il suo esistere; egli può soltanto accettare o negare, confermare come fosse un dato di fatto oppure rigettare. La negazione della propria esistenza, però, porta alla morte e, come tale, non costituisce un atto di libertà. Soltanto l’ente increato, che non è legato da nessuna necessità, nemmeno dalla necessità dell’esistere, è libero nel senso assoluto. La libertà assoluta è ciò che noi chiamiamo «Dio». Ma questa libertà non è radicata nella sostanza divina quanto nella persona del Padre che trascende le necessità ontologiche della sostanza, generando il Figlio e facendo procedere lo Spirito. La comunione trinitaria dell’amore non è il risultato di un’estasi necessaria della natura divina ma della volontà del Padre.

Zizioulas fa notare che tali questioni potrebbero sembrare troppo astratte, senza un legame con la vita dei fedeli, ma, di fatto, esse rivestono un significato importante per l’uomo. La comprensione della libertà di Dio ci permette di comprendere più profondamente la nostra vocazione

¹³ Zizioulas, *L’essere ecclesiale*, p. 39.

¹⁴ *Ibidem*, p. 40.

e le nostre potenzialità. Il teologo ortodosso afferma che se la causa della libertà assoluta si trovasse nella natura divina increata, questo significherebbe anche che la libertà umana è racchiusa nei rami della nostra natura e, di conseguenza, l'uomo non potrà mai diventare veramente libero, cioè, una persona vera. Ma se la causa della libertà assoluta sta nelle modalità personali di Dio e non nella sua essenza, allora l'uomo – nonostante il suo essere creato – può sperare di divenire autenticamente, ovvero, «divinamente» libero. Infatti, si tratta della libertà che sorpassa i limiti della natura creata e va verso il modo di essere di Dio. I Padri parlavano di *theōsis*, cioè della divinizzazione dell'uomo. Zizioulas scrive: «La *theōsis* è senza senso se non ha a che fare con la liberazione dell'uomo dalla priorità della sostanza sulla persona»¹⁵. Invece, se la persona ha il primato ontologico sull'*ousia*, allora c'è speranza per l'uomo di arrivare alla libertà vera. Se il divino riguardasse, prima di tutto, la questione della sostanza necessaria, immutabile ed eterna, allora la divinizzazione della persona umana non sarebbe possibile, *ergo*, la dottrina di Dio perderebbe la sua importanza per l'uomo.

Zizioulas vede la comunione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo come un evento eterno della libertà del Padre che, dall'eternità, vuole generare il Figlio e spirare lo Spirito. Questo vuol dire che il Padre – essendo assolutamente libero – poteva non voler far procedere le altre due persone divine? Sembra che, seguendo la pista del nostro teologo, si debba dire di sì, ma tale risposta ci porterebbe delle grosse difficoltà nel campo della dottrina cristiana di Dio. Una di esse riguarda il rischio di compromettere la piena divinità del Figlio e dello Spirito. La riflessione di Zizioulas punta molto sulla libertà del Padre e questo pensiero è veramente attraente. Cosa dire, però, sulla libertà del Figlio e dello Spirito? Da sempre voluti dal Padre, sono anch'Essi assolutamente liberi come Lui? Il teologo cerca di uscire da queste aporie affermando che «l'unico esercizio ontologicamente possibile della libertà è l'amore»¹⁶. Infatti, «la libertà non è semplicemente “libero arbitrio”»¹⁷, cioè il suo nucleo non consiste nella semplice scelta tra le diverse possibilità. La libertà della persona, di cui sta parlando il nostro autore, è la «libertà di essere altro»

¹⁵ I. Zizioulas, *L'uno e i molti. Saggi su Dio, l'uomo, la Chiesa e il mondo di oggi*, Roma 2018, p. 12.

¹⁶ Idem, *L'essere ecclesiale*, p. 44.

¹⁷ Idem, *Comunione e alterità*, Roma 2016, p. 13.

e, nello stesso tempo, «la libertà di essere semplicemente se stessa»¹⁸. La persona, però, non può esistere come un «io» solitario. Nemmeno il Dio Padre. Egli vuole da sempre generare il Figlio e spirare lo Spirito ma questo significa che Egli da sempre desidera essere se stesso, cioè il Padre, e vuole anche essere altro. In questo modo il mistero dell'alterità in Dio fa sì che la monarchia della libertà del Padre non diminuisca la libertà e la divinità degli altri Due.

La libertà e l'alterità in Dio

Nel sentiero del pensiero contemporaneo la categoria dell'alterità è divenuta molto importante. Si parla, infatti, di filosofia dell'Altro. Il suo più grande esponente può essere considerato, senza alcun dubbio, Emmanuel Lévinas, a cui Zizioulas si riferisce nei suoi testi. Il nostro autore rileva come l'essenza del peccato consista nel voler realizzare se stessi, il proprio «io», «attraverso il rifiuto e non l'accettazione dell'Altro»¹⁹. Non può esserci, però, un «io» senza un «altro». Non c'è comunione senza alterità. Ci sarebbe solo una monade solitaria e totalizzante. Pertanto, come sottolinea Zizioulas, l'alterità è fondamentale per capire l'uomo e la Chiesa ma prima del livello antropologico e di quello ecclesiologico, bisogna tener conto della prospettiva teologica. La categoria dell'alterità è, infatti, indispensabile per la dottrina trinitaria. Non c'è unità senza alterità. Non c'è l'Uno senza l'Altro.

Il nostro autore afferma, inoltre, che in Dio l'alterità non viene dopo l'unità ma è costitutiva di essa. L'unità divina non è salvaguardata dall'unica sostanza ma dalla monarchia del Padre, mentre l'alterità non è una conseguenza della sostanza, che viene perfettamente condivisa dai Tre, ma trova il suo eterno fondamento nel Padre. Zizioulas scrive: «Se l'alterità deve essere primariamente ontologica, l'uno in Dio deve essere una persona e non una sostanza»²⁰. Perché? Il teologo ortodosso spiega che la sostanza divina, per definizione, costituisce una categoria monistica: non può avere accanto un'altra sostanza divina. Invece, una persona, cioè il Padre, – al contrario – non può esistere senza un Altro. Se il principio ontologico (*archè*) fosse in Dio l'unica sostanza, allora non si potrebbe dire che l'alterità è ontologicamente costitutiva e primaria.

¹⁸ Ibidem, p. 11.

¹⁹ Ibidem, p. 2.

²⁰ Ibidem, p. 40.

Se, invece, volessimo attribuire il principio ontologico in Dio a tutti e Tre simultaneamente si rischierebbe di perdere l'Uno e rimanere solo con i Molti. Oppure l'Uno dovrebbe essere ridotto alla comunione semplicemente voluta dai Tre. Non aiuta – secondo Zizioulas – nel risolvere la questione, neanche vedere l'*archè* divino in una «Triunità» dove da sempre c'è l'unità e l'alterità²¹. Anzi, tale concetto, la «Triunità», non essendo né una delle tre Persone, né la sostanza, complicherebbe inutilmente la riflessione trinitaria. Solo la monarchia del Padre – insiste il nostro autore – permette di capire l'Uno e l'Altro, cioè i Molti, in Dio. Leggiamo: «La monarchia ontologica del Padre, cioè di un essere *relazionale*, e l'attribuzione a Lui della causalità ontologica, servono per salvaguardare la coincidenza dell'Uno e dei Molti nell'essere divino, una coincidenza che innalza alterità allo stato primario dell'essere senza distruggere la sua unità e unicità»²².

L'alterità, che trova il suo fondamento nel Padre, va insieme all'idea della libertà di Dio. Anzi, l'alterità e la libertà si condizionano a vicenda. L'alterità può essere riconosciuta ed accettata solo liberamente e la libertà non si realizza se non di fronte all'altro. Zizioulas non vuole parlare dell'essere divino come di un essere logicamente necessario, cioè automaticamente auto-esplicabile. Egli non accetta la morta tautologia del divino auto-esistente, cioè l'affermazione che Dio esiste perché esiste oppure perché deve esistere²³. L'essere divino si spiega, invece, con il volere libero del Padre, che è l'Uno dei Molti e, nello stesso tempo, Uno dei Molti. In tale prospettiva la generazione del Figlio e la processione dello Spirito non sono necessarie ma Essi sono da sempre voluti ed amati dal Padre come 'Altri'. Se l'essere divino è logicamente necessario, «né alterità, né libertà avrebbero alcun ruolo primario da giocare»²⁴ in Dio. Si impone, a questo punto, di nuovo la domanda che abbiamo già toccato: Se

²¹ Il nostro autore, Zizioulas, evidentemente sta discutendo qui, tra l'altro, con Sergej Bulgakov, anche se nel suo testo non si riferisce a lui esplicitamente. Bulgakov, infatti, scrive per esempio: «La scolastica cattolica si è posta il compito sbagliato – posizione che in parte ha anche contagiato la teologia ortodossa – di fondare le singole ipostasi attraverso le loro differenze reciproche e le loro relazioni ipostatiche. Intanto, è sbagliato porsi un tale compito, perché la triipostaticità è radicata nella natura del Soggetto Assoluto stesso, e non necessita per nulla di una motivazione concreta» (S. Bulgakov, «Capitoli sulla Trinitarietà», in: P. Coda, *Sergej Bulgakov*, 2003, p. 91).

²² Zizioulas, *Comunione e alterità*, p. 40.

²³ Cfr. idem, *L'uno e i molti*, p. 12.

²⁴ Idem, *Comunione e alterità*, p. 41.

Dio non è logicamente necessario ma voluto e causato dal Padre, allora potrebbe non esistere così come di fatto è? Secondo Zizioulas non dobbiamo pensare che la contingenza sia l'alternativa alla necessità, ovvero, se Dio non è necessario, allora è contingente. L'essere di Dio, infatti, non è contingente e questo «non significa automaticamente che non sia attribuibile alla libertà»²⁵. La generazione e la processione non sono necessarie in quanto volute eternamente dal Padre ma questo non vuol dire che siano contingenti. L'idea di Dio che da sempre ritrova se stesso come un essere necessario porta con sé dei problemi imbarazzanti. Se, infatti, Dio è amore, Egli deve essere anche pienamente libero. L'Amore necessario sembra costituire una contraddizione, perciò Zizioulas afferma che la teologia occidentale «corre il pericolo di non saper apprezzare il ruolo costitutivo che la libertà e l'alterità giocano nell'unicità di Dio»²⁶.

Il Padre, il Figlio e lo Spirito non sono soltanto un po' differenti, come se la loro perfetta unità dovesse diminuire l'alterità. Al contrario, anche l'alterità in Dio è perfetta ed assoluta. Essa è ontologica, non psicologica, né morale. Il Padre è assolutamente altro dal Figlio e dallo Spirito, il Figlio è assolutamente altro dallo Spirito e così via. Questo è dovuto al fatto che la loro alterità non riguarda la differenza tra le qualità naturali ma si riferisce alla differenza delle relazioni. Pertanto, l'altro non può diventare me ed io non potrò mai diventare l'altro. Le persone – come diceva Riccardo di San Vittore – sono totalmente incomunicabili²⁷. Nessuna Persona divina, però, è pensabile senza le Altre. L'identità personale non è possibile senza l'alterità. Confermando liberamente l'altro, la persona conferma se stessa. Allora, la libertà non è contro l'altro o malgrado l'altro, né è libertà dall'altro, ma è *per* l'altro. «La libertà diventa così – scrive Zizioulas – identica all'amore»²⁸. Dio è amore perché è libertà per l'Altro e libertà di essere Altro. Ma questo amore, basato sulla libertà e sull'alterità, ha il suo principio (ovviamente non in senso cronologico) che è il Padre. Se volessimo vedere tale principio, ripete il Metropolita, nella comunità trinitaria, in una Tripersonalità ecc., aboliremmo l'idea, basata sui dati biblici, della derivazione ontologica nell'essere divino. Zizioulas si riferisce qui a Lévinas ed afferma che in questo caso «l'essere divino acquisterebbe [...] il

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, IV, 22: «Fortassis dicere poterimus quod persona divina sit divinae naturae incommunicabilis existentia».

²⁸ Zizioulas, *Comunione e alterità*, p. 11.

carattere di una ontologia “panoramica”, in cui il particolare Altro non è la realtà primaria. In questo caso, l’alterità – le persone della Trinità – non deriva da un particolare Altro, ma è essa stessa l’ultima spiegazione di sé»²⁹. Torniamo, così, alla questione sopramenzionata, di fondamentale importanza per capire il pensiero del nostro teologo.

Cercare il fondamento dell’amore trinitario in una realtà altra dalla persona del Padre, cioè nella sostanza o nella comunità, nella triunità o tripersonalità ecc, toglie – avverte Zizioulas – ogni significato ontologico all’espressione che ritroviamo nella Bibbia e, poi, nel Credo niceno-costantinopolitano: «dal Padre». A questo punto le persone divine non derivano da nessun Altro, ma la loro co-emergenza e co-esistenza (comunione) costituiscono la realtà primaria. L’unità e anche l’alterità consisterebbero nell’inter-relazionalità dentro l’unica sostanza. Tale concezione è, per il nostro autore, «un grande sbaglio»³⁰. Se l’unico Dio, il fondamento dell’unità e dell’alterità, non è una persona particolare, cioè il Padre, allora non potremmo neanche rivolgerci, nella preghiera, al Dio uno. Anzi, l’unico Dio sarebbe messo fuori dalla nostra invocazione. La riflessione sul monoteismo trinitario deve seguire la *lex orandi* che ci dimostra come le preghiere eucaristiche siano sempre rivolte al Padre. Perciò, non è sufficiente rendere la Trinità, la Tripersonalità o la Triunità ontologicamente primaria. La teologia trinitaria deve spiegare l’unicità e l’alterità in Dio, indicare, cioè, come il Padre, il Figlio e lo Spirito siano perfettamente uniti e perfettamente altri. L’unica spiegazione coerente, dal punto di vista biblico e teologico, resta la persona del Padre. Zizioulas, allora, conclude:

Ora, parlare al (o del) Dio uno – il Padre e alla Santa Trinità *allo stesso tempo* non implica una contraddizione, perché il Padre indica un’*ipostasi* particolare che è “altra”, mentre è *relazionale*, cioè inconcepibile senza la sua unità con le “altre” persone divine. Il Dio uno e il Dio triuno sono così concepiti simultaneamente non grazie ad una relazionalità impersonale o alla “Triunità”, ma ad una *ipostasi* che è allo stesso tempo particolare e relazionale. L’alterità e la particolarità del Padre non assoggettano o negano, ma al contrario affermano la particolarità e l’integrità dei diversi “altri”, dal momento che Egli è la loro origine libera e amante, dal quale “deriva agli Esseri che sono uguali l’essere uguali a Lui e l’esistere” [Gregorio do Nazianzo, Or, 40, 43]³¹.

²⁹ Ibidem, p. 155.

³⁰ Ibidem, p. 157.

³¹ Ibidem, p. 158.

Il fascino di tale pensiero risiede, dunque, proprio nel far intuire l'ipostasi *altra* e, insieme, *relazionale* della Persona del Padre.

Il Padre come causa

Lo stesso Zizioulas ammette che, forse, l'aspetto più controverso della sua teologia trinitaria risieda proprio nel puntare sull'idea della Persona del Padre come causa della Trinità³². La questione in ballo non riguarderebbe solo il principio della Trinità e se sia esso la Persona o l'essenza divina. Dovremmo, invece, prima di tutto, chiederci se e che senso ha parlare di causa in riferimento a Dio³³. Il nostro autore, però – come abbiamo visto – non accetta l'affermazione che Dio, in quanto necessario, è come è. Tale approccio, infatti, comprometterebbe la libertà assoluta di Dio. Di conseguenza, si può dire che il principio di Dio è il Padre, come attesta la frase-chiave già riportata: «Se Dio esiste, è perché il Padre esiste»³⁴. La causalità sarebbe, in Zizioulas, in funzione della libertà divina.

Il teologo ortodosso è ben consapevole delle critiche che gli vengono rivolte. Una di esse sostiene che egli tratti della Persona del Padre senza fare nessun riferimento all'essenza divina, come se la volontà della Persona precedesse l'essenza divina. Secondo Zizioulas, tale accusa è una grave distorsione della sua posizione poiché egli, in diversi modi, ha sottolineato come «la persona non può essere concepita senza l'essenza e [...] l'essenza di Dio non può essere compresa allo “stato puro”, senza la persona»³⁵. L'autore fa notare, inoltre, che i Cappadoci indicavano il Padre come l'unica causa della Trinità proprio per evitare l'identificazione dell'essenza divina con la Persona del Padre. Tale identificazione metterebbe in dubbio – come lo facevano gli eunomiani – la consustanz-

³² Cfr. Zizioulas, *L'uno e i molti*, p. 24.

³³ Per esempio il sopramenzionato Sergej Bulgakov si opponeva fortemente a introdurre il concetto di «causa» all'interno della Trinità: «la nozione di *causalità* e di *origine* applicata alla santissima Trinità è non soltanto il prodotto di un'astrazione, ma altresì di un'ipnosi secolare (soprattutto nella Chiesa latina). [...] il Padre nelle sue relazioni con il Figlio e lo Spirito Santo non può essere definito come autore o come causa» (S. Bulgakov, *Il Paracletico*, Bologna 2012, p. 114). I concetti di «causa» e di «essere causato», riferiti alla Trinità, sembrano portare inevitabilmente a una forma di subordinazionismo. Zizioulas, però, cerca di dimostrare che le cose stanno diversamente. Solo partendo dalla Persona del Padre si può dimostrare l'uguaglianza tra i Tre.

³⁴ Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, p. 40.

³⁵ Idem, *L'uno e i molti*, p. 24.

zialità del Figlio³⁶. Se poi – come troviamo nella Bibbia – Dio è il Padre, allora non può esistere Dio senza il Figlio, perché non c'è il Padre senza il Figlio. Invece, se Dio viene identificato con l'essenza di Dio, ci allontaneremmo vistosamente dalle affermazioni scritturistiche, come p.es.: «Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo» (Ef 1, 3). In più, non saremmo in grado di vedere, in modo chiaro, il passaggio da Dio come essenza divina alle due e, poi, alle tre Persone, cioè, non potremmo spiegare il movimento eterno dall'uno ai tre. L'ontologia della Persona, secondo Zizioulas, è lontana dal personalismo filosofico. D'altronde, le idee del personalismo inteso come relazione «io-tu» o come comunione non bastano per fondare la dottrina trinitaria che ha il suo sviluppo a partire dal Padre, Dio onnipotente.

Allora, «il Padre è l'unica *archè* personale in Dio»³⁷ ma l'*archè* personale implica un movimento – da Persona a Persona. È questo movimento eterno la generazione del Figlio e la processione dello Spirito. Il Padre causa eternamente, cioè prima e fuori del tempo, le altre due Persone. I Cappadoci, infatti, dimostrarono come il concetto di causa non sia necessariamente legato al tempo. La causalità è personale, paterna (non sostanzialista), allora non necessaria ma libera e amorevole. Se, invece, la causalità si realizzasse a livello dell'essenza, difficilmente – come abbiamo già notato – si potrebbe parlare di amore e di libertà nella vita intratrinitaria. Secondo Zizioulas furono i Cappadoci a modificare il Credo di Nicea e a parlare al Concilio di Costantinopoli (381) non della generazione «dalla sostanza del Padre» ma «dal Padre». In questo modo «i Cappadoci hanno introdotto la libertà nell'ontologia»³⁸. Se volessimo vedere la causa della generazione del Figlio nell'*ousia* del Padre, dovremmo dire che la generazione era necessaria per il Padre. Così dicevano gli ariani, respinti da sant'Atanasio, che sosteneva che il Padre aveva generato il Figlio volontariamente e liberamente. Zizioulas,

³⁶ John G.F. Wilks spiega: «It was the teaching of Eunomius that raised the issue of cause (the question of how the Son and the Spirit came to be). His understanding of the word 'Ungenerate' (as applied to the Father) was that 'God is from no one' and that it was the property of the *ousia*. God is himself uncaused, but the cause of everything else which has come into being. Hence, since the Son has been generated from the Father he must be of a different *ousia*, and therefore the Son and Spirit ontologically subordinate to the Father» (J.G.F. Wilks, «The Trinitarian Ontology of John Zizioulas», in: *Vox Evangelica*, 25(1995), p. 72.

³⁷ Zizioulas, *Comunione e alterità*, p. 137.

³⁸ *Ibidem*, p. 138.

però, fa notare che l'accusa mossa dagli ariani era logicamente giustificata mentre sant'Atanasio non riuscì a spiegare come la generazione causata dall'*ousia* potesse essere veramente libera. Infatti, soltanto a livello personale, e non in quello essenziale, si poteva rispondere pienamente agli ariani.

L'identificazione della causa della Trinità con la volontà eterna del Padre implica la questione della volontà in Dio. Non possiamo dire che nella Trinità ci sono tre diverse volontà o che ce ne sia una sola, cioè quella del Padre. Questa via ci condurrebbe verso un triteismo o un subordinazionismo. Zizioulas si riferisce a Gregorio di Nazianzo che distingue il «volere» (comune alle tre Persone) dal «volente» (una Persona che vuole), il cui unico volere, la volontà divina «non emerge automaticamente e spontaneamente come da se stesso, ma ha origine da una persona, cioè il Padre, “il volente”»³⁹. Pertanto, la volontà comune in Dio ha il suo inizio nel Padre volente ma appartiene non alla paternità quanto all'essenza. In questo modo Dio Padre è libero di essere se stesso, cioè di essere il Padre. Alla domanda che nasce qui nuovamente, ossia in che senso sono liberi di essere se stessi il Figlio e lo Spirito, potremmo rispondere, insieme al nostro autore, che la seconda e la terza Persona non esistono prima (né cronologicamente, né logicamente) della relazione con il Padre. Di conseguenza, il Padre non impone se stesso come Padre ma li costituisce da sempre. La loro eterna esistenza viene eternamente costituita dalle relazioni volute liberamente e non accidentalmente dal Padre. In Dio l'individualità non viene prima della relazionalità, come avviene nel mondo umano. Il Padre vuole eternamente il Figlio e lo Spirito, così il Figlio, rispondendo, desidera eternamente il Padre e lo Spirito, e lo Spirito conferma eternamente se stesso confermando il Padre e il Figlio. Tutte e tre le Persone sono “volenti” e libere ma la volontà e la libertà hanno il loro principio personale che è il Padre.

Si ritorna ancora, di nuovo, alla *quaestio* già vista e toccata da diversi lati. Vedere nella Persona del Padre l'*archè* (la causa) della comunità trinitaria non indebolisce la posizione del Figlio e del Padre, compromettendo, di conseguenza, il concetto della comunità divina? Se non c'è il Padre senza il Figlio e non c'è la relazione tra il Padre e il Figlio senza lo Spirito, perché non dire che se il Padre è la causa della vita trinitaria, lo sono anche il Figlio e lo Spirito? Perché, poi, non indicare come causa

³⁹ Ibidem, p. 139.

della Trinità la *perichoresis* comunitaria dei Tre? Perché nella teologia trinitaria non partire proprio dalla comunità eterna e non dalla Persona del Padre?⁴⁰ Zizioulas risponde che la vita trinitaria, cioè il movimento tra le tre Persone, per essere veramente libero e personale, deve iniziare con l'*iniziativa personale*. Il nostro autore riprende Gregorio di Nazianzo per sottolineare che «la Trinità è un “movimento” iniziato da una persona»⁴¹. La causalità del Padre non solo non minaccia l'uguaglianza ontologica tra i Tre ma, addirittura, l'assicura, «implica la libertà nell'essere personale e rende il Dio Trinità non un essere necessario, ma libero»⁴². Il Padre – mette in rilievo Zizioulas – è la causa come Persona libera, perciò, non dobbiamo localizzare la sostanza divina primariamente in Lui, che potrebbe minacciare l'uguaglianza del Padre, del Figlio e dello Spirito. Se volessimo vedere l'inizio eterno della Trinità semplicemente nella comunità trinitaria e non nel Padre, allora dovremmo dire che il movimento trinitario è dovuto alle tre volontà che spontaneamente costituiscono la comunità oppure affermare che una sola volontà essenziale sta all'inizio del movimento. In questo caso, però, il movimento sarebbe necessario e non libero. Di conseguenza, l'amore trinitario non sarebbe affatto amore, poiché non esiste l'amore senza la libertà. Zizioulas interpreta la frase giovannea «Dio è amore» (1Gv 4,8.16) in riferimento al Padre: il Padre è amore. Perciò, l'amore non costituisce una proprietà necessaria e cosale della natura divina ma è il volere di Dio. Inoltre, se il Padre è amore, non può esistere da solo, senza il Figlio e lo Spirito, che hanno la stessa natura divina. Dunque, se diciamo – insieme al nostro autore – che Dio è la Trinità liberamente, cioè per la volontà del Padre, non vogliamo dire che Dio potrebbe rimanere una persona ma che Egli – Dio – è da sempre l'amore libero.

Il Padre, l'uomo, la Chiesa

La teologia trinitaria di Zizioulas non può essere considerata propriamente un trattato completo dopo il quale son seguite altre riflessioni

⁴⁰ Gisbert Greshake scrive: «Dio è quella comunio nella quale le tre Persone divine realizzano in un mutuo gioco trialogico di amore l'unica vita divina quale vicendevole auto-comunicazione» (G. Greshake, *Il Dio unitrino*, Brescia 2000, p. 198). Allora, la comunione trinitaria è il dato primario in Dio. Secondo Greshake: Dio è la Comunione. Zizioulas, invece, afferma: Dio è il Padre.

⁴¹ Zizioulas, *Comunione e alterità*, p. 151.

⁴² *Ibidem*, p. 150.

sistematiche. Essa, in realtà, si sviluppa, sin dall'inizio, in stretto legame con l'antropologia teologica e, soprattutto, con l'ecclesiologia. Lo scopo di questo saggio non è presentare il pensiero del Metropolita nella sua interezza ma ripercorrere l'originalità della sua visione della Persona del Padre nella vita intratrinitaria, da lui costruita sull'eredità dei Cappadoci. Desideriamo, alla fine della nostra riflessione, segnalare, comunque, alcuni aspetti antropologici ed ecclesiologici particolarmente legati a ciò che è stato finora detto.

«La fede Trinitaria ha dato all'umanità – afferma Zizioulas – la sua idea più preziosa: la comprensione dell'essere umano come persona. Questo è ciò che distingue l'uomo dal resto del Creato e lo rende a immagine di Dio»⁴³. Dall'altro lato, il nostro autore sottolinea come dall'idea che il Padre è la causa della Trinità ne consegue che il modo umano di essere persona non può essere proiettato in Dio. Zizioulas respinge ogni accusa di subire, nella sua riflessione, l'influsso del personalismo esistenzialista. Le cose, in realtà, stanno diversamente. La filosofia esistenzialista ci ha mostrato ampiamente la tragicità dell'esperienza umana dell'essere persona. Tutti ci rendiamo conto di quanto la nostra esistenza personale sia imperfetta e minacciata. È in questo frangente che la verità trinitaria ci rivela la possibilità di diventare una persona vera, libera e divinizzata. Con la grazia del Dio uno e trino possiamo, infatti, camminare per uscire dalla nostra falsa auto-sufficienza e vivere autenticamente il proprio essere persona come «ricettori e datori di identità personale»⁴⁴. Il fatto che la Trinità abbia una causa personale, che è, appunto, il Padre, ci aiuta a capire come le persone umane devono, a loro volta, la loro esistenza non a qualcosa di apersonale ma ad un'altra persona. Zizioulas afferma: «dal tipo di causalità che ho descritto qui come caratteristica dell'essere di Dio, è inevitabile attribuire la nostra esistenza personale ad una persona, e non ad una natura, sia essa umana o divina. [...] È Adamo, non la natura umana, ad essere la “causa”, il “padre”, di ciascuno di noi»⁴⁵.

Per il nostro autore, inoltre, la causalità del Padre dice anche che l'alterità tra le persone umane non è simmetrica ma asimmetrica. Que-

⁴³ Laurea *honoris causa* al teologo ortodosso Zizioulas, conferita dall'arcivescovo di Milano, https://www.adnkronos.com/fatti/cronaca/2015/01/24/laurea-honoris-causa-teologo-ortodosso-zizioulas-conferita-dall-arcivescovo-milano_kvTY1ZF8qSS0ErtfzFRCnI.html [17.10.2020].

⁴⁴ Zizioulas, *Comunione e alterità*, p. 162.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 163–164.

sto significa che nelle relazioni personali «c'è sempre uno “più grande” (Gv 14, 28)»⁴⁶ e qui l'asimmetria non riguarda un senso morale o funzionale ma rimanda ad un livello ontologico. L'alterità non esiste senza la gerarchia ontologica e tale gerarchia non attiene alla questione delle qualità della natura ma al fatto che ciascuno di noi ha la sua alterità personale dall'altro, anzi, dall'amore libero dell'altro. Zizioulas rileva quanto, purtroppo, oggi il concetto di «gerarchia» susciti delle connotazioni negative. La «gerarchia» sarebbe contraria alle idee di «uguaglianza» e «comunità», mentre il «più grande» riveste una minaccia per il «minore». Di fatto, le cose – come sottolinea il Metropolita – stanno proprio diversamente, perché «nella santa Trinità il Padre è “maggior” proprio mentre genera gli altri ad un pieno ed uguale *status* ontologico»⁴⁷. Passando da questa *condizione* divina all'uomo, creato ad immagine di Dio, si può affermare che la gerarchia e l'asimmetria non sono incompatibili con l'uguaglianza della dignità degli uomini. Anzi, il «maggior» che dà l'alterità al «minore» è la condizione *sine qua non* della loro vera uguaglianza. Il «maggior» non è il migliore ma causa l'altro libero e pienamente uguale a sé. Rimane da sottolineare come, nel mondo umano, ciascuno, con le sue diverse relazioni asimmetriche, è sia «maggior» che «minore» allo stesso tempo. Solo Dio Padre non è causato da qualcun altro ma è la causa personale incausata di tutte le altre persone. La negazione dell'ordine gerarchico ed asimmetrico ridurrebbe le relazioni umane ad un egualitarismo, dove l'alterità non sarebbe più personale ma basata semplicemente sulle qualità naturali.

La prospettiva trinitaria che riguarda il poter diventare – poiché a immagine e somiglianza di Dio – pienamente altro e libero, costituisce la buona notizia per l'uomo. Zizioulas parla di due modalità con cui si esplica l'esistenza dell'uomo: «ipostasi dell'esistenza biologica» e «ipostasi dell'esistenza ecclesiale»⁴⁸. La prima costituisce l'esistere dal concepimento e dalla nascita. L'uomo biologico si ritrova a sperimentare la schiavitù di due «passioni»: la necessità ontologica e la passione dell'individualismo, cioè, della separazione che, alla fine, si identifica con la morte, che equivale, a sua volta, alla disintegrazione dell'ipostasi. L'ipostasi biologica è tragica in quanto la morte rappresenta il suo esito

⁴⁶ Ibidem, p. 165.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Cfr. Zizioulas, *L'essere ecclesiale*, p. 51.

naturale. L'uomo biologico esiste non come libertà ma come necessità. In tale prospettiva possiamo interpretare il grido di Paolo: «Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo votato alla morte?» (Rm 7, 24). La risposta risiede nella grazia di Dio che cambia l'ipostasi biologica dell'uomo, offrendogli un nuovo modo di esistenza – l'ipostasi dell'esistenza ecclesiale. L'uomo, attraverso il battesimo, diventa membro della Chiesa, cioè entra in comunione con il Padre, il Figlio e lo Spirito, con i fratelli, divenendo partecipe della libertà divina. È questo il significato dell'espressione «rinascere dall'alto» (Gv 3,3.7). La nuova ipostasi, cioè quella ecclesiale, è possibile solo nel Figlio incarnato, Gesù Cristo, l'uomo perfetto. «La cristologia è così – afferma Zizioulas – la buona notizia annunciata all'essere umano: la natura umana può essere assunta, ipostatizzata, indipendentemente dalla necessità imposta dalla sua ipostasi biologica»⁴⁹.

Di conseguenza, la Chiesa, istituita da Cristo e co-istituita dallo Spirito, non è solo un'istituzione ma deve «essere trattata come *un modo di essere*. La Chiesa è anzitutto [...] un insieme di relazioni che costituiscono un-modo-di-essere, proprio come avviene nel Dio trinitario»⁵⁰. Perciò, non può esistere una buona ecclesiologia se non accompagnata da una giusta dottrina trinitaria, e – dall'altro lato – la dottrina della Trinità perde il suo significato esistenziale senza un'ecclesiologia adeguata. La Chiesa è lo spazio dove l'uomo può già avere un assaggio della sua vocazione a diventare persona pienamente libera nella relazione eterna con Dio. Questa pregustazione si realizza, prima di tutto, nell'Eucaristia, dove si passa, anche se nella dinamica escatologica del «già e non ancora», dall'ipostasi biologica a quella ecclesiale. Zizioulas propone una mistica eucaristica per farci cogliere il suo più profondo significato. Leggiamo, infatti: «L'eucaristia è il solo spazio storico dell'esistenza umana in cui i termini padre, fratelli, e via dicendo perdono il loro esclusivismo biologico e manifestano [...] delle relazioni di amore libero e universale»⁵¹. Nell'eucaristia avviene l'escatologizzazione dell'ipostasi biologica, cioè il superamento della condizione «mortale» dell'uomo.

Zizioulas afferma – come abbiamo già notato – che la Chiesa, compresa come un modo nuovo di essere, è istituita da Cristo e co-istituita

⁴⁹ Ibidem, p. 58.

⁵⁰ Zizioulas, *L'uno e i molti*, p. 15.

⁵¹ Idem, *L'essere ecclesiale*, p. 63.

dallo Spirito e se il Padre è la causa della Trinità, allora, Egli è anche la prima fonte della Chiesa. La Chiesa è, prima di tutto, la Chiesa del Padre⁵² e, in quanto tale, Essa è anche la Chiesa del Figlio e dello Spirito. L'autore sottolinea in modo deciso il legame tra la dimensione cristologica e quella pneumatologica della Chiesa: «la cristologia è inconcepibile senza la pneumatologia. È in gioco la stessa identità di Cristo»⁵³. Tutto sommato, potremmo dire che la Chiesa è la storicizzazione della Trinità. Pertanto, l'ecclesiologia dev'essere sviluppata in chiave trinitaria e cristologico-pneumatologica, rigettando ogni cristomonismo ecclesiale.

La visione gerarchica del movimento trinitario non può non avere un influsso sull'ecclesiologia. Eppure, le nozioni gerarchiche, già motivo di numerose critiche nell'ambito trinitario, sono guardate con ancora più sospetto nel campo ecclesiologico. Lo vediamo, soprattutto, nel protestantesimo congregazionalista. D'altro lato – fa notare Zizioulas – ci sono state ed ancora perdurano delle ecclesiologie in cui il concetto di «gerarchia» rimane centrale e fondamentale. Esse si basano sulla teologia trinitaria sostanzialista. Se la gerarchia viene riferita alla Persona del Padre, allora essa garantirà non soltanto l'unità ordinata ma ne confermerà anche l'alterità. Il modello della Trinità, in cui il Padre è la fonte degli Altri, pienamente uguali *per* natura e dignità, ci conduce ad un'ecclesiologia «nella quale l'unica Chiesa è costituita di molte Chiese locali che hanno piena integrità ecclesiale “cattolica”, senza che nessuna di esse sia soggetta ad un'altra come “parte” di un'altra o di un tutto, ma dove ciascuna è “il tutto intero del tutto intero”»⁵⁴. Se Dio è il movimento dal Padre al Figlio ed allo Spirito, allora la Chiesa risulta essere un movimento a partire dal ministero che riflette il Padre, cioè dal vescovo, agli altri membri della comunità ecclesiale, affinché tutti possano arrivare al Padre, che è nei cieli. Questo particolare ordine è visibile soprattutto nell'eucaristia, di cui il presidente principale è il vescovo. Così, la paternità ecclesiale rispecchia la paternità trinitaria. Il teologo ortodosso – seguendo questa pista – arriva all'idea di un primato nella Chiesa che deve andar insieme con la conciliarità e la sinodalità⁵⁵. Ovviamente, per lui non si tratta di un primato di giurisdizione ma nemmeno soltanto di un semplice primato di

⁵² Cfr. *idem*, «Le mystère de l'Eglise dans la tradition orthodoxe», in: *Irénikon*, 60(1987), p. 325.

⁵³ *Ibidem*, p. 331. Cfr. Spiteris, *La teologia ortodossa neo-greca*, p. 390–393.

⁵⁴ Zizioulas, *Comunione e alterità*, p. 169.

⁵⁵ Cfr. *idem*, *L'uno e i molti*, p. 294–299.

onore⁵⁶. Secondo Zizioulas, se si comprende bene «un *primus* universale», esso «è non solo ‘utile’ alla Chiesa, ma anche una necessità ecclesiologica in una Chiesa unita»⁵⁷. Tale approccio ci ricorda il famoso invito di Giovanni Paolo II, formulato nella sua enciclica *Ut unum sint*, a rafforzare il dialogo ecumenico per approfondire la comprensione della natura del primato papale, affinché esso possa servire a tutti⁵⁸.

CONCLUSIONE

Joannis Zizioulas ha sviluppato, in modo eccellente, l'idea della monarchia del Padre, opponendosi alle diverse correnti che – secondo lui – son cadute nella trappola di un sostanzialismo. Il nostro autore cerca di dimostrare, in diversi modi, che solo la Persona del Padre può essere la causa libera dell'eterno movimento trinitario, se vogliamo salvaguardare non soltanto l'unità ma anche l'alterità e la libertà in Dio. Nel suo percorso teologico il Metropolita fa riferimento ai Padri Cappadoci, per i quali – come disse Gregorio di Nazianzo – «l'unità è il Padre, dal quale e verso il quale si contano le altre persone»⁵⁹. È interessante osservare come un altro grande teologo ortodosso del XX secolo, Sergej Bulgakov, che pure si riferiva ai Cappadoci, sia stato decisamente contrario all'idea di cercare qualsiasi causa in Dio e, da questo punto vista, ha criticato sia l'Occidente che l'Oriente. La monarchia del Padre non ha – secondo Bulgakov – nessun significato causale. Come abbiamo accennato all'inizio della nostra riflessione, Zizioulas è certamente più ri-conosciuto dal mondo ortodosso rispetto a Bulgakov. Al centro del teologare del nostro autore sta la dottrina trinitaria che come tale influisce notevolmente sulla sua antropologia ed ecclesiologia. Nel campo ecclesiologico Zizioulas sviluppa delle idee molto promettenti dal punto di vista ecumenico ma il mondo ortodosso si presenta ben differenziato in se stesso, a tal punto che nemmeno le affascinanti nozioni di Zizioulas possono pretendere di rappresentarlo. Sarebbe auspicabile vedere le Chiese ortodosse unite in dialogo con la Chiesa cattolica, magari in un Sinodo ecumenico. In tale dialogo – come ci fa capire Zizioulas – una adeguata dottrina trinitaria potrebbe essere la chiave per ritrovare l'unità, di cui la fonte eterna si trova in Dio *Padre*.

Parole chiave: Zizioulas, Dio Padre, Trinità, causa, libertà, alterità.

SUMMARY

Joannis Zizioulas, titular metropolitan of Pergamon, is mostly considered as one of the greatest, not only in the Orthodox Church, theologians of our times. This

⁵⁶ Cfr. *ibidem*, p. 277, 283.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 299.

⁵⁸ Cfr. Giovanni Paolo II, *Ut unum sint*, 1995, n. 95–96.

⁵⁹ Gregorio di Nazianzo, *Oratio*, 42, 15 (PG 36, 476).

article is a description of the main idea – the monarchy of God the Father, from whom everything comes, who is the eternal reason of the Son and Holy Spirit and through them of all creatures.

“God exists because the Father exists” – the author did not hesitate to claim. He can see in the Person of the Father the guarantor of freedom, difference and unity in God. Such a guarantor cannot be an absolute God’s nature which is as much eternal as essential. Meanwhile, if God is love, what is underlined by St. John, He must be free not only in relation to creation but also in Himself and to himself. Yet one cannot be love in a necessary way. The guarantor of freedom and difference, so the conditions of love cannot be even an eternal community of Three. Because we would have to say again that it is essential or is a choice of three freedoms, Father, Son and Spirit, which in turn would weaken the unity and uniqueness in God. However, does the concept of God the Father as a reason for the Holy Trinity not lead to subordinationism, belittle of Divinity of Son and Spirit? Zizioulas convinces it does not, because the condition of eternal Fatherhood is the community of equally eternal Son who is equal to the Father in the Divine nature. Likewise, that is the case of the Spirit who is an eternal love in Person between Father and Son. This vision of God the Father as a reason of the Trinity has – as the author shows – serious implications in the fields of anthropology and ecclesiology. If the freedom of God is a matter of the first Person, but not God’s nature. It means that a man can be really free as a person, despite the restrictions of the human’s nature. That is why the Church community is not only an institution, but also a place of passing, especially in the Eucharist, from the mortal biological existence to ecclesial existence of which fulfillment will be an eternal freedom in the unity to God in the name of the Trinity. Furthermore, as in God is hierarchy, ie. the primacy of the Father, as it must be the hierarchy in the Church. Whereby, it is not a danger for equality and unity but it is – on the contrary – a condition to possibility of the real community of the equal in dignity of God’s children.

Key words: Joannis Zizioulas, God the Father, the Holy Trinity, reason, freedom, difference.

STRESZCZENIE

Joannis Zizioulas, tytularny metropolita Pergamonu, jest przez wielu uważany za jednego z najwybitniejszych, nie tylko w Kościele prawosławnym, teologów naszych czasów. Niniejszy artykuł jest przedstawieniem jego centralnej idei, tj. monarchii Boga Ojca, od którego wszystko pochodzi, który jest odwieczną przyczyną Syna i Ducha Świętego, a poprzez Nich całego stworzenia. „Bóg istnieje, ponieważ Ojciec istnieje” – nie waha się stwierdzić Autor, który widzi w Osobie Ojca gwaranta wolności, inności, a także jedności w Bogu. Takim gwarantem nie może być absolutna Boża natura, która jest tyleż odwieczna, co konieczna. Tymczasem, jeśli Bóg jest miłością, jak podkreśla św. Jan, to musi być wolny nie tylko w odniesieniu

do stworzenia, ale także w sobie samym i do siebie samego. Wszak nie można być miłością w sposób konieczny. Gwarantem inności i wolności, czyli warunków miłości nie może być nawet odwieczna wspólnota Trzech. Bo znowu musielibyśmy powiedzieć, że jest ona po prostu konieczna albo że jest wyborem trzech wolności, Ojca, Syna i Ducha, co z kolei osłabiałoby jedność i jedyność w Bogu. Czy jednak koncepcja Boga Ojca jako przyczyny Trójcy Przenajświętszej nie prowadzi do subordynacjonizmu, umniejszenia Boskości Syna i Ducha? Zizioulas przekonuje, że nie, gdyż warunkiem odwiecznego Ojcostwa jest wspólnota z równie odwiecznym Synem, który jest równy Ojcu w Boskiej naturze. Analogicznie sprawy mają się z Duchem, który jest odwieczną miłością w Osobie między Ojcem a Synem. Ta wizja Boga Ojca jako przyczyny Trójcy ma – jak pokazuje Autor – doniosłe implikacji na polu antropologii i eklezjologii. Jeśli wolność Boga jest kwestią pierwszej Osoby, a nie Boskiej natury, to znaczy, że człowiek może stać się rzeczywiście wolny jako osoba pomimo ograniczeń swej ludzkiej natury. Dlatego też wspólnota Kościoła nie jest jedynie instytucją, ale miejscem przechodzenia, szczególnie w Eucharystii, od śmiertelnej egzystencji biologicznej do egzystencji eklezjalnej, której spełnieniem będzie wieczna wolność w jedności z Bogiem w Trójcy Jedynym. Ponadto tak jak w Bogu jest hierarchia, tj. prymat Ojca, tak samo musi być hierarchia w Kościele. Przy czym nie jest ona zagrożeniem dla równości i jedności, ale – wręcz przeciwnie – jest warunkiem możliwości rzeczywistej wspólnoty równych w godności dzieci Bożych.

Słowa kluczowe: Joannis Zizioulas, Bóg Ojciec, Trójca Przenajświętsza, przyczyna, wolność, inność.

BIBLIOGRAFIA

Giovanni Paolo II, Enciclica *Ut unum sint*, 1995.

Benedetto XVI, Enciclica *Spe salvi*, 2007.

Gregorio di Nazianzo, *Oratio*, 42.

Zizioulas J., *Comunione e alterità*, Roma 2016.

Zizioulas J., *L'essere ecclesiale*, Magnano (BI) 2007.

Zizioulas J., «Le mystère de l'Eglise dans la tradition orthodoxe», in: *Irénikon*, 60(1987), p. 323–335.

Zizioulas J., *L'uno e i molti. Saggi su Dio, l'uomo, la Chiesa e il mondo di oggi*, Roma 2018.

Bulgakov S., «Capitoli sulla Trinitarietà», in: P. Coda, *Sergej Bulgakov*, Brescia 2003, p. 67–171.

Bulgakov S., *Il Paraclito*, Bologna 2012.

Congar Y., «Bulletin d'ecclésiologie», in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 66(1982), p. 87–119.

Laurea honoris causa al teologo ortodosso Zizioulas, conferita dall'arcivescovo di Milano; https://www.adnkronos.com/fatti/cronaca/2015/01/24/laurea-honoris-causa-teologo-ortodosso-zizioulas-conferita-dall-arcivescovo-milano_kvTY1Z-F8qSS0ErtfzFRCnI.html [17.10.2020].

Greshake G., *Il Dio unitrino*, Brescia 2000.

Milano A., *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Roma 1996.

Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*.

Špidlík T., *Noi nella Trinità*, Roma 2000.

Spiteris Y., «La dottrina trinitaria nella teologia ortodossa», in: *Trinità in contesto*, ed. A. Amato, Roma 1994, p. 45–69.

Spiteris Y., *La teologia ortodossa neo-greca*, Bologna 1992.

Wilks J.G.F., «The Trinitarian Ontology of John Zizioulas», in: *Vox Evangelica*, 25(1995), p. 63–88.

KS. LEONARD FIC

 <https://orcid.org/0000-0003-3176-1737>

OD EKSKLUZYWIZMU DO PLURALIZMU RELIGIJNEGO

Żyjemy w świecie, w którym różnorodność religijna i kulturowa stała się faktem. Dzisiaj Kościół nie postrzega już jednak tego zjawiska jako zagrożenia. Przeciwnie, widzi w nim „pewien wyraz dojrzałości, jaką osiągnął człowiek współczesny”¹. Kościół respektuje prawo do wolności osoby ludzkiej, tak w zakresie wolności przekonań jak i praktyk religijnych. Wynika ono z faktu jej niezbywalnej godności, stworzonej na obraz i podobieństwo Boga. Bóg, który stworzył każdego człowieka, nie zamyka się sam w Sobie, lecz od początku stworzenia komunikuje się z całą ludzkością². On sam jest inicjatorem, gwarantem i centrum dialogu³, zatem racją każdego dialogicznego zaangażowania⁴. Pytanie o naturę i istotę Boga można zatem uznać za pierwszą teologiczną podstawę dialogu, zwłaszcza międzyreligijnego⁵.

Chrześcijanie wierzą, że człowiek, jak i całe stworzenie, istnieje nie z konieczności, ale z wolnej woli Boga, czystej, absolutnej miłości. To wła-

KS. LEONARD FIC (UKSW) – prof. dr hab. nauk teologicznych; kierownik Katedry Religiologii i Dialogu Międzyreligijnego w UKSW; członek Komitetu do ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi Konferencji Episkopatu Polski; członek Polskiego Towarzystwa Religioznawczego oraz organizacji Pāli Text Society w Oxfordzie i Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku; autor 4 książek i około 200 publikacji naukowych; L.Fic@diecezja.wloclawek.pl.

¹ *Oredzie biskupów polskich o potrzebie dialogu i tolerancji w warunkach budowy demokracji*, „Więź”, 2018, nr 3, <http://wiesz.com.pl/2018/08/01/oredzie-biskupow-polskich-o-potrzebie-dialogu-i-tolerancji-w-warunkach-budowy-demokracji/> [6.01.2019].

² E. Sakowicz, *Pryncypia dialogu Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II oraz dokumentów posoborowych*, Warszawa 2006, s. 57.

³ Zob. tamże, s. 56.

⁴ Tamże, s. 58.

⁵ Tamże.

śnie w osobie ludzkiej odzwierciedlona jest miłość, która stanowi naturę Boga i miłość każdej z trzech Osób, na której opiera się życie wewnątrztrynitarnie⁶. Prawda o tym, że „Bóg jest miłością”, stanowi fundament życia chrześcijańskiego. Oznacza to, że Bóg nie żyje w jakiejś samotności, lecz jest komunią Trojga Osób, w której następuje nieustanne przyjmowanie i obdarowywanie się miłością. Ta wewnątrztrynitarna miłość nie tylko stanowi odniesienie do budowania relacji w dialogu międzyreligijnym, lecz staje się źródłem każdego międzyreligijnego porozumienia⁷.

Aby móc mówić o teologicznych podstawach dialogu międzyreligijnego, Kościół musiał najpierw sam wypracować pozytywną teologię religii⁸. Reorientacja stanowiska Kościoła katolickiego wobec pluralizmu religijno-kulturowego dokonała się na Soborze Watykańskim II (1962–1965). Wówczas to po raz pierwszy Stolica Apostolska w sposób oficjalny wypowiedziała się pozytywnie na temat religii pozachrześcijańskich, dostrzegając w nich pewne „elementy zbawcze”. To otworzyło drzwi do dialogu międzyreligijnego. Dokumenty posoborowe (jak encyklika *Redemptoris missio*⁹), wyraźnie stwierdzają, że „prowadzony w duchu szacunku i szczerości dialog jest już formą przepowiadania i dawania świadectwa”, i jako taki należy do misji ewangelizacyjnej Kościoła¹⁰. Robiąc krok w kierunku wyznawców innych religii, a tym samym zapraszając chrześcijan do angażowania się w dialog międzyreligijny, Kościół musiał odpowiedzieć na pytanie, jakie są teologiczne podstawy do tego, że uznaje on dialog międzyreligijny za część swojej misji ewangelizacyjnej¹¹, co z kolei wiąże się z pytaniem o zbawczą wartość innych, niż chrześcijaństwo, religii.

Bez odniesienia się do prawdy o naturze i istocie Trójjedynego Boga chrześcijanie nie są w stanie odnaleźć racji przemawiających za koniecz-

⁶ P. Liszka, *Bóg – Miłość Trójjedyna źródłem i celem człowieka*, „Symposium”, 7(2003), nr 2, s. 109.

⁷ Sakowicz, *Principia dialogu Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii*, s. 57.

⁸ W. Kluj, *Teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego w nauczaniu Jana Pawła II*, CTh, 68(1998), nr 2, s. 79.

⁹ Zob. Jan Paweł II, *Redemptoris missio. Encyklika [...] o stałej aktualności postania misyjnego*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 511–615.

¹⁰ H. Zimoń, *Dialog chrześcijaństwa z tradycyjnymi religiami Afryki, w: Odkupienie a dialog międzyreligijny. Materiały z sympozjum w Obrze 20–21 kwietnia 1998 roku*, red. W. Kluj, Poznań 1999, s. 63.

¹¹ K. Akasheh, *The Theological Foundations of the Interfaith Dialogue*, „Vincentiana”, 43(1999), nr 4, s. 2; cyt. za: <https://via.library.depaul.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=2514&context=vincentiana> [7.01.2019].

nością podejmowania dialogu z przedstawicielami innych wyznań i religii. Z racji jedności wszystkich istot ludzkich wynikających z Bożego aktu stworzenia i powszechnej woli zbawczej Boga (patrylogiczne podstawy dialogu), powszechnej woli zbawczej Boga zmanifestowanej w osobie Jezusa Chrystusa (chrystologiczne podstawy dialogu) i powszechnego działania miłości Ducha Świętego w świecie (pneumatologiczne podstawy dialogu), dialog ten stanowi integralną część misji Kościoła. Zanim jednak przejdziemy do omówienia trzech głównych teologicznych pryncypiów dialogu, warto przypomnieć trzy główne koncepcje teologiczne, które powstały w odpowiedzi na pytanie o możliwość zbawienia w religiach pozachrześcijańskich.

1. Okres przedsoborowy

Możliwość zbawienia w religiach pozachrześcijańskich zaczęto w Kościele dostrzegać w połowie lat pięćdziesiątych XX w. Problem nie ograniczał się do możliwości indywidualnego zbawienia poszczególnych niechrześcijan, ale kierował się w stronę samych tradycji religijnych, w których doszukiwano się pewnych wartości zbawczych¹². W teologii katolickiej przed Soborem Watykańskim II uwidoczniły się dwa kierunki, określające stosunek chrześcijaństwa do religii niechrześcijańskich.

Pierwszy, reprezentowany przez Jeana Daniélou, Henri de Lubaca i innych, charakteryzowało przekonanie, że religie te opierają się na przymierzu z Noem, czyli przymierzu kosmicznym, które zakłada objawienie Boga w przyrodzie i świadomości. Jest ono odmienne od przymierza z Abrahamem. Religie pozachrześcijańskie, ponieważ zachowują treść tego kosmicznego przymierza, posiadają elementy pozytywne, które – jako takie – nie mają wartości zbawczej. Są one „znakami oczekiwania”, ale także „kłodami rzuconymi pod nogi” z powodu grzechu. Choć same z siebie prowadzą człowieka do Boga, to jednak jedynie w Chrystusie i Jego Kościele osiągają swoje dopełnienie i ostateczne wypełnienie (stąd kierunek ten określany jest mianem „teorii wypełnienia”)¹³.

Drugi nurt reprezentowały poglądy Karla Rahnera (1904–1984), który uważał, że „dar łaski niosącej zbawienie dociera do wszystkich ludzi i mają oni pewną świadomość, niekoniecznie poddaną refleksji, jego działania

¹² K. Kałuża, *Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?*, „Studia Oecumenica”, 16(2016), s. 321. <https://doi.org/10.25167/so.3278>.

¹³ Tamże, s. 322.

i światła. Religie, dzięki charakterystycznej dla istoty ludzkiej naturze społecznej, jako społeczne wyrazy stosunku człowieka z Bogiem, pomagają swoim wyznawcom przyjąć łaskę Chrystusa i otworzyć się na miłość bliźniego, którą Jezus utożsamiał z miłością do Boga. W tym znaczeniu mogą one posiadać wartość zbawczą, jakkolwiek zawierają elementy ignorancji, grzechu i przewrotności. Zasadniczą zmianę stosunku Kościoła do religii pozachrześcijańskich przyniósł dopiero Sobór Watykański II (1962–1965)¹⁴.

2. Przełom soborowy

Teologiczne podstawy dialogu z przedstawicielami innych religii zostały sformułowane m.in. w takich soborowych dokumentach, jak: Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* oraz Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*. W dokumentach tych Kościół nie tylko docenił duchowe i etyczne wartości innych systemów religijnych, lecz także stwierdził istnienie w nich „elementów zbawczych”¹⁵, które wpisują się w Bożą ekonomię zbawienia¹⁶. Sięgając do biblijnych i patrystycznych źródeł Sobór przyjął, że „Kościół katolicki nie odrzuca niczego, co w tych religiach jest prawdziwe i święte. Ze szczerym szacunkiem przypatruje się owym sposobom działania i życia, owym nakazom i doktrynom. Chociaż pod wieloma względami różnią się one od tych, których sam przestrzega i które poleca, często odbija się w nich promień tej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi” (DRN, n. 2). Podkreślając równocześnie, że pełnię życia religijnego i zbawienia człowiek może osiągnąć tylko w Chrystusie, który jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6), i „w którym Bóg wszystko pojednał ze sobą” (DRN, n. 2). W *Nostra aetate* wyznawców innych religii nie nazywa się już „poganami”, a ich systemy religijne określa się jako „różne sposoby” szukania Boga i zbawienia (zob. DRN, n. 2). Tymi słowami Sobór wyraźnie zwrócił uwagę na zbawcze samoudzielanie się Boga każdemu człowiekowi przez uczestnictwo w jego własnej tradycji religijnej.

Pierwszym papieżem, który w słowie „dialog” akcentował aspekt teologiczny, jak zauważył Wojciech Kluj, był Paweł VI¹⁷. W encyklice *Ecc-*

¹⁴ Tamże.

¹⁵ M. Rusecki, *Elementy zbawcze w religiach pozachrześcijańskich*, w: *Odkupienie a dialog międzyreligijny*, s. 21.

¹⁶ Zob. tamże, s. 22.

¹⁷ Kluj, *Teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 77.

lesiam suam wyraźnie powiedział, że „dialog ma przede wszystkim wymiar wertykalny, ku Bogu, ponieważ to Bóg go pierwszy zainicjował”¹⁸. Papież poszedł jeszcze dalej, uznając dialog za „sposób pełnienia obowiązków apostołskich” (ES, n. 81). Tym samym uznał, że misja Kościoła polega na kontynuacji tego Bożego „dialogu zbawienia” w dziejach ludzkości¹⁹. W dialogu tym chrześcijanie mają się kierować: szczerą i bezinteresowną miłością do drugiego człowieka, jaką wszystkim okazał Bóg w osobie Jezusa Chrystusa (ES, n. 73), pozostając wolnymi od szukania w nim własnej korzyści czy formy zewnętrznego nacisku (ES, n. 74), tworząc atmosferę przyjaznej wymiany poglądów, przy zachowaniu szacunku dla „wolności tak osobistej, jak i obywatelskiej” drugiej strony (ES, n. 75) i otwartości na każdego człowieka, bez względu na dzielące ich różnice religijno-kulturowe (ES, n. 76)²⁰.

Pozytywna ocena innych religii w dokumentach soborowych, w opinii Knuta Wenzela, to zarazem uznanie przez Kościół, że „dostęp do prawdy i świętości, boskiego zbawienia, tak jak je rozumie chrześcijaństwo, możliwy jest również w innych religiach i przez nie. Również one mogą być drogami prowadzącymi do zbawienia”²¹. W ten sposób podstawą dialogu międzyreligijnego staje się wizja jednej wspólnoty ludzkiej na świecie, którą chrześcijanie tworzą razem z wyznawcami innych religii. Wspólnota ta postrzegana jest przede wszystkim teologicznie: wszyscy mają Boga jako wspólne źródło i ostateczny koniec²². W dokumentach Soboru cała ludzkość zostaje objęta ekonomią łaski, która przekracza widzialne granice Kościoła. Przyjęcie stanowiska, że Bóg jest Ojcem wszystkich ludzi, oraz pozytywne dowartościowanie elementów prawdy nadnaturalnej i świętości zawartych w religiach pozachrześcijańskich, określiło nowy stosunek Kościoła do świata, proponując zastąpienie dotychczasowego modelu „Bóg – Kościół – świat”, modelem „Bóg – świat – Kościół”. Dzięki temu na pierwszy plan wysunięto działanie Boga nie tyle względem Kościoła, lecz całego świata. W ten sposób w Boży plan zbawienia włączono wyznawców wszystkich religii, pokazując, iż „prawda orędzia chrześcijańskiego nie została dana po to, by wykazy-

¹⁸ Tenże, *Teologiczne podstawy misji według Jana Pawła II*, Warszawa 2008, s. 186.

¹⁹ Tenże, *Teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 77.

²⁰ Zob. ES, n. 72–81.

²¹ K. Wenzel, *Mała historia Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2007, s. 129.

²² Kluj, *Teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 77.

wać fałszywość religii niechrześcijańskich, ale po to, by wykrywać znaki działania Bożego”²³.

Z dzisiejszej perspektywy można powiedzieć, że w *Nostra aetate* Kościół zrewidował swoje stanowisko wobec religii pozachrześcijańskich, doceniając zawarte w nich wartości i doktryny, a nawet dopuścił możliwość osiągnięcia z ich pomocą zbawienia²⁴. Oznacza to, że inne religie stanowią dla Kościoła pozytywne wyzwanie, a nawet mogą go w jakiś sposób ubogacić swoimi wartościami²⁵. Na ten fakt zwracał uwagę chrześcijan papież Jan Paweł II przez cały swój pontyfikat, aktywnie angażując się w dialog międzyreligijny. „Inne religie stanowią pozytywne wyzwanie dla Kościoła – pisał Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* – pobudzają go bowiem zarówno do odkrywania i rozpoznawania znaków obecności Chrystusa i działania Ducha, jak też do pogłębienia własnej tożsamości i dawania świadectwa integralności Objawienia, którego jest stróżem dla dobra wszystkich” (RM, n. 56)²⁶.

3. Wartości zbawcze w religiach niechrześcijańskich

W tym miejscu stajemy jednak przed koniecznością odpowiedzi na pytanie: skoro pełnia objawienia woli zbawczej Boga została objawiona światu ostatecznie w osobie i dziele Jezusa Chrystusa, to czy w innych religiach człowiek może zostać zbawiony? Czy inne religie można uznać za równoprawne drogi zbawienia dla niechrześcijan? Dyskusje teologiczne na ten temat przyczyniły się do powstania trzech różnych paradygmatów: ekskluzywistycznego, inkluzywistycznego i pluralistycznego²⁷.

Ekskluzywizm, w którym królestwo Boże zostało utożsamione z rzeczywistością Kościoła, przyjmuje stanowisko, że „poza Kościołem nie ma zbawienia”²⁸. Zbawcze poznanie Boga, zdaniem przedstawicieli tego poglądu, ma tylko miejsce w jednej religii – chrześcijaństwie. Inne religie

²³ H. Rzepkowski, *Komentarz do adhortacji apostolskiej „Evangelii nuntiandi”*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 293n.

²⁴ Zob. W. Dudek, *Religie niechrześcijańskie jako zagadnienie teologiczne w świetle Vaticanum II*, CTh, 1968, nr 38, s. 5–18; tenże, *Zagadnienie religii niechrześcijańskich na płaszczyźnie przewodnich idei Vaticanum II*, CTh, 1968, nr 38, s. 35–53.

²⁵ Kluj, *Teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 78.

²⁶ Zob. tamże.

²⁷ Kałuża, *Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?*, s. 327.

²⁸ J. Dupuis, *Chrześcijaństwo a religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003, s. 274.

nie mają zaś żadnej wartości zbawczej. Ekskluzywizm przybiera dwie formy: eklezjocentryczną (*Extra ecclesiam nulla salus*) lub chrystocentryczną (*solus Christus*). Klasycznym przedstawicielem ekskluzywizmu chrystocentrycznego w XX w. był szwajcarski teolog Karl Barth (1886–1968). Dziś stanowisko to należy już raczej do rzadkości²⁹.

Kolejna koncepcja, czyli inkluzywizm, zakłada, że zbawcze poznanie Boga jest możliwe w innych religiach, jednak tylko chrześcijaństwo dysponuje najdoskonalszym poznaniem pełni Bożego objawienia. Dopuszczając możliwość zbawienia w innych religiach, zakłada, że owo zbawienie zawsze pochodzi od Chrystusa (tj. uobecnionej w nich łaski Chrystusa), który jest jedynym Pośrednikiem zbawienia. Współcześnie inkluzywizm chrystocentryczny głoszący, że „poza Jezusem nie ma zbawienia”, uznawany jest za oficjalne stanowisko Kościoła katolickiego³⁰.

Najmłodszym teologicznym stanowiskiem w kwestii możliwości zbawienia w religiach pozachrześcijańskich, budzącym najwięcej kontrowersji, jest pluralizm religijny. Kierunek ten może być teocentryczny albo radykalny (tj. postmodernistyczny, dążący do dekonstrukcji wszelkich struktur i schematów religijnych). Zwolennicy pluralizmu teocentrycznego twierdzą, że zbawcze poznanie Rzeczywistości Transcendentnej (*sacrum*) jest możliwe w wielu religiach, przy czym w żadnej z nich nie osiąga absolutnej doskonałości, gdyż Boska Rzeczywistość zawsze stanowi dla człowieka niewysłowioną Tajemnicę. Z tego względu pluraliści są zdania, że nie istnieje jakaś jedna najdoskonalsza religia, która przewyższałaby wszystkie inne pod względem posiadanego objawienia i zbawienia. Takiego poglądu nie można nazywać jeszcze relatywizmem, gdyż nie następuje tu zrównanie wszystkich religii jako takich samych. Stanowisko pluralistyczne może, choć nie musi, kwestionować prawdy o jedynym i uniwersalnym pośrednictwie zbawczym Jezusa Chrystusa³¹. Tylko w radykalnej pluralistycznej koncepcji zbawienia osobę Jezusa Chrystusa uznaje się jako jedną z „boskich inkarnacji” i stawia na równi

²⁹ Tamże, s. 328.

³⁰ Tamże.

³¹ Przykładowo Richard Kearney i John Caputo opowiadają się za religią pozbawioną dogmatyzmu. Każdy z nich na swój sposób próbuje odnowić tradycyjne wyobrażenia o Bogu i na nowo odkryć wiarę w świecie naznaczonym przez dwie przeciwstawne tendencje: wojownicze religie i ich agresywną krytykę. Swoje stanowiska określili mianem anateizmu i radykalnej hermeneutyki. Więcej na ten temat zob. J.D. Caputo, R. Kearney, *Anateizm i radykalna hermeneutyka*, „Znak”, 2017, nr 9, <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/anateizm-i-radykalna-hermeneutyka/> [20.01.2019].

z innymi założycielami religii, jak Budda, Mahomet czy Kriszna. W takim ujęciu pluralizm jest już relatywizmem³².

Stanowisko współczesnego Kościoła w sprawie możliwości osiągnięcia zbawienia przez wyznawców innych religii mieści się zatem między otwartym ekskluzywizmem a „teorią wypełnienia”, którą trudno uznać za inkluzywizm³³. Współcześni teologowie, jak belgijski jezuita Jacques Dupuis (1923–2004), usiłując pogodzić przesłanie o absolutnej wartości zbawczej Jezusa Chrystusa³⁴ ze współczesnym pluralizmem religijnym, proponują, aby w dialogu z wyznawcami innych religii posługiwać się modelem chrystologii trynitarnej³⁵ i pneumatologicznej³⁶. Model ten – zdaniem J. Dupuis – pozwala z jednej strony na głębsze zrozumienie i bardziej pozytywną ocenę innych tradycji religijnych przez akcentowanie powszechnej obecności Słowa Bożego i Jego Ducha w religiach pozachrześcijańskich³⁷, z drugiej zaś nie neguje ostatecznego i absolutnego objawienia się tego Słowa w dziele i osobie Jezusa Chrystusa³⁸.

* * *

Teologia religii, podejmująca refleksję nad światem religii, jest dziedziną bardzo młodą. Ukształtowała się zasadniczo na początku XX wieku, w związku z niektórymi tezami K. Bartha. Zaczęła się niezwykle rozwijać na Soborze Watykańskim II i w okresie posoborowym. Nie wypracowała jeszcze jednak swojej wizji całości, która byłaby spójna i wyczerpująca. Pluralizm religijny pozostaje wciąż dla niej problemem otwartym, zadaniem, które powinna podjąć niezwłocznie. Przedłożona powyżej refleksja jest jedynie skromnym zarysem tego zagadnienia.

STRESZCZENIE

Dyskusje teologiczne na temat możliwości zbawienia w religiach niechrześcijańskich przyczyniły się do powstania trzech różnych modeli rozwiązania tego problemu: ekskluzywistycznego, inkluzywistycznego i pluralistycznego. Koncepcja

³² Dupuis, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 329.

³³ Tamże.

³⁴ Więcej na ten temat zob. M. Korniluk, *Dlaczego jedyny? O Jezusie Chrystusie, dialogu międzyreligijnym i deklaracji Dominus Iesus*, Warszawa 2011.

³⁵ Dupuis, *Chrześcijaństwo a religie*, s. 339.

³⁶ Tamże, s. 340.

³⁷ Tamże, s. 339.

³⁸ Tamże, s. 341.

ekskluzywistyczna przejawia się w dwóch formach: eklezjocentrycznej i chrystocentrycznej. Stanowisko pluralistyczne, stawiające Jezusa Chrystusa na równi z innymi założycielami religii, jak Budda czy Mahomet, jest relatywizmem.

Słowa kluczowe: Kościół, teologia religii, dialog międzyreligijny, zbawienie, ekskluzywizm, inkluzywizm, pluralizm religijny, relatywizm.

SUMMARY

Theological discussions about the possibility of salvation in non-Christian religions gave rise to three different models for solving this problem: exclusive, inclusivist and pluralist. The exclusivist concept manifests itself in two forms: eclusiocentric and christocentric. The pluralistic attitude that puts Jesus Christ equally in common with other founders of religions, such as Buddha and Muhammad, is relativism.

Key words: Church, theology of religion, interreligious dialogue, salvation, exclusivity, inclusivism, religious pluralism, relativism.

BIBLIOGRAFIA

- Paweł VI, *Ecclesiam suam. O drogach, którymi Kościół katolicki powinien kroczyć w dobie obecnej przy wypełnianiu swojej misji*, Paris 1967.
- Jan Paweł II, *Redemptoris missio. Encyklika [...] o stałej aktualności posłania misyjnego*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 511–615.
- Akasheh K., *The Theological Foundations of the Interfaith Dialogue*, „Vincentiana”, 43(1999), nr 4, s. 1–7.
- Caputo J.D., Kearney R., *Anateizm i radykalna hermeneutyka*, „Znak”, 2017, nr 9, s. 67–75.
- Dudek W., *Religie niechrześcijańskie jako zagadnienie teologiczne w świetle Vaticanum II*, CTh, 38(1968), nr 3, s. 5–18.
- Dudek W., *Zagadnienie religii niechrześcijańskich na płaszczyźnie przewodnich idei Vaticanum II*, CTh, 38(1968), nr 4, s. 35–53.
- Dupuis J., *Chrześcijaństwo a religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003.
- Kałuża K., *Czy teologia komparatywna zastąpi teologię religii?*, „Studia Oecumenica”, 16 (2016), s. 319–358. <https://doi.org/10.25167/so.3278>.
- Kluj W., *Teologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego w nauczaniu Jana Pawła II*, CTh, 68(1998), nr 2, s. 75–107.
- Kluj W., *Teologiczne podstawy misji według Jana Pawła II*, Warszawa 2008.
- Korniluk M., *Dlaczego jedyny? O Jezusie Chrystusie, dialogu międzyreligijnym i deklaracji Dominus Iesus*, Warszawa 2011.
- Liszka P., *Bóg – Miłość Trójjedyna źródłem i celem człowieka*, „Symposium”, 7(2003), nr 2, s. 109–136.

- Rusecki M., *Elementy zbawcze w religiach pozachrześcijańskich*, w: *Odkupienie a dialog międzyreligijny. Materiały z sympozjum w Obrze 20–21 kwietnia 1998 roku*, red. W. Kluj, Poznań 1999, s. 21–61.
- Rzepkowski H., *Komentarz do adhortacji apostolskiej „Evangelii nuntiandi”*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, Płock 1981, s. 292–349.
- Sakowicz E., *Pryncypia dialogu Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II oraz dokumentów posoborowych*, Warszawa 2006.
- Wenzel K., *Mała historia Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2007.
- Zimoń H., *Dialog chrześcijaństwa z tradycyjnymi religiami Afryki*, w: *Odkupienie a dialog międzyreligijny. Materiały z sympozjum w Obrze 20–21 kwietnia 1998 roku*, red. W. Kluj, Poznań 1999, s. 63–79.

KS. ZBIGNIEW SKROBICKI

 <https://orcid.org/0000-0001-9576-3630>

DIALOG WEDŁUG PAPIEŻA PAWŁA VI

Kościół zostaje posłany przez Chrystusa na świat, ponieważ Bóg „chce, żeby wszyscy ludzie zostali zbawieni i doszli do uznania prawdy” (1Tm 2, 4). Nie wystarczy jednak powiedzieć, że Kościół stoi wobec całej ludzkości i jest świadomy w stosunku do niej swego posłannictwa. „Kościół głęboko tkwi w ludzkości. Jest jej częścią, ponieważ istnieje w jej łonie, z niej bierze swych członków, od niej otrzymuje cenne skarby kultury, dzieli jej koleje, przyczynia się do jej pomyślności”¹. Pomiędzy Kościołem a ludzkością nie występuje więc rozróżnienie adekwatne. Chrześcijanie tworząc Kościół pozostają częścią tego świata, a jeśli są od niego oddzieleni, to nie w porządku socjologicznym, lecz duchowym².

1) Ten związek Kościoła z ludzkością, wzajemny wpływ na siebie, pewnego rodzaju koegzystencja, nie odbywa się bez trudności. Przemiany w ogólnoludzkiej kulturze, powstanie pluralistycznych społeczeństw, zarysowująca się niekiedy, pod wpływem różnych ideologii, obojętność na wiarę, związana z przekonaniem o ludzkiej samowystarczalności, utrudniają poddawanie pod wpływ Ewangelii poglądów i stylu życia współczesnych ludzi. Kościół jednak, posiadając depozyt Ewangelii, czuje się odpowiedzialny za apostolskie szerzenia tejże Ewangelii w całym świecie. Kościół poczuwa się do odpowiedzialności za świat, za wspólne dobro wszystkich ludzi, za pokój, za postęp, za wyzwolenie ludzkości od

KS. ZBIGNIEW SKROBICKI (UMK) – dr filozofii, emerytowany wykładowca katolickiej nauki społecznej na Wydziale Teologii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; zskrobicki@o2.pl.

¹ ES, n. 25.

² Por. G. Philips, *L'Eglise dans le monde d'aujourd'hui*, „Concilium”, 1(1965), nr 6, s. 15–16.

trapiących ją niepokojów i groźby totalnego zniszczenia. W żadnej epoce dotychczas ten problem nie stanął tak ostro jak dziś.

2) W obliczu tych zagrożeń Kościół szuka nowych postaw, skutecznych dróg do wypełnienia swego posłannictwa. Przede wszystkim odcina się od takiej postawy wobec świata, która wyrażałaby się izolacją dyktowaną obojętnością, lękiem czy pogardą. Kościół nie chce już rzucać anatem, wznawiać krucjaty czy marzyć o panowaniu nad światem. Papież Paweł VI stwierdza wyraźnie: „jeśli formy myślenia i postępowania, wprowadzone i niejako narzucone przez ducha czasu, nie sprzeciwiają się głównym nakazom religii i moralności, życie chrześcijańskie musi się do nich nie tylko dostosować, lecz nawet zbliżyć, aby je poprawiać, uszlachetniać, podnosić i uświęcać. Dlatego Kościół powinien stale wnikać w siebie i pilnie baczyć na swoje obyczaje, czego nasz wiek domaga się zresztą tak usilnie i tak dobitnie” (ES, n. 42).

1. Teologiczne podstawy dialogu³

Historia zbawienia, jak ją przedstawiają księgi biblijne, jest ciągłym dialogiem. Przerwany u swego początku przez upadek człowieka, podjęty zostaje na nowo. Dzieje Abrahama, Mojżesza, proroków są kolejnymi, w ciągu wieków, etapami w rozwoju tego dialogu Boga z człowiekiem aż do Chrystusa, w którym znajduje swój doskonały wyraz. Chrystus jest objawieniem ojcowskiej miłości Boga i Jego wezwaniem skierowanym do człowieka, a zarazem jest ludzką odpowiedzią w miłości i posłuszeństwie Bogu.

Fakt dialogowego charakteru religii, szczególnie religii chrześcijańskiej, każe w konsekwencji Kościołowi głosić Ewangelię przez wchodzenie w dialog ze wszystkimi, to znaczy z całą ludzkością. Każe mu ponadto prowadzić dialog wzorowany na dialogu zbawienia⁴. Treścią dialogu ma być najwyższa rzeczywistość doczesnej egzystencji człowieka – zbawienie. Nie chodzi tu bowiem o zwyczajną rozmowę kurtuazyjną, salonową, towarzyską, ale o dialog, którego najgłębszym oparciem, racją i celem jest ów Boży dialog, przez Niego zapoczątkowany i ustalony. Dialog zbawienia został wszczęty spontanicznie i z inicjatywy Boskiej. Ponieważ sam Bóg pierwszy rozpoczął dialog zbawienia, „trzeba byśmy i my pierwsi szukali dialogu z ludźmi, a nie czekali na propozycje z ich strony” (ES, n. 72).

³ Określenie czym jest dialog, jego zasady i rodzaje zostały omówione w haśle *dialog*, w: EK, t. 3, Lublin 1979, kol. 1258–1288.

⁴ Zob. ES, n. 73–77.

Punktem wyjścia dialogu zbawienia była miłość, dlatego „konieczną jest rzeczą, aby i nas do dialogu nie skłaniało nic innego, jak tylko żarliwa i szczerza miłość” (ES, n. 73). Ma on więc płynąć z miłości, jako jedyne swego motywu. Nie ma być ograniczony żadnymi warunkami; szczególnie nie ma mieć na względzie własnej korzyści Kościoła czy chrześcijan. Dialog zbawienia bowiem nie liczył się z zasługami tych, do których był skierowany, ani nie zważał na rezultaty, dlatego „słuszne jest, aby dialog nie był niczym ograniczony, ani nie miał na celu własnej korzyści” (ES, n. 74).

Dialog zbawienia jest wolny od wszelkiej formy nacisku; jest żądaniem miłości, które można przyjąć lub odrzucić: „Chociaż naszym posłannictwem jest głoszenie niewątpliwej prawdy oraz konieczności zbawienia, to jednak nie będziemy się posługiwać żadną formą zewnętrznego nacisku. Przeciwnie, będziemy je realizować na drodze ludzkiego, przyjacielskiego obcowania, serdecznego przekonywania i zwyczajnej wymiany poglądów; będziemy udzielać daru zbawienia przy zachowaniu wolności tak osobistej, jak i obywatelskiej” (ES, n. 75).

Dialog zbawienia był dostępny dla wszystkich, adresowany do wszystkich bez żadnej dyskryminacji, „dlatego i nasz dialog, w miarę naszych możliwości, powinien stać się powszechny, czyli katolicki, dostępny dla wszystkich z wyjątkiem tych, którzy go w ogóle unikają albo jedynie udają, że go przyjmują” (ES, n. 76).

Dialog zbawienia wreszcie rozwijał się stopniowo, etapami, poczynając od skromnych początków, toteż i dialog Kościoła musi się liczyć z powolnością dojrzewania psychicznego i historycznego; musi umieć czekać godziny, „w której Bóg uczyni nasz dialog owocnym. Lecz z tej to przyczyny nie powinniśmy odkładać do jutra tego, co dzisiaj możemy doprowadzić do końca” (ES, n. 77).

W zależności jednak od rozmówców treścią dialogu mogą być różne wartości⁵. Może w dialogu chodzić o stronę intelektualną, o wymianę poglądów, o wartości moralne i kulturalne, bądź ściśle doczesne. Na takiej płaszczyźnie powinien prowadzić Kościół dialog ze światem współczesnym. Dialog taki powinien realizować się też pomiędzy poszczególnymi narodami. Tak też pojmuje Paweł VI w encyklice *Populorum progressio* dialog ekonomiczny czy też mający za treść wartości kultury. Mówi o nim Papież

⁵ Zob. S. Wilkanowicz, *Dialog od różnych stron*, „Znak”, 19(1967), nr 12, s. 1576; J. Wagner, *Płaszczyzny dialogu*, „Życie i Myśl”, 18(1968), nr 1, s. 6–16.

w związku z rozwojem krajów zacofanych. Dialog byłby tu skutecznym sposobem niwelowania niebezpiecznych dla pokoju zagrażających różnic w rozwoju ekonomicznym, społecznym i kulturowym. Ten dialog miałby powodować, że „będzie mógł realizować w pełni prawdziwy rozwój, który polega na tym, że zarówno poszczególni ludzie, jak i cała ludzkość przechodzą od sytuacji mniej pełnego człowieczeństwa do człowieczeństwa pełniejszego”⁶.

2. Cechy i warunki dialogu

1. Pierwszą spośród czterech właściwości dialogu wymienionych w encyklice *Ecclesiam suam* jest jasność. Warunek ten jest niezbędny, jeżeli dialog ma być skuteczny. Jasność wymaga, „aby treść jego (dialogu) mogła być zrozumiana” (ES, n. 81). Jest to pierwsza i konieczna cecha rozmowy, jeśli ma ona prowadzić do porozumienia. Ponadto cecha ta świadczy o poziomie, o kulturze kontaktów między ludźmi: „Ta właściwość wystarcza sama przez się, aby dialog zaliczyć do największych osiągnięć kultury. Wystarcza ona również, by wszystkich nas, którzy prowadzimy działalność apostołską, skłonić do zbadania, czy nasz sposób mówienia jest zrozumiały, dostosowany do pojęć słuchaczy i kulturalny” (ES, n. 81).

A więc dialog będąc przekazywaniem myśli wymaga, by się rozumiano. Na tym wymaganiu opiera się troska o rewizję języka, którym Kościół przemawia do ludzi⁷. Postulatem ze wszech miar słusznym jest wołanie o sformułowanie autentycznej teologii Kościoła w terminach zrozumiałych dla współczesnego człowieka. W czasach papieża Pawła VI podnosiły się głosy, które określając warunek jasności, otwarcie przyznawały, że sformułowania, jakimi się jeszcze w teologii posługiwano, nie spełniały warunku jasności, były bowiem niezrozumiałe dla ludzi współczesnych⁸. Język teologii ukształtował się głównie w XIII wieku. Usankcjonowany został uchwałami soborów, a w szczególności Soboru Trydenckiego w XVI wieku. Terminy, które wtedy były zrozumiałe dla ludzi wykształconych, dziś stanowią już niewątpliwie pewną przeszkodę w przekazywaniu myśli objawionej. Zawsze aktualną prawdę trzeba na

⁶ Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, Paris 1968, s. 78.

⁷ Por. J. Turowicz, *Karta dialogu. Pierwsza encyklika Pawła VI*, „Tygodnik Powszechny”, 18(1964), nr 37, s. 1.

⁸ E. Weron: „Rzeczywiście język teologii zawodowej jest anachroniczny. To trzeba przyznać. Jest niezrozumiały dla człowieka epoki atomowej”. – *Dialog w niebezpieczeństwie*, HD, 36(1967), nr 3(129), s.178.

nowo przemyśleć i wyrazić w terminach zrozumiałych dla ludzi naszych czasów. Jest to potrzeba chwili i rzeczywisty warunek dialogu ze światem współczesnym. Temu jednak dostosowaniu języka teologii musi towarzyszyć uczciwa i szczerza troska, by nie uronić po drodze niczego z autentycznego depozytu wiary (ES, n. 88). Potrzebne jest to właśnie dla dobra owocnego dialogu ze światem⁹.

2. Papież Paweł VI omawiając cechy dialogu, wymienia na drugim miejscu łagodność. Wzorem tej łagodności jest dla nas Chrystus: „Chrystus zalecał, abyśmy się od Niego samego uczyli: „przyjmijcie moją naukę, bo jestem łagodny i pokorny sercem” (Mt 11, 29)” (ES, n. 81)¹⁰. Dialog nasz ma się odbywać w odpowiedniej atmosferze: „Nie przystoi, aby dialog był nadęty pychą, zawierał ostre słowa, urażał dotkliwie innych” (ES, n. 81). Autorytet dialogu płynie z wewnątrz, z prawdy, którą wykłada. Jedyną siłą angażującą jest tu siła prawdy¹¹. Taka postawa nie zmieni dialogu w polemikę. Polemika jest przeciwieństwem dialogu. Broni ona własnych pozycji, nie dopuszczając żadnych wątpliwości. Chce pokonać tego drugiego, który jest tylko przeciwnikiem, lub kimś, kto się nie podporządkował; toteż pragnie go ujarzmić, podporządkować sobie lub zapanować nad nim. Wprowadza się tu w grę coś innego niż zwykłą wartość prawdy, przy której się stoi, zarzucając równocześnie drugiemu, że jej nie uznaje¹².

Łagodność wymaga, by w dialogu, w konfrontacji lub w starciu pokojowej dysputy przedłożona była istotna wartość prawdy, to jest wartość czysta, którą rozmówca może uznać i co do której można dojść do wspólnego porozumienia. Łagodność w dialogu domaga się wzajemnego poszanowania, pewnego rodzaju nietykalności osoby, postawy wzajemnej bezinteresownej szczerości. Dopiero w takiej atmosferze może odbyć się prawdziwa wymiana, w której rozmówcę traktuje się jako podmiot, ośrodek myśli i uczucia, radości i smutków, a nie jako przedmiot do zaanektowania¹³.

Z takiego pojmowania dialogu wynika szereg konsekwencji. Przede wszystkim określa on postawę jego uczestników. Najpierw dialog nie musi

⁹ Por. A. Stanowski, *O potrzebie prawdziwego dialogu między wierzącymi*, „Więź”, 10(1967), nr 11–12, s. 67–75.

¹⁰ Por. DA, n. 12.

¹¹ Por. DWR, n. 2.

¹² Zob. Y. Congar, *Le dialogue, loi du travail oecuménique, structure de l'intelligence humaine*, w: *Dialogue ou violence*, Neuchâtel 1963, s. 37–54.

¹³ Por. tamże, s. 42.

koniecznie prowadzić do przyjęcia przez jedną ze stron poglądów drugiej, natomiast zawsze musi dać w wyniku wzajemne ubogacenie. Uczestnik dialogu musi więc dawać i chcieć przyjmować, a nie chcieć koniecznie przekonać czy pokonać.

Zdecydowane odrzucenie zaborczości nie oznacza jednak przyjęcia postawy konwenansowej kurtuazji, ale wymaga przede wszystkim prawdziwej szczerości i otwarcia się na to, co stanowi najważniejszą wartość każdego człowieka, a mianowicie na jego człowieczeństwo. W dialogu nie chodzi o doprowadzenie do łatwych jedności przez kompromis. W takich bowiem „jednościach” rozmówca właściwie nie zostaje zmieniony i zachowuje dawne swe przeświadczenia¹⁴.

Dialog nie jest więc moralizowaniem czy osądzaniem. Prowadzić dialog to dać szansę poznania prawdy, to ewangeliczne „jeśli chcesz”. Taka postawa jest postawą bezinteresownej szczerości. Tego rodzaju uzasadnienie dialogu jako metody leży nie tylko w sferze praktycznej, ale również w etyce, mianowicie w szacunku dla człowieka, także wtedy, gdy jest naszym przeciwnikiem¹⁵.

3. Dalsza cecha dialogu według papieża Pawła VI to ufność. Potrzebna jest „ufność zarówno w wartość własnych słów, jak i w wolę przyjęcia ich przez naszego rozmówcę” (ES, n. 81) – mówi papież Paweł VI.

Każda rozmowa musi mieć jakiś punkt oparcia, styczność w wyznaczanych wartościach. Do uzgodnienia jednak tych wartości potrzebna jest ufność. Ona bowiem doprowadza umysły obu rozmówców do zgody, „sprzyja wzajemnemu zbliżeniu i przyjaźni oraz duchowo łączy rozmawiających przez przyjęcie owego Dobra, które wyklucza branie pod uwagę jedynie własnych korzyści” (ES, n. 81).

Taka postawa wymaga jednak otwartości. W dialogu ma nastąpić wzajemne przekazanie pewnych idei i pojęć. Lecz są one często związane ze stanem afektywnym. Słowo rozmówcy już zabarwione afektem trafia u partnera dialogu także na określone tło afektywne i może wzbudzić uczucia sympatii czy antypatii, zanim jeszcze zostaną przekazane idee obiektywne. Na skutek takiego uprzedzenia może się zdarzyć, iż samo rozumowanie już nie dotrze do rozmówców, którzy na skutek utkwienia w swoich stanach afektywnych nie są zdolni do obiektywnego traktowania

¹⁴ Tamże, s. 39–40.

¹⁵ S. Wilkanowicz: „Często dialog budzi taki strach jak pojedynek, w którym ktoś musi zginąć, a przynajmniej odnieść rany”. Wilkanowicz, *Dialog od różnych stron*, s. 1575.

przedmiotu rozmowy. W rezultacie nasz dialog staje się daremny i próżny, a nawet szkodliwy, gdyż zamiast zbliżyć – oddala¹⁶.

Prawdziwy dialog musi przeto liczyć się z rozumowaniem rozmówcy. Wymaga więc przedstawienia się ze swego sposobu widzenia sprawy na sposób widzenia jej przez rozmówcę, aby wejść w sposób widzenia jej przez rozmówcę. Oznacza to, że trzeba przyjąć postawę otwartości, przekroczyć osobiste relacje uczuciowe do danej idei i wejść w stan kogoś innego. Warunkiem jednak przekroczenia tej bariery własnych idei i pojęć w sferę tychże u rozmówcy jest wymóg pewnej dozy zaufania temu, z kim prowadzi się dialog. Bez tej ufności, nawet ludzie o wysokich walorach etycznych będą niezdolni do prawdziwego zrozumienia rozmówcy i w konsekwencji do prawdziwego dialogu¹⁷.

4. „W końcu do prowadzenia dialogu potrzebna jest roztropność wychowawcza” – stwierdza Papież w encyklice *Ecclesiam suam* (ES, n. 81). Ma on uwzględniać „bardzo troskliwie usposobienie słuchacza, jego godność (por. Mt 7, 6) i inne okoliczności: czy to jest dziecko, czy ktoś nie przygotowany, podejrzliwy lub wrogo usposobiony” (ES, n. 81). Dialog nie może stać się dla rozmówcy niemiły i niezrozumiały. Przeciwnie, ten, kto mówi, powinien starać się „poznać postawę rozmówcy, aby jeżeli zajdzie potrzeba, zmienić coś w sposobie wyłożenia rzeczy tak, by nie okazał się dla słuchaczy niezrozumiały lub nie został przyjęty niewdzięcznie” (ES, n. 81). Wychowanie do dialogu jako zdolność, gotowość, by „zmienić coś w sposobie wyłożenia rzeczy”, jawi się w tym świetle jako istotny warunek prawdziwego dialogu. Już wcześniej na kartach encykliki papież Paweł VI rzucił wezwanie: „Nauczyciele i wychowawcy, którzy działają dziś w Kościele, powinni koniecznie przypomnieć młodzieży katolickiej o jej wysokiej godności i wynikającym z niej obowiązku życia na tym świecie, ale nie według poglądów tego świata” (ES, n. 62). Aby dialog był w ogóle możliwy, potrzebny jest odpowiedni klimat. Będzie to klimat życzliwości, otwartości, zaufania, braterstwa, zrozumienia i tolerancji.

Czasem prowadzenie dialogu wymaga nawet milczenia (ES, n. 102–105). Nie będzie to jednak milczenie taktyczne dla pozyskania życzliwości

¹⁶ Psychologiczne podstawy dialogu omawia szerzej Ch. Baudouin, *Au commencement était l'action*, w: *Dialogue ou violence*, s. 12–28.

¹⁷ Ryzyko twórczego zaufania podejmował Gandhi. Chodził od wioski do wioski, narażał się na kule Hindusów, by ich zapewnić – co było jego największym pragnieniem, że nie ma najmniejszej wrogości w stosunku do nich. Podobne zaufanie okazał Jan XXIII, gdy zaprosił obserwatorów na Sobór. Zob. Congar, *Le dialogue, loi du travail oecuménique*, s. 40–41.

rozmówcy, bądź wybadania go, czy też przygotowania się ze swej strony do prowadzenia rozmowy. Tym bardziej nie będzie to milczenie na skutek poniesionej klęski w dialektyce czy też pewności posiadania prawdy. Postawa milczenia w dialogu będzie skutkiem dostrzeżenia godności w rozmówcy i poszanowania dla idei przez niego wyznawanej¹⁸. Wzorem takiej postawy jest dialog zbawienia. Ewangelia nie wymaga, by ją narzucać siłą, podstępem. Ewangelia zaprasza do dialogu. Jest uświadomieniem, iż w każdej drodze może nastąpić owo decydujące spotkanie, tj. takie, jakie doprowadza do zaangażowania się osoby w poznanie prawdy.

Postawa milczenia w dialogu wymaga wyrzeczenia się „nawracania”, gdyż nie nawraca się kogoś, ale człowiek nawraca sam siebie. Nawrócenie jest decyzją, a decyzji nie można podjąć za kogoś. W tak pojętej postawie milczenia tkwi najgłębsze poszanowanie i delikatność względem rozmówcy. Prawdziwy dialog prowadzi do okazywania sobie życzliwości i tolerancji, jednocześnie zaś zachowuje wierność dla własnych przekonań, jako dla tych, które oparte są na fundamencie prawdy.

3. Rodzaje dialogu

3.1. Dialog Kościoła z powszechną społecznością ludzką

W encyklice *Ecclesiam suam* papież Paweł VI podejmuje pytanie: z kim mamy prowadzić dialog? Nie zamierza jednak dać wyczerpującej odpowiedzi, skoro stwierdza: „nie chcemy wyprzedzać postanowień Soboru, które, jeżeli Bóg zechce, staną się wkrótce wiadome” (ES, n. 92). Papieżowi zależy na żarliwości i gotowości Kościoła do prowadzenia dialogu „ze wszystkimi ludźmi dobrej woli, którzy bądź znajdują się w jego łonie, bądź poza nim” (ES, n. 93). Papież zdaje sobie jednak sprawę z rozmiarów tego przedsięwzięcia: „Kościół [...] zdaje sobie sprawę z wielkiej różnicy pod względem liczebności między nim a ogółem ludzi zamieszkujących ziemię oraz z zakresu możliwości swego działania. Zna także swe niedomagania i błędy swych członków. Wie jednak, że nie od stopnia wysiłku apostołskiego czy szczęśliwego układu okoliczności zależy, czy orędzie Dobrej Nowiny zostanie przyjęte. Wiara przecież jest darem Boga. Kościół wie, że jest jakby nasieniem, fermentem, solą i światłością świata” (ES, n. 95). Mimo dostrzeżonych trudności, Kościół chce wejść w dialog z całym światem.

¹⁸ Por. W. Sobczyk, *Wychowanie do dialogu w katechizacji*, „Katecheta”, 11(1967), nr 1, s. 8.

Daleko posunięty pluralizm współczesnego świata wymaga dla możliwości prowadzenia dialogu obopólnego przyjęcia jakichś elementarnych wartości humanistycznych, jako punktu odniesienia dla wspólnych ocen i płaszczyzny prowadzenia rozmowy. Wspólnota natury ludzkiej stanowi pierwszą, najpowszechniejszą więź, która łączy wszystkich¹⁹. Do niej też odwołuje się Papież, gdy mówi: „Wszystko, co ludzkie, jest nam bliskie [...]. Chcemy uczcić człowieka, uszanować go i podjąć z nim dialog, skoro posiada on duszę z natury chrześcijańską” (ES, n. 97). Dalej Kościół pragnie wszelką zdrową wartość ludzką i doczesną podnieść na poziom nadprzyrodzony i chrześcijański: „Kościół bowiem nie utożsamia się z wytworami cywilizacji, otacza je jednak swoją opieką” (ES, n. 97). Papież przypomina „sobie i innym”, że postawa Kościoła jest całkowicie bezinteresowna: „Nie mamy na względzie żadnych interesów politycznych, doczesnych” (ES, n. 98). Dialog Kościoła ze światem ma się odbywać nie tylko na płaszczyźnie teoretycznej. Wobec trudności w wyszukiwaniu płaszczyzn dialogu, nie można pominąć płaszczyzn praktycznej współpracy, tym bardziej, że dotyczy ona często dobra wspólnoty ludzkiej, jakimi są: pokój, należyte układanie stosunków ekonomicznych i społecznych. Tym sprawom poświęca papież Paweł VI encyklikę *Populorum progressio*, w której walkę z głodem, analfabetyzmem, chorobami i rozwój krajów trzeciego świata nazwie nowym imieniem pokoju²⁰.

3.2. Dialog z niewierzącymi

Dążąc do dialogu z całą ludzkością, papież Paweł VI zdaje sobie sprawę, że jest wielu ludzi, którzy nie wyznają żadnej religii; wielu z nich deklaruje się jako ateści, i jego zdaniem, „jest to najpoważniejszy problem naszych czasów” (ES, n. 100)²¹. Zwłaszcza dialog z komu-

¹⁹ W rozdziale IV, n. 40 Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym czytamy: „Wszystko, co powiedzieliśmy o godności osoby ludzkiej, o wspólnocie ludzi, o głębokim znaczeniu aktywności ludzkiej, stanowi fundament stosunku między Kościołem i światem, a także bazę do ich wzajemnego dialogu”.

²⁰ Wskazania dla dialogu Kościoła ze światem znajdujemy w licznych dokumentach Soboru Watykańskiego II, np.: Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, a także inne.

²¹ Problem ateizmu został później omówiony w KDK (n. 19–21). Papież Paweł VI utworzył w 1965 r. Sekretariat dla Niewierzących, na czele którego stanął kardynał F. König.

nizmem ateistycznym jest, według słów Papieża, bardzo trudny, jeśli nie wprost niemożliwy, „jakkolwiek serce nasze także i dziś nie żywi żadnych uprzedzeń i nie odwraca się wcale od ludzi, którzy są zwolennikami takich poglądów i form rządów” (ES, n. 102). Choć z wielką delikatnością, ale wyraźnie jednak Papież przeprowadza więc krytykę koncepcji ateistycznej. Zaprzeczenie istnienia Boga jest, według orzeczenia Papieża, niezgodne z wymaganiami rozumu, wprowadza jałowy dogmatyzm i burzy podstawy wszelkiego porządku społecznego. Wyraża też przekonanie, że człowiek współczesny zdoła odkryć wartość koncepcji religijnej katolików²².

Trzeba wyraźnie podkreślić, że Papież w encyklice *Ecclesiam suam* zachęca do wysiłku, by poznać najgłębsze motywy i źródła współczesnego ateizmu²³. Są one skomplikowane i różnorakie, co musi skłonić do ostrożności w ich ocenie²⁴. Ideały współczesnego ateizmu i szacunek dla spraw rozumu Papież nie tylko ocenia pozytywnie, ale wierzy, że powinny doprowadzić do uznania wartości religijnej koncepcji świata i ułatwić dialog. A nawet jeśli dyskusja z niewierzącymi nie przyniesie duchowego przebudzenia, to może przynajmniej wzbudzić wzajemny szacunek między partnerami dialogu²⁵.

Dialog z niewierzącymi „w żadnym wypadku nie zwalnia z obowiązku zachowania naszej wiary” (ES, n. 88) i nie może doprowadzić po stronie katolickiej do stworzenia „teologii świeckiej”²⁶, która różniłaby się nie tylko językiem, ale i zawartością od tradycyjnej, ani też w jakiś inny sposób naruszyć depozyt wiary, byle tylko wejść w dialog z niewierzącymi²⁷.

Mimo szeregu trudności, Kościół, chociaż odrzuca ateizm całkowicie, to jednak szczerze wyznaje, że wszyscy ludzie, wierzący i niewierzący, powinni się przyczyniać do należytej budowy tego świata, w którym wspólnie żyją, a to z pewnością nie może dziać się bez szczerego i roztropnego dialogu²⁸.

²² Zob. ES, n. 100.

²³ Formy i źródła ateizmu omówione są w KDK, n. 19–21.

²⁴ Zob. ES, n. 104.

²⁵ Por. F. König, *Chrześcijaństwo w obliczu dialogu z niewierzącymi*, „Więź”, 12(1969), nr 9, s. 5–11.

²⁶ Takie sugestie zda się wysuwać A. Morawska w artykule *Dialog z niewierzącymi*, „Więź”, 10(1967), nr 1, s. 52–63.

²⁷ E. Weiron, *Dialog w niebezpieczeństwie*, HD, 36(1967), nr 3(129), s. 177–181.

²⁸ Zob. KDK, n. 21.

3.3. Dialog Kościoła z religiami niechrześcijańskimi

W encyklice *Ecclesiam suam* papież Paweł VI jako drugi, ogromny krąg adresatów dialogu wymienia wyznawców religii niechrześcijańskich. Wymienia najpierw tych, którzy czczą Boga jedyne, tego samego, którego czczą katolicy: „Mamy na myśli najpierw przedstawicieli narodu żydowskiego wyznających religię Starego Testamentu, niewątpliwie godnych naszej czci i miłości” (ES, n. 107). Z kolei zwraca się do wyznawców religii monoteistycznych, zwłaszcza do mahometan, podkreślając to, co w ich kulcie jest prawdziwe i godne pochwały. W końcu wymienia wyznawców wielkich religii afrykańskich i azjatyckich.

Podstawą dialogu z religiami niechrześcijańskimi jest szacunek, jaki Kościół żywi dla wartości moralnych i duchowych ich wyznań²⁹. Wymiana wartości z tym kręgiem ludzi dokonuje się nie tylko wtedy, gdy ludzie ze sobą dyskutują. Częściej wtedy, gdy dążą do jakiegoś wspólnego celu, gdy coś razem robią. Wtedy też nawiązuje się dialog, który nie potrzebuje wielu słów, bo mówi cały człowiek i wyraża więcej niż da się powiedzieć słowami. Pole praktycznych działań w dialogu z religiami niechrześcijańskimi wyznacza Papież Kościołowi w następujących słowach: „Zamierzamy razem z nimi pracować nad rozwojem i zachowaniem doniosłych i cennych wspólnych wartości w dziedzinie wolności religijnej, braterstwa między ludźmi, wykształcenia, nauki, działalności charytatywnej, czy ustroju społecznego. W tych wielkich sprawach, które są im i nam wspólne, możemy prowadzić dialog i nie omieszkamy często dawać ku temu sposobności³⁰, jeśli tylko nasze dążenie spotka się z życzliwym przyjęciem przy zachowaniu wzajemnego i szczerego szacunku” (ES, n. 108).

3.4. Dialog ekumeniczny

Trzecim kręgiem, najbliższym w stosunku do Kościoła, z którym należy wejść w dialog, są religie chrześcijańskie. Tutaj dialog przyjął nazwę ekumenizmu i od dłuższego czasu jest już nawiązany. W dialogu wychodzi się z „założenia, że zanim się wskaże to, co dzieli, trzeba ukazać to, co wszystkim jest wspólne” (ES, n. 109). W słowach tych zawarta jest naczelna maksyma dialogu ekumenicznego. W tym zaś, co nas dzieli,

²⁹ Rozwinie tę myśl Sobór Watykański II w Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*.

³⁰ Dialog ten już zainaugurował Paweł VI swoją pielgrzymką do Ziemi Świętej oraz podróżą do Bombaju.

„w wielu mianowicie różniących nas kwestiach, jak odnośnie do tradycji, form pobożności, prawa kanonicznego czy kultu Bożego, jesteśmy gotowi rozważyć, w jaki sposób moglibyśmy uwzględnić słuszne życzenia braci dotychczas od nas odłączonych” (ES, n. 109)³¹. W ten sposób ma się realizować największe pragnienie i cel w tym dialogu – mówi bowiem Paweł VI: „Na niczym nie zależy nam bardziej, jak na spotkaniu się z nimi w doskonałej jedności wiary i miłości” (ES, n. 109).

Nie znaczy to jednak, by Kościół mógł iść na kompromis w sprawie wiary i moralności. Mimo szczerego entuzjazmu dla tego dialogu, Paweł VI stwierdza, że nie możemy niczego „ująć z całości wiary czy nakazu miłości” (ES, n. 109). Niemniej Kościół nie ustaje w wysiłkach na rzecz zjednoczenia chrześcijan, a szczegółowy sposób pracy ekumenicznej przedstawił w Dekrecie o ekumenizmie.

Otwarcie na dialog ekumeniczny zakłada świadomość, że możemy i powinniśmy pogłębiać, oczyszczać, lepiej widzieć i ujmować prawdę³². Nie przyniesie to ujemy szczerzej, głębokiej miłości prawdy, jeśli stwierdzimy, że nasza wiedza jest ograniczona, jeśli uznamy – trzymając się jednocześnie bezwzględnej prawdy – że niektóre jej oblicza, których my nie dostrzegamy, mogą widzieć inni³³.

Jeśli mówimy o potrzebie dialogu między chrześcijańskimi wspólnotami religijnymi, to nie tyle chodzi o nieustanne rozmowy delegacji czy komisji, ile o stworzenie takiej atmosfery, w której dialog między członkami danych wspólnot nawiązuje się spontanicznie i w różnych układach. W takim ujęciu chodzi nie tyle o mnożenie różnorodnych „Komisji mieszanych”, ile raczej o wychowanie właściwej postawy członków Kościoła³⁴. Tak rozumiana postawa ekumeniczna nie jest niczym innym, jak zastosowaniem przykazania miłości w stosunku do ludzi różniących się pod względem wiary i przynależności kościelnej. To wzajemne zbliżanie się w dialogu ekumenicznym napędza Papieża radosną nadzieją na przyszłość: „Z radością i ufnością stwierdzamy, Czcigodni Bracia, że

³¹ Dekret o ekumenizmie dopuszcza w specjalnych okolicznościach *communicatio in sacris* dla podkreślenia więzów i uproszenia łaski jedności (DE, n. 8) i wręcz zaleca, że „należy zapoznać się z duchem braci odłączonych” (DE, n. 9).

³² Y. Congar: „Inni wnoszą tu coś dla nas, choćby pewien szok lub wstrząs, do którego musimy się przystosować” – Congar, *Le dialogue, loi du travail oecuménique*, s. 47.

³³ A. Bea, *Rozważania o rodzinie ludzkiej*, Kraków 1967, s. 22.

³⁴ S. Moysa, *Założenia i podstawy współczesnego dialogu międzywyznaniowego*, „Znak”, 15(1963), nr 12, s. 1404.

należący do tej różnorodnej i wielkiej rodziny chrześcijanie są pełni zapału, który rokuje na przyszłość dalszy postęp w dążeniu do zjednoczenia wszystkich chrześcijan w jednym Kościele Chrystusowym” (ES, n. 112).

3.5. Dialog wewnątrz Kościoła

Ostatni krąg dialogu to dialog wewnętrzny w Kościele, dialog hierarchii, duchowieństwa i wiernych. Można powiedzieć, że encyklika *Ecclesiam suam* nie tylko traktuje o dialogu, ale go podejmuje. Papież wyraża pragnienie, by dialog miał miejsce także wewnątrz Kościoła i „aby ta rozmowa, prowadzona w kręgu domowym, toczyła się w atmosferze pełnej wiary, miłości i świętych czynów” (ES, n. 113). Rozmowa ta powinna być wrażliwa zarówno na wszystkie prawdy Kościoła, jak i na całą jego historyczną rzeczywistość, by się przyczyniała do pogłębienia katolicyzmu i religijności. Ten dialog powinien uczynić „z katolików ludzi rzeczywiście wartościowych, roztropnych, wolnych, zrównoważonych i mężnych” (ES, n. 113).

Paweł VI wskazuje na dwie cechy tego wewnętrznego dialogu: miłość i posłuszeństwo. Podstawę stanowi miłość łącząca wszystkich członków wspólnoty. Ona jednak nie narusza w niczym cnoty posłuszeństwa. Prawidłowa struktura każdej społeczności, a szczególnie istniejący w Kościele święty ustrój hierarchiczny, zakłada z jednej strony władzę rozkazywania, a z drugiej strony obowiązek słuchania rozkazów. Duch zbytnej niezależności, nadmiernej krytyki i buntu nie godzi się z płynącą z miłości solidarnością, zgodą i pokojem w Kościele. Zdaniem Papieża dialog już się rozpoczął w łonie Kościoła. Jednak po głębszej rozwadze odnosi się wrażenie, „jakby dotąd prawie nic nie uczyniono” (ES, n. 117).

Trzeba też zauważyć, że na temat prowadzenia dialogu wewnątrz Kościoła nie znajdziemy w encyklice *Ecclesiam suam* zbyt wiele wskazań. Była ona pisana w trakcie obrad Soboru Watykańskiego II, na którym ta problematyka była szeroko podejmowana, choćby w Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele (np. n. 28), w Dekrecie o posłudze kapłanów (np. n. 19), Dekrecie o apostołstwie świeckich (np. n. 12) i innych. Papież nie zamierzał zapewne szczególnie ingerować w obrady Ojców Soboru, ale ukierunkować je swoimi przemyśleniami i troską pasterską.

* * *

Kościół, szczególnie od czasów papieży Jana XXIII i Pawła VI, wszedł w epokę dialogu ze współczesnym światem. Tą drogą będzie

odtąd postępował coraz widoczniej. Prawie codziennie obserwujemy wydarzenia, świadczące o realizowaniu dialogu. Czasem są to spotkania międzywyznaniowe, innym razem modlitwy o zjednoczenie chrześcijan. Wołanie o dialog rozlega się dziś coraz szerszym echem w Kościele i świecie. W słowie tym wyczuwa się też jakieś wołanie czasów, w których żyjemy. Istnieje bowiem powszechna intuicja upatrująca w dialogu jedną z podstawowych cech nie tylko współczesnego Kościoła, ale również najbardziej zasadniczy rys rozwoju ducha ludzkiego.

Potrzebą dialogu podyktowane były podróże apostolskie ostatnich papieży: Pawła VI, Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka. Ludzkość zdaje sobie sprawę, iż mimo wszystkiego, co ją dzieli – a dzieli ją bardzo dużo – stanowi jedność, całość, a tą najszerszą podstawą wspólnoty jest natura ludzka. Coraz częściej też mówi się o potrzebie intensyfikacji działań organizacji ogólnoswiatowych, bo przecież świat stanowi swoistą rodzinę – *familia humana*. I tu bardzo ważną rolę ma do spełnienia dialog, jego zasady wypracowane przez Kościół, a z taką pionierską troską i miłością nakreślone przez wielkiego papieża Pawła VI. Tylko takie zasady, ponieważ oparte są na miłości i sprawiedliwości, mają szansę przewyciężenia trudności i sporów podyktowanych odrębnością psychiki, zwyczajów, kultury i warunków społeczno-ekonomicznych. W dialogu widział szansę dla Kościoła i świata papież Paweł VI, gdy napisał w encyklice *Ecclesiam suam*: „Wydaje się bowiem, że rozpoczynane teraz dzieło [dialogu] nigdy nie będzie miało końca” (ES, n. 117).

STRESZCZENIE

Artykuł jest refleksją nad propozycją dialogu papieża Pawła VI zawartą w jego encyklice *Ecclesiam suam*. Kościół pełni swą misję zbawczą w ciągle zmieniającym się świecie. Stojąc wobec dzisiejszego świata, wobec trudności dotarcia do niego, musi Kościół szukać sposobów wypełnienia swej misji zbawczej. Musi podejmować na nowo refleksję nad swoją samoświadomością, odnową i wychodzeniem do świata. Kościół powinien nawiązać dialog ze społecznością ludzką na wzór dialogu między Bogiem a ludźmi, dialogu zbawienia. Mówiąc o potrzebie dialogu, Papież określa jego właściwości: jasność, łagodność, ufność i roztropność; wspomina o metodach i niebezpieczeństwach. Określa także adresatów, z którymi dialog należy prowadzić. Są nimi: powszechna społeczność ludzka, niewierzący, wyznawcy religii niechrześcijańskich, wyznawcy religii chrześcijańskich oraz członkowie Kościoła katolickiego. Wzywa wreszcie do czynów, bo od nich zależy współczesna żywotność Kościoła.

Słowa kluczowe: Kościół, dialog, świat, papież Paweł VI, jasność, ufność, otwartość, ekumenizm.

SUMMARY

The article is a reflection on the proposition of dialogue of Pope Paul VI in his encyclical *Ecclesiam suam*. The Church fulfills its saving mission in the still changing today's world. Faced with today's world, against the difficulties of getting to it, the Church must search for ways to fulfill its saving mission. It must take a reflection on its self-awareness, renewal and going out into the world again and again. The Church should open a dialogue with the man community, in the pattern of the dialogue between God and people, the dialogue of saving. Talking of the need of the dialogue, the Pope specifies its characteristics: clarity, gentleness, trust and prudence; he mentioned about the methods and dangers. He defines addressees with whom the dialogue should be conducted. They are: human community, noon-believers, non-Christian religion believers, Christian religion believers and members of Catholic Church. Finally, he calls for acts, because modern vitality of the Church depends on them.

Key words: Church, dialogue, world, Pope Paul VI, clarity, trust, openness, ecumenism.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, AAS, 57(1965), s. 5–67.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, AAS, 57(1965), s. 1025–1115.
- Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, AAS, 57(1965), s. 90–107.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, AAS, 57(1965), s. 948–941.
- Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 377–401.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 507–523.
- Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, AAS, 56(1964), s. 609–659, tłum. pol., Paryż 1967.
- Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, Paris 1968.
- Baudouin Ch., *Au commencement était l'action*, w: *Dialogue ou violence*, Neuchâtel 1963, s. 12–28.
- Bea A., *Rozważania o rodzinie ludzkiej*, Kraków 1967.
- Congar Y., *Le dialogue, loi du travail oecuménique, structure de l'intelligence humaine*, w: *Dialogue ou violence*, Neuchâtel 1963, s. 37–54.

- König F., *Chrześcijaństwo w obliczu dialogu z niewierzącymi*, „Więź”, 12(1969), nr 9, s. 5–11.
- Morawska A., *Dialog z niewierzącymi*, „Więź”, 10(1967), nr 1, s. 52–63.
- Moysa S., *Założenia i podstawy współczesnego dialogu międzywyznaniowego*, „Znak”, 15(1963), nr 12, s. 1397–1407.
- Philips G., *L’Eglise dans le monde d’aujourd’hui*, „Concilium”, 1(1965), nr 6, s. 11–25.
- Sobczyk W., *Wychowanie do dialogu w katechizacji*, „Katecheta”, 11(1967), nr 1, s. 6–13.
- Stanowski A., *O potrzebie prawdziwego dialogu między wierzącymi*, „Więź”, 10(1967), nr 11–12, s. 67–75.
- Turowicz J., *Karta dialogu. Pierwsza encyklika Pawła VI*, „Tygodnik Powszechny”, 18(1964), nr 37, s. 1.
- Wagner J., *Płaszczyzny dialogu*, „Życie i myśl”, 18(1968), nr 1, s. 6–16.
- Weron E., *Dialog w niebezpieczeństwie*, HD, 36(1967), nr 3(129), s. 177–181.
- Wilkanowicz S., *Dialog od różnych stron*, „Znak”, 19(1967), nr 12, s. 1573–1580.
- Zabłocki J., *Kościół i świat współczesny*, Warszawa 1967.

KS. ANDRZEJ TOMALAK

 <https://orcid.org/0000-0003-1250-5164>**PODOBIENSTWA I RÓŻNICE W TEOLOGII I LITURGII
KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO I PRAWOSŁAWNEGO
NA PRZYKŁADZIE WYBRANYCH ZAGADNIENÍ**

Świat jest pełen podziałów i różnic. Rzeczywistość ta z jednej strony ukazuje bolesne rany rozłamów, brak umiejętności porozumienia, z drugiej natomiast maluje obraz różnorodności stworzonej przez Boga rzeczywistości. Podziały i rozłamy nigdy nie następują nagle, lecz są składową wielu czynników: pychy, zatwardziałości, nieustępliwości i braku otwartości na drugą stronę sporu i gotowości wysłuchania jej racji. Nie bez znaczenia są też różnice w pojmowaniu świata spowodowane przez szeroko pojętą kulturę. I zawsze jest to trwający dłuższy lub krótszy okres czasu. Nie inaczej było w historii Kościoła, gdzie czynnik ludzki przewyższył Bożego Ducha miłości i pokoju. Raz utraconą jedność trudno potem odbudować. Niemniej nie oznacza to marazmu i zachęty do zaniechania wysiłków, by Chrystusowe słowa z Wieczernika: „spraw, Ojcze, aby stanowili jedno” stały się rzeczywistością. Otwartość i ekumeniczny zmysł Jana XXIII oraz jego następców sprawiły, że od czasów Soboru Watykańskiego II nastąpiła diametralna zmiana w patrzeniu na wyznawców Chrystusa różnych konfesji. Trwający kilka dziesięcioleci dialog ekumeniczny może poszczycić się konkretnymi owocami. Niemniej jest jeszcze wiele pracy do wykonania.

Zamysłem autora, bazującego – przy redagowaniu niniejszego tekstu – w zdecydowanej mierze na literaturze niemieckojęzycznej, będzie

KS. ANDRZEJ TOMALAK (UMK) – dr teologii na Uniwersytecie Leopolda i Franciszka w Innsbrucku, sekretarz biskupa włocławskiego Wiesława Meringa, wykładowca teologii dogmatycznej i ekumenizmu w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku; atomalak@interia.eu.

nakreślenie niektórych różnic w teologii i liturgii chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu oraz prób ich rozwiązania, jak również ukazanie punktów zbieżnych w nauczaniu obu Kościołów. Ze względu na szeroki zakres tematu oraz bogactwo materiałów źródłowych ograniczono się do trzech głównych zagadnień.

Jednym z największych punktów spornych wydaje się być kwestia *Filioque*. Obecny stan dialogu prawosławno-katolickiego na ten temat oraz najważniejsze dokumenty i wyzwania na przyszłość opisano w punkcie 1.

Ważną wspólną cechą chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego są Maryja i kult Maryi. Ale nauczanie obu Kościołów różni się także w kluczowych zagadnieniach dotyczących Matki Pana, a mianowicie Jej Niepokalanego Poczęcia oraz śmierci i przyjęcia do nieba. Sprawy te przybliży punkt 2.

Źródłem życia chrześcijańskiego są sakramenty. Punkt 3 przedstawia siedem sakramentów z katolickiego i prawosławnego punktu widzenia oraz bardzo ogólnie scharakteryzuje liturgię obu Kościołów.

1. *Filioque*

Pochodzenie Ducha Świętego od Ojca i Syna i włączenie go do *Credo* Nicejsko-Konstantynopolitańskiego jest – obok prymatu papieskiego – największą przeszkodą na drodze do zjednoczenia Kościoła katolickiego i prawosławnego. W tym celu należy przedstawić podobieństwa i różnice w rozumieniu pochodzenia Ducha Świętego w nauczaniu chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, a także perspektywy rozwiązania tego problemu.

Na początku trzeba przypomnieć, że *Filioque* formułowali Ojcowie Kościoła zachodniego (św. Ambroży, Rufin z Akwilei, Hilary z Poitiers, św. Augustyn). Od IV w. formuła ta została przyjęta przez zachodnią tradycję kościelną, a od VI w. wprowadzana była przez zachodnie synody do nicejsko-konstantynopolitańskiego symbolu wiary. Od wieku XI jest oficjalnie uznana przez Rzym. Warto odnotować, że na Soborze Florenckim doszło do unii między katolikami a prawosławnymi, na podstawie której uznano na Wschodzie dodatek *Filioque*, jednak związek ten okazał się niestabilny i rozpadł się po upadku Konstantynopola w 1453 roku. *Filioque* jest obecnie częścią ogólnego nauczania zachodnich chrześcijan: zarówno katolików, jak i protestantów. Jednak dla prawosławnych jest on nie do zaakceptowania. Dla wielu teologów prawosławnych *Filioque* ma

również negatywne konsekwencje w eklezjologii; twierdzą oni, że zbyttno przybliża Ducha Świętego do Chrystusa i Jego dzieła, ograniczając w ten sposób wolność Trzeciej Osoby Boskiej. Przy tej okazji prawosławni teologowie powołują się na Ewangelię według św. Jana, w której czytamy, że „Duch tchnie, kędy chce” (J 3, 8), zarzucając teologii katolickiej, że poddała Go instytucjom takim jak Kościół, prawo i prymat papieski¹. Zerwanie wspomnianej wyżej unii doprowadziło do zerwania stosunków między prawosławnymi a katolikami.

Nowy etap dialogu rozpoczął się dopiero na Soborze Watykańskim II. Od tego czasu można zaobserwować coraz większą liczbę dokumentów teologicznych, które wyjaśniają teologiczne różnice między dwoma Kościołami, a tym samym prowadzą do wzajemnego zbliżenia.

Pierwszym posoborowym dokumentem zajmującym się kwestią *Filioque* jest memorandum z 1979 r., ukazujące *Filioque* z ekumenicznego punktu widzenia². Dokument ten, choć ratyfikowany przez katolików, prawosławnych, anglikanów i protestantów, stanowi tło dla deklaracji mającej bezpośredni wpływ na dialog prawosławno-katolicki. Omawiany dokument składa się z sześciu części i został napisany przez grupę teologów tradycji wschodniej i różnych tradycji zachodnich³. Po wprowadzeniu, autorzy dokumentu przedstawiają historię i recepcję *credo* nicejskiego oraz rozwój formuły *Filioque*; następnie omawiają relacje między różnymi aspektami Trójcy Świętej, w szczególności relację między „wiecznym celem” a „doczesną misją” Ducha Świętego⁴, odnosząc się do *clou* wschodniej i zachodniej doktryny o Trójcy. Główne punkty sporne to: „pochodzenie Ducha od Ojca «tylko» [i] miejsce Syna w relacji do pochodzenia Ducha Świętego”⁵.

Podsumowując, jeśli chodzi o stwierdzenia omawianego dokumentu, trzeba podkreślić, że jego autorzy stoją na stanowisku, że nauka o Trój-

¹ Por. J. Bujak, *Kwestia Filioque w doktrynalnym dialogu katolicko-prawosławnym*, „Teologia w Polsce”, 2(2008), nr 2, s. 308.

² L. Vischer, *Das Filioque aus ökumenischer Sicht*, w: *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloss Klingenthal*, red. L. Vischer, Frankfurt a.M. 1981, s. 9–23.

³ Tamże, s. 9; por. T. Koev, *Das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes aus bulgarisch-orthodoxer Sicht*, w: *Vom Heiligen Geist*, red. A. Stirnemann, G. Wilfinger, Innsbruck – Wien 1998, s. 162–163 (*Pro Oriente*, t. 21).

⁴ Vischer, *Das Filioque aus ökumenischer Sicht*, s. 12.

⁵ „Ausgang vom Vater «allein» [und] die Stellung des Sohnes in Beziehung zum Ausgang des Heiligen Geistes“ – tamże, s. 16–20.

cy Świętej i *Filioque* powinna zajmować ważne miejsce w teologii „jako podstawa życia i doświadczenia chrześcijańskiego”⁶. Zaproponowano także, że tekst *credo* nicejsko-konstantynopolitańskiego „powinien być powszechnie przyjęty bez *Filioque*”⁷.

Trzy lata później, w 1982 r., ukazał się pierwszy dokument Komisji Mieszanej ds. Katolicko-Pravosławnego Dialogu Teologicznego na temat „Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej”⁸. Dokument ten nie dotyczy bezpośrednio kwestii *Filioque*, ale komisja podkreśliła, że oba Kościoły mogą już razem powiedzieć, że Duch Święty, który pochodzi od Ojca, jako źródła Trójcy, jest także Duchem Syna. Duch ten jest udzielany w sposób szczególny podczas Eucharystii przez Syna Bożego.

Oba wspomniane teksty stanowią tło dokumentu, który jest bezpośrednio poświęcony pochodzeniu Ducha Świętego, a mianowicie: „Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej według Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan”⁹. Dokument ten zwrócił szczególną uwagę na *Filioque* i pomógł wzmocnić dialog prawosławno-katolicki, mający na celu rozwiązanie różnic zdań na temat *Filioque*.

Deklaracja składa się z dwóch części. Punkt wyjścia stanowi stwierdzenie, że „Kościół katolicki uznaje soborową, ekumeniczną, normatywną aż do odwołania ważność symboliki [Soboru w Konstantynopolu w 381 r.] i że to wyznanie stało się znane jako wyraz jednej wspólnej wiary Kościoła i wszystkich chrześcijan”¹⁰. Dokument wskazuje, że Bóg Ojciec jest źródłem życia wszystkich Trzech Osób Boskich, co określa się stwierdzeniem: „Monarchia Ojca”¹¹. W dokumencie jest również mowa, że Ojciec pozwala Synowi mieć boskie życie w taki sposób, aby Syn był

⁶ „Als Grundlage christlichen Lebens und christlicher Erfahrung“ – tamże, s. 22.

⁷ „Ohne das *Filioque* überall als normativ anerkannt und wiederhergestellt werden“ – tamże, s. 23.

⁸ Tekst dokumentu w: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, red. H. Mayer, H.J. Urban, L. Vischer, t. 2, Paderborn – Frankfurt a.M. 1992, s. 531–539.

⁹ Por. Ch. Garidis, *Aspekte der aktuellen Reflexion über das Filioque-Problem – eine kritische Gegenüberstellung*, w: *Von der Communio zur Kommunikativen Theologie*, red. B. Nitsche, Berlin 2008, s. 73–75.

¹⁰ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej*, w: *Ut unum sint. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, red. S.C. Napiórkowski [i in.], Lublin 2000, s. 161.

¹¹ Tamże; por. K. O’Ev, *Das römische Dokument*, s. 164–166.

również źródłem i przyczyną istnienia Ducha lub razem z Ojcem utworzył jedyne wspólne *principium* wewnątrzboskiego tchnienia Ducha¹².

Autorzy dokumentu podkreślają również, że Wschodni Ojcowie Kościoła nie odrzucili udziału Syna w dziele Ducha Świętego, ale opisują pochodzenie Ducha w relacji do Syna za pomocą zwrotu: *dia tou Hiou* („przez Syna”). Znaczy to, że po prostu jedynie inaczej rozumieją rolę Syna niż w Kościele katolickim. Dokument podkreśla również, że *Filioque* powinno być rozumiane i prezentowane w Kościele katolickim w taki sposób, aby nie było sprzeczne z Monarchią Ojca i prawdą, że Ojciec jest jedynym źródłem wyjścia Ducha Świętego¹³.

Następnie podkreślono, że doktryna pochodzenia Ducha Świętego od Ojca i Syna należała do innego kontekstu teologicznego i językowego niż doktryna Monarchii Bożej. Przypomniano także, że *Filioque* zrodziło się jako przeciwwaga wobec powszechnego wtedy – szczególnie na Zachodzie – arianizmu. Formuła ta miała na celu „podkreślenie faktu, że Duch Święty ma taką samą boską naturę jak Syn, nie kwestionując jednak jedynej monarchii Ojca”¹⁴.

Druga część dokumentu rozpoczyna się od wyjaśnienia nieporozumień dotyczących pochodzenia Ducha Świętego w nauczaniu Zachodu i Wschodu, których główną przyczyną były nieporozumienia pojawiające się na płaszczyźnie językowej. Za przykład może tu posłużyć błędne tłumaczenie tekstu: „gdy jednak przyjdzie Pocieszyciel, [...] który od Ojca pochodzi” (J 15, 26). Greckie wyrażenie *para tou Patros ekporeutai* Wulgata tłumaczy jako *qui a Patre procedit*. Doprowadziło to do błędnego tłumaczenia greckiego tekstu Nicejsko-Konstantynopolińskiego *Credo*, *ek tou Patros ekporeuomenon as ex Patre procedentem*. W ten sposób nauka o pochodzeniu Ducha Świętego błędnie wyrażała tę samą ważność między teologią wschodnią *ekporeusis*, a teologią łacińską *processio*¹⁵. W rzeczywistości jednak *para tou Patros ekporeutai*

¹² „Der Vater dem Sohn das göttliche Leben so zuteilwerden lässt, dass auch der Sohn Ursprung, Quelle und Ursache der Existenz des Geistes wäre, oder, zusammen mit dem Vater, ein einziges gemeinsames »*principium*« der innergöttlichen Hauchung des Geistes bilden würde“ – H.J. Schulz, *Der Wissenschaftliche Ertrag der Studentagung*, w: *Vom Heiligen Geist*, s. 18; por. J. Moltmann, *Dogmatische Vorschläge zur Lösung des Filioque-Streites*, w: *Geist Gottes – Geist Christi*, s. 145–147.

¹³ Por. Papiéska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego*, s. 164–165.

¹⁴ Tamże, s. 165.

¹⁵ Por. tamże, s. 164–165; Koev, *Das römische Dokument*, s. 167–168.

z J 15, 26 oznacza coś innego niż łacińskie *procedere*. Grecki termin *ekporeusis* odnosi się tylko do Ojca jako jedyne go źródła dalszych osób Boskich. Z drugiej strony łacińskie określenie *processio* oznacza „udzielenie identycznego bóstwa Ojca Synowi i Ojcu przez Syna i z Synem Duchowi Świętemu”¹⁶.

Pomimo różnic terminologicznych między pneumatologią wschodnią i zachodnią, w Katechizmie Kościoła katolickiego istnieje zgoda co do istoty, która w omawianym dokumencie jest cytowana następująco: „Tradycja wschodnia wyraża przede wszystkim, że Ojciec w relacji do Ducha jest pierwszym początkiem. Wyznając Ducha jako «pochodzącego od Ojca» (J 15, 26), stwierdza ona, że Duch pochodzi od Ojca przez Syna (por. DA, n. 2). Tradycja zachodnia wyraża przede wszystkim wspólnotną komunie między Ojcem i Synem, mówiąc, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna (*Filioque*). Mówi to «w sposób dozwolony i racjonalny» (Sobór Florencki, DS, n. 1302) ponieważ wieczny porządek Osób Boskich w Ich wspólnotnej komunii zakłada, że Ojciec jest pierwszym początkiem Ducha Świętego jako «zasada bez zasady» (Sobór Florencki, DS, n. 1331), ale także że jako Ojciec jedyne go Syna jest wraz z Nim «jedyną zasadą, od której pochodzi Duch Święty» (Sobór Lyonński II, DS, n. 850). Ta uprawniona komplementarność, jeśli nie jest zbyt schematyczna, nie narusza tożsamości wiary w rzeczywistość samej wyznawanej tajemnicy” (KKK, n. 248).

W końcowej części dokumentu, odnosząc się do zarzutu, według którego *Filioque* prowadzi do subordynacji Ducha Świętego w Trójcy, Papieska Rada usiłuje pokazać miejsce, jakie zajmuje Duch Święty w relacji między Ojcem a Synem. Dokument bliżej opisuje relacje pomiędzy Osobami Trójcy Świętej, podkreślając, że tak, jak nie da się pojąć i wypowiedzieć relacji Ojca do Ducha bez uwzględnienia stosunku do Syna (jako że Ojciec w swoim ojcostwie jest określony przez Syna), podobnie nie sposób ukazać też odniesienia Ojca do Syna bez uwzględnienia związku ich obydwu z Duchem (wzajemność trynitarna). W tym miejscu dokument podkreśla też rolę Ducha Świętego w ekonomii zbawienia, a zwłaszcza w całym życiu Chrystusa. Ten aspekt misji Ducha Świętego określa zarazem sposób rozumienia teologii Jego odwiecznego pochodzenia. Z kolei odwieczna relacja Syna do Ducha jest

¹⁶ Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego*, s. 164; por. Koev, *Das römische Dokument*, s. 168–169.

podstawą posłania Ducha przez Syna w czasie. Duch Święty pozostaje więc w relacji do Syna¹⁷.

Wyjaśnienie Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan nie pozostało bez komentarza. Ze strony Kościoła prawosławnego sprawę tę podjął m.in. metropolita Pergamonu, Jan Zizioulas, twierdząc, że „zbliżenie między Wschodem i Zachodem [w kwestii *Filioque*] jest możliwe [ponieważ ten dokument watykański] ma na celu wyjaśnienie zasadniczych punktów kwestii *Filioque*”¹⁸. Jednak jego zdaniem takie zbliżenie jest możliwe tylko wtedy, gdy katolicy uznają Monarchię Ojca, czyli fakt, że Ojciec jest jedynym źródłem zarówno Syna, jak i Ducha Świętego.

Chociaż w omawianym dokumencie znajduje się potwierdzenie ważności *Credo* z 381 r., jednak istnieje jeszcze kilka zagadnień w tym temacie, nieuznawanych przez prawosławie. Zalicza się do nich kwestia źródła (*pege*), zasady i przyczyny (*aita*) w Trójcy Świętej. Według Zizioulasa jest to najważniejsze zagadnienie dotyczące *Filioque*. Patriarcha stwierdza, że watykański dokument nie rozróżnia między Monarchią Ojca (tj. Ojcem jako zasadą wszystkich Osób Boskich) a wyrażeniem św. Augustyna, że Duch Święty pochodzi od Ojca. Grecki teolog chciał bardziej podkreślić doktrynę Kapadoczyków, którzy utożsamiali Boga z Ojcem, podczas gdy Augustyn utożsamiał Boga z boską substancją (*deitas, divinitas*). Sobór Laterański IV (1215) odrzucił tę interpretację, ale ta – zdaniem Zizioulasa – wydawała się pomijać fakt, że interpretacja Ojców Kapadocji była od dawna zakorzeniona w tradycji łacińskiej¹⁹.

Kolejny punkt sporny, który wciąż wymaga jasnego wyjaśnienia, dotyczy różnicy między *ekporeusios* a *processio*. Termin *ekporeusios* oznacza pochodzenie Ducha Świętego od samego Ojca, podczas gdy *processio* odnosi się do relacji Ducha z Synem na podstawie wspólnej istoty. Duch Święty, pochodzący tylko od Ojca, przyjmuje tę substancję (*ousia*) jako osoba (lub hipostaza); ale otrzymuje ją także od Syna, ponieważ cała Trójca ma wspólną *ousia*²⁰.

¹⁷ T. Kałużny, *Filioque na nowo odczytane. Katolicka i prawosławna recepcja dokumentu watykańskiego*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historycznawcza*, red. A. Baron, J. Kupczak, J.D. Szczurek, Kraków 2015, s. 113. <https://doi.org/10.15633/9788374384162.05>.

¹⁸ „Annäherung zwischen Osten und Westen möglich ist, die wesentlichen Punkte der *Filioque*-Frage klären“ – J. Zizioulas, *Eine einzige Quelle*, „30 Tage in Kirche und Welt“, 1996, nr 6(4), s. 38.

¹⁹ Por. tamże, s. 36.

²⁰ Por. tamże, s. 37; A. Basdekis, *Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht-orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen*, Frankfurt a.M. 2001, s. 47; zob. także: Ch. Yan-

Ponadto Zizioulas dostrzega trudności także w ostatniej części dokumentu, która mówi o Duchu Świętym jako darze miłości Ojca do Syna. Mówi również o próbie rozprzestrzeniania się augustiańskiego *nexus amoris*, co można by przetłumaczyć jako „związek miłości”. Ale – według byłego współprzewodniczącego Międzynarodowej Komisji Wspólnej ds. Dialogu między Kościołem Katolickim i Wschodnimi Kościołami Prawosławnymi – wyjaśnienie terminu „Trójca” ma swój początek w roli Ducha Świętego w ekonomii zbawienia. I właśnie w rozróżnieniu między wiecznym, immanentnym i ekonomicznym istnieniem Boga leży różnica między tradycją zachodnią a wschodnią. Teologia prawosławna odrzuca jakąkolwiek jedność między teologią ekonomiczną i immanentną, ale teologia katolicka takową uznaje. Prawosławni uznają *Filioque*, jednak tylko na poziomie ekonomii, ale przyjęcie go na poziomie Trójcy immanentnej – nie jest dla nich możliwe²¹.

Również ormiańsko-apostolski arcybiskup Mesrob Krikorian skomentował „Wyjaśnienia” Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan. Przyjmując z zadowoleniem stwierdzenie, że teologowie rzymskokatolickcy są świadomi, „iż dodanie [*Filioque*] może prowadzić do nieporozumień i błędnych wniosków”, ocenił dokument pozytywnie, podkreślając pozytywne rozwiązania, koncyliacyjne interpretacje, wyjaśnienia i ustępstwa²².

W podobnym tonie wypowiedział się także metropolita Efezu Chrysostomus Konstantinidis, który określił omawiany dokument jako „komentarz, który stara się obiektywnie, pokojowo i zdecydowanie pogodzić obie tradycje: katolicką i prawosławną”²³. Skrytykował jednak „ponowne zajmowanie się starymi zachodnimi tezami na temat *Filioque*”²⁴, a tym samym cel samego dokumentu.

Z przytoczonych uwag wynika, że choć dokument nie wyjaśnia w pełni problemu *Filioque*, jednak może służyć jako punkt wyjścia do dyskusji na ten temat.

naras, *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Göttingen 1982, s. 241. <https://doi.org/10.13109/9783666562501>.

²¹ Por. Zizioulas, *Eine einzige Quelle*, s. 37.

²² M. Karikorian, *Das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes aus orientalisches-orthodoxer Sicht*, w: *Vom Heiligen Geist*, s. 133.

²³ Ch. Konstantinidis, *Es besteht keine Gefahr der Irrlehre*, „30 Tage in Kirche und Welt“, 1996, nr 6(4), s. 39; por. H.J. Schulz, *Könnte das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes zum Anlass einer allgemeinen ökumenischen Klärung werden?*, w: *Vom Heiligen Geist*, s. 43.

²⁴ Konstantinidis, *Es besteht keine Gefahr der Irrlehr*, s. 39.

Oczywiście watykańskie „Wyjaśnienia” doczekały się komentarzy także ze strony katolickiej. Ks. Hans-Joachim Schulz, historyk Kościoła wschodniego, podkreśla wspólne dziedzictwo ojców greckich i łacińskich²⁵; Hans Vorster odwołuje się do nauczania zawartego w dokumencie, które wspiera katolicką interpretację *Filioque*. W swoim artykule *The Roman Clarification of the Filioque and its Ecumenical Context* pokazuje, że „łacińscy ojcowie kościoła, jak: Ambroży, Augustyn czy Leon Wielki, rozszerzyli wcześniejszą tradycję łacińską i wyznawali, że odwieczny Duch Święty od Ojca i od Syna pochodzi (*procedit*)”²⁶.

Pojęcie *ekporeusis* oznacza pochodzenie, podczas gdy łacińskie *processio* – jest terminem bardziej ogólnym i oznacza bardziej „przekazanie identycznego bóstwa Ojca Synowi oraz Ojca przez Syna i z Synem – Duchowi Świętemu”²⁷.

Co więcej, dla Wschodu *Filioque* było nie do pogodzenia z Monarchią Ojca. Dlatego Kościół ortodoksyjny (jak określił siebie chrześcijański Wschód) odmówił uzupełnienia frazy mówiącej o pochodzeniu Ducha Świętego formułą „i Syna (*Filioque – kai tou Hyiou*)” w greckim tekście wyznania wiary. Co prawda, po uroczystym zniesieniu wzajemnych anatem między Wschodem a Zachodem, jakie dokonało się w 1965 r., puszczono w niepamięć, że spór o *Filioque* był jednym z sześciu przyczyn wielkiego rozłamu w Kościele²⁸ oraz, że samo *Filioque* w 1054 r. również w Rzymie było czymś nowym (funkcjonowało bowiem od zaledwie 40 lat)²⁹.

Pochylając się nad kwestią *Filioque* należy powiedzieć, że obok widocznych różnic w pojmowaniu i rozumieniu *Filioque* w Kościołach: katolickim i prawosławnym, obecne są także podobieństwa. Po pierwsze: obie tradycje uznają Ducha Świętego jako oddzielną osobę/hipostazę, jak Ojciec i Syn. Po drugie: obie tradycje wyznają Ducha Świętego jako Boga z tej samej istoty (*homousios*), co Ojciec i Syn. Po trzecie: obie tradycje wyznają, że Ojciec jest prawdziwą zasadą (*arche*) i przyczyną

²⁵ Por. Schulz, *Könnte das römische Dokument*, s. 43–44.

²⁶ H. Vorster, *Die römische Klarstellung zum Filioque und ihr ökumenischer Kontext*, „Ökumenische Rundschau“ (ÖR), 46(1997), s. 83.

²⁷ Tamże.

²⁸ 1) używanie niekwaszonego chleba do Eucharystii na Zachodzie; 2) celibat; 3) czyścić, którego istnienie prawosławie odrzuca; 4) prymat papieski; 5) *Filioque*; 6) różnice w liturgii i obyczajach takie jak: obowiązujące posty, noszenie brody przez kapłanów itd.

²⁹ Uroczyste odśpiewanie *Credo* z dodanym *Filioque* miało miejsce w Rzymie w roku 1014, podczas mszy koronacyjnej cesarza niemieckiego Henryka II – por. Vorster, *Die römische Klarstellung*, s. 84.

(*aita*) boskiego istnienia i działania. On jest źródłem Syna i Ducha Świętego. Po czwarte: obie tradycje uznają, że osoby/hipostazy Trójcy różnią się od siebie tylko relacjami wynikającymi z rodzicielstwa, a nie z cech i działania. Po piąte: obie tradycje uznają, że wszystkie dzieła Boże są wspólnymi dziełami Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego. Choć postacie odgrywają różne role, to wynikają one z wzajemnych relacji³⁰.

Teolodzy również proponują rozwiązanie kontrowersji związanych z *Filioque*. I tak, kard. Walter Kasper podkreśla potrzebę krytycznego spojrzenia na tradycję katolicką, ponieważ ani ortodoksyjne wyrażenie „przez Syna”, ani katolickie *Filioque* nie mogą dać poprawnej odpowiedzi na nierozwiązaną dotychczas kwestię *Credo* z 381 r., tj. kwestię relacji między Synem a Duchem Świętym. Oba spojrzenia – katolickie i prawosławne – mają swoje słabe strony. Nie ma więc sensu trwanie w niekończących się polemikach i narzucanie innym własnego rozwiązania, ale konieczne jest wyjaśnienie podstawowych kwestii teologicznych i rozwiązanie ich w toku wspólnego dialogu. Kardynał Kasper twierdzi również, że podstawowym zadaniem obydwu stron prowadzących dialog teologiczny jest znalezienie odpowiedniego języka, który pomoże ułożyć wspólną doktrynę o Trójcy, opartą na wspólnym wyznaniu wiary i wcześniejszych, wspólnych, deklaracjach³¹.

Także Wolfhart Pannenberg³², Bernd Jochen Hilberath³³ i Jürgen Moltmann skłaniają się w kierunku napisania odnowionej pneumatologii i doktryny o Trójcy Świętej, zawierającej właściwości teologii zarówno prawosławnej jak i katolickiej, proponując do refleksji następujący tekst: „Duch Święty, który od Ojca Syna pochodzi i otrzymuje postać od Ojca i Syna”³⁴.

Te wszystkie sugestie mogą w przyszłości doprowadzić do rozwiązania kwestii *Filioque*. Porozumienie wymaga jednak przede wszystkim większe-

³⁰ Por. Bujak, *Kwestia Filioque*, s. 323; Kałużny, *Filioque na nowo odczytane*, s. 114; North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: A Church dividing issue?* (Washington, 25 X 2003), „The Greek Orthodox Theological Review”, 49(2004), nr 3–4, s. 359–392.

³¹ Por. Bujak, *Kwestia Filioque*, s. 326; W. Kasper, *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg – Basel – Wien 2005, s. 161.

³² Por. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, t. 1, Göttingen 1988, s. 348.

³³ Por. B.J. Hilberath, *Pneumatologie*, Düsseldorf 1994, s. 171–183.

³⁴ Moltmann, *Dogmatische Vorschläge zur Lösung des Filioque-Streites*, s. 149; por. tenże, *Trinität und Reich Gottes*, Monachium 1980, s. 203–205; Garidis, *Aspekte der aktuellen Reflexion über das Filioque-Problem – eine kritische Gegenüberstellung*, s. 76–77.

go zaangażowania ze strony obydwóch Kościołów. Dialog o pochodzeniu Ducha Świętego ma być prowadzony w oparciu o Pismo Święte i tradycję obu Kościołów. Ponadto, zarówno katolicy, jak i prawosławni, nie powinni więcej postrzegać pojęć drugiej strony dotyczących pochodzenia Ducha Świętego jako „heretyckie”; powinni też klarowniej wyjaśnić różnice między boską i hipostatyczną tożsamością Ducha Świętego, a dogmatami Kościołów o pochodzeniu Ducha Świętego. Szczególne znaczenie ma także rozróżnienie między teologiczną kwestią pochodzenia Ducha Świętego a eklezjologiczną treścią prymatu i autorytetu Kościoła. Konieczny jest również powrót Kościoła katolickiego do Konstantyńskiego *Credo* z 381 roku i uznanie nieważności anatem Soboru Lyonńskiego z 1274 roku dotyczących przeciwników *Filioque*³⁵.

Minęło wiele lat od opublikowania Dokumentu Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan, a mimo to nie nastąpił postęp we wspólnym dialogu między Kościołem katolickim i prawosławnym. Tylko ukraiński Kościół katolicki w Kanadzie zdecydował w 2005 r. o usunięciu *Filioque* z *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskiego³⁶. Gest taki wydaje się być głównym i jedynym warunkiem ze strony prawosławia w rozwiązaniu kwestii *Filioque*. Rozwiązanie leży po stronie katolickiej. Jednak kwestia, czy Kościół katolicki zdecyduje się na ten krok, pozostaje otwarta.

2. Mariologia

Powszechnie wiadomo, że kult Matki Bożej (szczególna cześć Maryi) w chrześcijaństwie jest nie tylko więzią łączącą oddzielone Kościoły, ale także ważnym elementem wymiany myśli i pobożności między Wschodem a Zachodem. Wielkim czcicielem Maryi był św. Jan Paweł II, który na zakończenie Roku Maryjnego, podczas homilii wygłoszonej w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w 1988 r., nazwał Maryję wzorem i obrazem Kościoła³⁷. Podczas celebracji eucharystycznej posługiwano się modlitwami i śpiewami w 16 językach, w tym: greckim, koptyjskim,

³⁵ Por. S. Hausmann, *Alte Kirche*, t. 5: *Der andere Weg der Orthodoxen Kirchen im Osten*, Neukirchen – Vluyn 2005, s.184; Bujak, *Kwestia Filioque*, s. 327; Hausmann, *Alte Kirche*, s. 184–185.

³⁶ Por. Bujak, *Kwestia Filioque*, s. 328; *Aspects of Liturgical Prayer Life in the Diaspora: Presentation to the Synod of Bishops of the Ukrainian Greco-Catholic Church* (5–7 September 2017), „Logos: A Journal of Eastern Christian Studies”, 59(2018), nr 1–4, s. 155–172.

³⁷ Por. Jan Paweł II, *Predigt zum Fest Mariä Aufnahme in den Himmel (Maria Himmelfahrt) am 15. August 1988*, Der Apostolische Stuhl 1988. *Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärung der Kongregationen, Vaticana*, Köln 1989, s. 1265–1267.

arabskim i syryjskim³⁸. Sugerowało to, że Papież nie chciał jawić się jako ograniczający się do jednej, tj. katolickiej, wspólnoty, ale że chciał zwrócić się zarówno do Kościoła katolickiego, jak i prawosławnego.

Również w Polsce można odnaleźć wiele znaków nawiązujących do tradycji wschodniej: wizerunek Matki Bożej Częstochowskiej ukazany w formie ikony, nawiązując w ten sposób do teologii ikonograficznej; także hymn *Bogurodzica* jest przesiąknięty duchowością prawosławną. To wszystko pozwala postawić wniosek, że jeśli nawet na wielu płaszczyznach między Rzymem a Konstantynopolem istnieją sprzeczności, Matka Boża jednoczy „braci rozłączonych”. W końcu jest uznawana zarówno przez katolików, jak i prawosławnych i jest czczona jako Błogosławiona Dziewica i Matka Boża, Matka Kościoła i Orędowniczka wszystkich ludzi. We wszystkich nabożeństwach prawosławnych, na zakończenie każdego hymnu, następuje zwrot ku Maryi z prośbą o pomoc i wstawiennictwo³⁹.

Ponadto prawosławni i katolicy obchodzą następujące święta maryjne: Zwiastowanie (25 marca), Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny (15 sierpnia), Narodzenie Maryi (8 września) i ofiarowanie Matki Bożej (21 listopada)⁴⁰.

Jednak, podobnie jak w innych kwestiach, również w mariologii Wschodu i Zachodu widzimy rozbieżności w rozumieniu niektórych aspektów dotyczących Matki Bożej.

Pierwszy spór między Rzymem a Bizancjum powstał wokół pytania, czy Maryję należy nazywać Bożą Rodzicielką (*Theotokos*). Powstał on na gruncie nauczania Nestoriusza, który twierdził, że Maria nie urodziła prawdziwego Boga i człowieka, ale tylko człowieka – Jezusa. Rozróżnia Jezusa – człowieka, i Jezusa – Syna Bożego. Dlatego – według niego – Maryi przysługuje tytuł *Christotokos* (Matka Chrystusa), a nie *Theotokos* (Matka Boża). Aby wyjaśnić i naprawić tę herezję, w 431 r.

³⁸ Por. *Vorbild und Weg der Kirche. Johannes Paul II. feiert Abschluss des Marianischen Jahres am Fest Mariä Himmelfahrt*, „L'Osservatore Romano”. Wochenausgabe in Deutscher Sprache (OsRomD), 1988, nr 35(26 VIII), s. 1.

³⁹ Por. E.Ch. Suttner, *Das Marienlob der orthodoxen Kirche*, OsRomD, 1988, 2(8 I), s. 6; S. Hausmann, *Wege und Irrwege zur kirchlichen Einheit im Licht der orthodoxen Tradition*, Göttingen 2005, s. 138–139, 144–145; *Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie*, red. B. Hallensleben, G. Vergauwen, Freiburg 2003, s. 129; Basdekis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 63–64.

⁴⁰ G. Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube*, Graz – Wien – Köln 2000, s. 112–113; Basdekis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 64.

zwołano sobór w Efezie, który odrzucił doktrynę Nestoriusza i nakazał, aby Maryja była czczona jako Boża rodzicielka⁴¹. W ten sposób spór został zażegnany.

Kolejny konflikt, który trwa do dziś, powstał około połowy XII w. Rozwinęła się wtedy doktryna o Niepokalanym Poczęciu Maryi. Pod koniec wieku XV nauka ta została potwierdzona przez papieża Sykstusa IV, ale nie w formie dogmatu. Nauka o Niepokalanym Poczęciu Maryi została zdogmatyzowana dopiero w 1854 roku przez Piusa IX. Ta decyzja spotkała się z krytyką ze strony wschodniego chrześcijaństwa. Zarzucano, że prawda ta nie znajduje potwierdzenia ani w Piśmie Świętym, ani w Tradycji. Podkreślano przy tym, że tylko Chrystus został przyjęty bez grzechu pierworodnego i nie popełnił grzechu. Według teologii prawosławnej, Maryja została poczęta jako prawdziwa ludzka istota i jak każdy inny człowiek urodziła się z grzechem pierworodnym; musiała też odczuwać pokusy. Gdyby została pozbawiona możliwości grzechu, fakt, że Maryja nie popełniła grzechów, nie byłby Jej zasługą, ale konsekwencją niepokalanego poczęcia. Prawosławie odrzuca również twierdzenie, że Maryja została poczęta i narodziła się bez grzechu pierworodnego, aby móc w przyszłości urodzić Syna Bożego. Argumentując to w sposób, że gdyby konieczna była taka zależność, wtedy sama musiałaby urodzić się z bezgrzesznych rodziców. Wreszcie z punktu widzenia prawosławia dogmat o Niepokalanym Poczęciu Maryi jest sprzeczny z doktryną o grzechu pierworodnym, zgodnie z którą każdy człowiek przychodzi na świat obciążony grzechem pierworodnym. Gdyby Maryja została poczęta bez grzechu pierworodnego, byłby to niesprawiedliwy wyjątek ze strony Boga dla Maryi, a ponadto nie potrzebowałaby odkupienia⁴².

Twierdzeniu temu sprzeciwia się Konstytucja dogmatyczna o Kościele Soboru Watykańskiego II *Lumen gentium*, która głosi, że Błogosławiona Matka „odnajduje się zjednoczona ze wszystkimi potrzebującymi od-

⁴¹ Por. *Brief des Nestorius an Papst Coelestin I.*, w: *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. 1, Berlin 1914, s. 13; D. Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog*, Innsbruck – Wien 1997, s. 50–54, 98–101; H.D. Döpman, *Die Ostkirchen vom Bildstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054*, Leipzig 1999, s. 263–264.

⁴² Por. Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 120–121; J. Madey, *Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens*, Paderborn 1974, s. 43–46; A. Basdekis, *Die Gottesmutter. Marienverehrung und Marienfrömmigkeit in der orthodoxen Theologie und Kirche*, ÖR, 31(1982), s. 439–440; S. Bulgakov, *Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche*, Trier 1996, s. 179–181.

kupienia w potomstwie Adama” (KK, n. 53). Związek między Maryją i Jezusem w Jego dziele Zbawiciela został również podkreślony przez Jana Pawła II w encyklice *Redemptoris Mater*. W punkcie 10, nawiązując do cytowanego wyżej punktu soborowej konstytucji, Papież stwierdza: „wedle miary wyrażonej w uroczystym nauczaniu Kościoła, ów «majestat łaski» objawił się w Bogurodzicy przez to, że została Ona odkupiona «w sposób wznioślejszy»”.

Ponadto, Konstytucja o Kościele potwierdza nie tylko dogmat o Niepokalanym Poczęciu Maryi, ale także nauczanie o wzięciu Maryi do nieba z ciałem i duszą, zdogmatyzowane w roku 1950⁴³ (por. KK, n. 59). Również ta doktryna jest inaczej rozumiana przez Kościół katolicki i prawosławny. Wschód naucza, że Maryja umarła i zmartwychwstała „i tak zasiada w pełnej chwale po prawicy Syna”⁴⁴.

Pomimo tych różnic, Maryja pozostaje centralnym, jednoczącym elementem Kościoła. Jako orędowniczka prowadzi ludzi do Chrystusa i odnosi się do Niego: „Róbcie, co On [Jezus] wam powie” (J 2, 5); Ten, który modlił się przed swoim cierpieniem i śmiercią, aby wszyscy byli jednym (por. J 17, 22).

3. Sakramenty i liturgia

Modlitwa Jezusa z Wieczerniku, wyrażająca pragnienie, aby wszyscy wierzący byli jednym, ma również ogromne znaczenie dla prawosławnych chrześcijan, którzy opierają swoje nauczanie – podobnie jak Kościół katolicki – na Biblii i żywej Tradycji. Znaczące dla Wschodu są także tzw. Księgi Symboliczne, które powstały po podziale chrześcijaństwa. Dotyczą one tajemnicy Trójcy Świętej, Jezusa jako Boga i człowieka, odkupienia oraz sakramentów.

W teologii prawosławnej sakramenty są „aktami konsekracji, w których dochodzi do spotkania Boga z człowiekiem i w których [...] urzeczywistnia się jak największa jedność z Bogiem”⁴⁵.

W podobny sposób opisuje sakramenty Sergij Bułgakow, nazywając je obrzędami „w których pod widocznym znakiem udzielany jest pewien niewidzialny dar Ducha Świętego. Dla sakramentu istotne jest zjednoczenie

⁴³ Dogmat o Wniebowzięciu Maryi ustanowiony przez papieża Piusa XII, ogłoszony został w Konstytucji apostolskiej *Munificentissimus Deus*, 1 listopada 1950 r. (DS, n. 3900–3904).

⁴⁴ Madey, *Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens*, s. 48.

⁴⁵ *Geheimnis des Glaubens*, s. 150.

tego, co widzialne i niewidzialne, zewnętrznej formy i wewnętrznej treści. W nich odbija się istota Kościoła, który jest niewidzialny w widzialnym i widoczny w niewidzialnym”⁴⁶.

W prawosławnym katechizmie i podręcznikach teologii dogmatycznej sakrament określany jest również jako „tajemnica”, co tłumaczy się jako „wydarzenie zbawienia” lub „tajemnica zbawienia”⁴⁷, „jest widzialnym znakiem ustanowionym przez Jezusa Chrystusa, przez który udzielana jest nam niewidzialna łaska Boża”⁴⁸.

Dla porównania poniżej przedstawiono definicję sakramentów w Kościele katolickim. Zgodnie z Katechizmem Kościoła katolickiego „sakramenty są ustanowione przez Chrystusa i powierzone Kościołowi, skuteczne znaki łaski, przez które udzielane jest życie Boże”. Widoczne obrzędy, którymi sprawuje się sakramenty, oznaczają i wywołują „łaskę właściwą każdemu sakramentowi; wierzącym, którzy przyjmują je z odpowiednim nastawieniem, przynoszą owoc” (KKK, n. 1131).

Te definicje terminów jasno pokazują, że nie ma różnic w ogólnej koncepcji sakramentu. Oba Kościoły postrzegają sakramenty jako siłę pochodzącą od Chrystusa i formującą w sposób widzialny niewidzialną łaskę. Zarówno prawosławni, jak i katolicy uznają, że przestrzenią działania łaski sakramentalnej jest Kościół. Zarówno Kościół katolicki, jak i prawosławny mają siedem sakramentów: chrzest, namaszczenie *myronem* (co odpowiada bierzmowaniu w Kościele katolickim), Eucharystię, pokutę, małżeństwo, sakrament konsekracji i namaszczenie chorych. Dla prawosławnych najważniejszą rolę ze wszystkich odgrywiają chrzest i Eucharystia, które nazywane są „sakramentami głównymi”⁴⁹. Z kolei Sergij Bułgakow nazywa Eucharystię „sakramentem Kościoła”⁵⁰.

⁴⁶ Bulgakov, *Die Orthodoxie*, s. 171; por. K. Beta, *Die russische Seele. Vom Denken, Fühlen und Beten des russisch-orthodoxen Christen*, Wien 1988, s. 65.

⁴⁷ P. Lünig, *Ökumene der kleinen Schritte. Unterwegs zur Einheit der Christen*, Regensburg 2010, s. 87; por. R. Hotz, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich – Köln 1979, s. 146–163; Larentzakakis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 56–57.

⁴⁸ A. Baczyński, *Zarys nauki o sakramentach w Kościele prawosławnym i rzymskokatolickim*, „Elpis”, 19(2017), s. 170. <https://doi.org/10.15290/elpis.2017.19.20>; Filaret metropol., *Prostrannij Christianskij Katichizis Prawosławnijia Wastoczijnija Cerkwi*, Warszawa 1930, s. 59.

⁴⁹ Lünig, *Ökumene der kleinen Schritte*, s. 87.

⁵⁰ Cyt. za: J. Klinger, *Die Koinonia als sakramentale Gemeinschaft – Aktuelle Perspektiven*, w: *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens*, Innsbruck – Wien – München 1976, s. 122 (*Pro Oriente*, t. 2); zawarte tam jest stwierdzenie: „kein Sakrament in der Kirche, sondern das Sakrament der Kirche“.

Prawosławie nie dogmatyzuje jednak liczby sakramentów. Nie widzi także jakościowej różnicy między sakramentami a sakramentaliami. Jako przykład można przytoczyć konsekrację, w której działa również Duch Święty, a zatem nie różni się od sakramentów⁵¹.

Sakramenty pokuty i namaszczenia chorych są rozumiane tak samo w obu Kościołach i podobnie udzielane, dlatego nie będą tu szerzej omawiane. Dotyczy to również sakramentu małżeństwa, co do którego należy wskazać jedynie odmienność polegającą na tym, że małżeństwo w Kościele prawosławnym pod pewnymi warunkami może zostać zakończone rozwodem; w Kościele katolickim natomiast – można jedynie stwierdzić nieważność małżeństwa tylko wtedy, gdy w momencie zawarcia tego sakramentu występowała przeszkoda, nieujawniona w procesie przygotowania do małżeństwa⁵².

Odnosnie do pozostałych sakramentów dostrzegalne są różnice w ich obrzędach. I tak, w Kościele prawosławnym chrzest odbywa się poprzez trzykrotne zanurzenie w wodzie i odpowiednią formułę. Bezpośrednio po chrzcie udziela się sakramentu bierzmowania, namaszczając czoło dziecka *myronem*. W tradycji prawosławnej zwyczajnym szafarzem chrztu jest tylko biskup lub kapłan⁵³ (w przeciwieństwie do tradycji katolickiej, gdzie zwyczajnym szafarzem chrztu może być także diakon).

Kościół prawosławny – tak samo jak katolicki – zna trzy stopnie święceń: episkopat, prezbiterat, diakonat, przy czym w Kościele prawosławnym celibat nie jest obowiązkowy dla diakonów i prezbiterów. Warto jednak zauważyć, że biskupi wybierani są spośród celibatariuszy.

⁵¹ Por. *Geheimnis des Glaubens*, s. 151.

⁵² Por. tamże, s. 167–176; Bulgakov, *Die Orthodoxie*, s. 175–177; A. Vletisis, *Taufe: Ein Sakrament auf der Suche nach seiner Identität? Versuch einer orthodoxen Interpretation*, ÖR, 53(2004), s. 332; W.A. Nikitin, *Der Ritus der Kirche ist das Gewand des Herrn. Geistliche Leben, Sakramente und Riten der russischen Orthodoxie*, w: *Tausend Jahre Heiliges Russland. Orthodoxe im Sozialismus*, red. G. Adler, Stuttgart 1988, s. 112–120; F.R. Gahbauer, *Die Regensburger Ökumenischen Symposien und der nachkonziliare ost-westliche Dialog*, Paderborn 1995, s. 121–138; Basdekis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 80–84; Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 78–84; Döpmann, *Die Ostkirchen*, s. 227–230, 233–237 i 241–243.

⁵³ Por. *Geheimnis des Glaubens*, s. 155–158; E. Geldbach, *Taufe*, Göttingen 1996, s. 28–30 (*Ökumenische Studienhefte*, t. 5); Bulgakov, *Die Orthodoxie*, s. 174–175; Vletisis, *Taufe*, s. 322–332; Nikitin, *Der Ritus der Kirche*, s. 106–110; M. Nin, *Das Leben in Christus. Die Sakramente der christlichen Initiation im Osten*, OsRomD, 2010, 36(10 VIII), s. 12; Gahbauer, *Die Regensburger Ökumenischen Symposien*, s. 118–120; Basdekis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 75–77; Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 64–66; Döpmann, *Die Ostkirchen*, s. 219–227.

Tak więc kandydaci do święceń rezygnując z przyrzeczenia celibatu, automatycznie wykluczają siebie z kandydatów do biskupstwa. Celibat jest jednak obowiązkowy dla wszystkich stopni kapłaństwa hierarchicznego w zgromadzeniach zakonnych⁵⁴.

Istnieją także różnice dotyczące Eucharystii. Chociaż oba Kościoły uznają ją za „pamiętkę historii zbawienia, zwłaszcza życia, śmierci, zmartwychwstania i czci Jezusa Chrystusa”⁵⁵, a wierzący otrzymują prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa w postaci chleba i wina⁵⁶, to jednak materia Eucharystii jest różna w obu Kościołach. W Kościele prawosławnym używa się chleba kwaszonego, a komunię przyjmuje się zawsze pod dwiema postaciami⁵⁷.

Również liturgia prawosławna i katolicka różnią się między sobą. Obrzęd liturgiczny rozumiany jest w Kościele prawosławnym jako istota tradycji wiary. Ryt bizantyjski obejmuje cztery liturgie, które pochodzą od Ojców Kościoła. Prawosławni znają Boską Liturgię Jana Chryzostoma, celebrowaną w kilka dni w roku, a także w każdą sobotę Wielkiego Postu; Liturgię św. Bazylego Wielkiego, sprawowaną w Boże Narodzenie, Niedziele Wielkiego Postu i święto św. Bazylii. Następnie Liturgia Grzegorza Wielkiego sprawowana jest w środy i piątki Wielkiego Postu, i wreszcie Liturgia św. Jakuba, sprawowana w dniu św. Jakuba w katedrach⁵⁸.

Wszystko to pokazuje, że liturgia w Kościele prawosławnym jest znacznie bogatsza niż w Kościele katolickim, który sprawuje nabożeństwa według dwóch obrzędów: nowego porządku mszy (od Soboru Watykańskiego II) i w tradycyjnym uroczystym rycie rzymskim (msza trydencka).

⁵⁴ Por. *Geheimnis des Glaubens*, s. 177–185; Bulgakov, *Die Orthodoxie*, s. 176; Nikitin, *Der Ritus der Kirche*, s. 120–126; Basdekis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 84; Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 70–73; Döpmann, *Die Ostkirchen*, s. 237–241.

⁵⁵ *Gemeinsame Erklärung zur Eucharistie*, Worcester 1969, w: *Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisch-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung*, red. T Bremer, J. Oeldemann, D. Stoltmann, t. 1, Trier 1999, s. 53.

⁵⁶ Por. *Gemeinsame Erklärung zur Eucharistie*, s. 53; I. Pancovski, *Die heilige Eucharistie in orthodoxer Sicht*, „Ostkirchliche Studien”, 34(1985), s. 164.

⁵⁷ Por. *Geheimnis des Glaubens*, s. 158–167; Basdekis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 73–75; Nikitin, *Der Ritus der Kirche*, s. 110–112; Vletisis, *Taufe*, s. 333; Bulgakov, *Die Orthodoxie*, s. 175–176; Larentzakis, *Die Orthodoxe Kirche*, s. 66–69; Döpmann, *Die Ostkirchen*, s. 230–232; Gahbauer, *Die Regensburger Ökumenischen Symposien*, s. 120–121.

⁵⁸ Por. K. Onasch, *Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen*, Berlin 1962, s. 104–122. <https://doi.org/10.1515/9783110840773>.

Wierni, uczestniczący w liturgii bizantyjskiej, podczas całego nabożeństwa zachowują postawę stojącą. Ponadto, w liturgii bizantyjskiej nie używa się organów ani żadnych instrumentów.

Na uwagę zasługuje także wystrój cerkwi, w której szczególnie ważne miejsce zajmują ikony, stanowiące niejako optyczny przekaz Ewangelii (Pismo Święte uważane jest bowiem za ikonę werbalną). Na Soborze Nicejskim II zdecydowano, że Ewangelia i ikony powinny być jednakowo czczone.

Również postrzeganie siebie jako wspólnot przez Kościół na Wschodzie i Zachodzie jest inny. Kościół prawosławny postrzega siebie jako „komunię eucharystyczną”⁵⁹ i „żywą ikonę Chrystusa”⁶⁰, natomiast Kościół katolicki postrzega siebie bardziej jako „wspólnotę Kościołów lokalnych [...], które mocno trzymają się tej samej wiary i uczestniczą w Eucharystii”⁶¹.

Dziś przedstawiciele Kościołów: prawosławnego i katolickiego próbują przezwyciężyć odmienne poglądy. Pierwszym owocem dialogu między Zachodem a Wschodem, którego celem było ponowne zjednoczenie rozdzielonych Kościołów na płaszczyźnie sakramentalnej, są następujące dokumenty: „Tajemnica Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej”⁶², podpisana w Monachium w 1982 r. oraz Dokument z Bari: „Wiara, sakramenty i jedność Kościoła”, podpisany w 1987 r. Ów dokument składa się z dwóch części: pierwsza – „Wiara i komunია w sakramentach” – składa się z siedmiu punktów, które reprezentują „osobisty, egzystencjalny i eklezjalny charakter wiary”. Dokument zawiera również wypowiedzi dotyczące Ducha Świętego, Jego obecności i działania w sakramentach oraz symbolów wiary. W tym kontekście podkreślono „właściwą wiarę”⁶³, która jest „warunkiem wstępnym komunii sakramentów” (por. Dokument

⁵⁹ W. Hryniewicz, *Der Dialog der Schwesterkirchen. Nach dem wiederholten Treffen der Katholisch-Orthodoxen Kommission in Bari*, „Ostkirchliche Studien”, 36(1987), s. 313.

⁶⁰ S. Tsompanidis, *Orthodoxie und Ökumene: gemeinsam auf dem Weg zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*, Münster 1999, s. 176.

⁶¹ Hryniewicz, *Der Dialog der Schwesterkirchen*, s. 313.

⁶² Katholisch-Orthodoxe Dialog-Kommission, *Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Lichte der Heiligsten Dreifaltigkeit*, w: *Die Eucharistie der einen Kirche. Eucharistische Ekklesiologie. Perspektiven und Grenzen. Regensburger Ökumenisches Symposium 1981*, red. A. Rauch, P. Imhof, München 1983, s. 219–231.

⁶³ E. Fortino, *Katholisch-orthodoxer Dialog. Ein weiterer wichtiger Schritt auf die volle Einheit hin*, OsRomD, 1987, nr 34–35(21 VIII), s. 8.

z Bari, n. 21). Na koniec zwrócono uwagę na jedność Kościoła w wierze i w sakramentach⁶⁴.

Druga część dokumentu dotyczy sakramentów chrztu, bierzmowania i Eucharystii oraz ich związku z jednością Kościoła. Wspólne dyskusje doprowadziły do wniosku, że pomimo różnic w obrzędach sakramentalnych oraz „w przedstawianiu i formułowaniu wiary [na Wschodzie i na Zachodzie], możliwe jest współistnienie różnych tradycji liturgicznych i teologicznych w Kościele [ponieważ oba Kościoły mają tę samą] wiarę otrzymaną od apostołów”⁶⁵. Dlatego Wacław Hryniewicz wysoko ocenia ów dokument „jako bardzo ważne i konieczne stwierdzenie, które otwiera drzwi do zjednoczenia Kościołów”⁶⁶.

Podsumowując, można powiedzieć, że terminy teologiczne w obszarach przedmiotowych sakramentów i liturgii nie wskazują na zasadnicze różnice między Kościołem katolickim i prawosławnym. Różnice można dostrzec tylko w obrzędach niektórych sakramentów oraz w materii Eucharystii. Należy również wspomnieć o wspólnej deklaracji o ważności chrztu, która została przyjęta przez katolików i prawosławnych członków Polskiej Rady Ekumenicznej. Niemiecka rada ekumeniczna (później) opracowała i przyjęła podobny dokument. Do wspólnej komunii między Kościołem prawosławnym i katolickim jeszcze daleko⁶⁷.

* * *

Powyższe przykłady ukazują podobieństwa i różnice między wschodnim a zachodnim chrześcijaństwem. Naturalnie artykuł nie wyczerpuje całego tematu. Stanowi jedynie pewien zarys problemu, pobudzając czytelnika do dalszych poszukiwań. Nie można też przemilczeć licznych punktów wspólnych w życiu i nauczaniu Chrystusowego Kościoła na Wschodzie i Zachodzie. Optyризmem napawają kolejne wspólne deklaracje i dokumenty ogłaszane przez komisje mieszane prowadzące doktrynalny dialog oraz samo pragnienie kontynuacji rozmów i poszukiwań rozwiązania pozostałych różnic, by pragnienie Zbawiciela „aby wszyscy stanowili jedno” stało się rzeczywistością już na ziemi.

⁶⁴ Por. tamże; zob. Hryniewicz, *Der Dialog der Schwesterkirchen*, s. 313.

⁶⁵ Tamże, s. 314–315; por. Fortino, *Katholisch-orthodoxer Dialog*, s. 8.

⁶⁶ Hryniewicz, *Der Dialog der Schwesterkirchen*, s. 313.

⁶⁷ Zob. Ch. Zapharis, *Der Theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und Römisch-Katholischen Kirche*, ÖR, 32(1983), s. 59–61; W. Thönissen, *Stichwörter zur Ökumene. Ein kleines Nachschlagewerk zu den Grundbegriffen der Ökumene*, Paderborn 2003, s. 29–30.

STRESZCZENIE

Zamysłem autora jest ukazanie różnic w teologii i liturgii chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu oraz prób ich rozwiązania. Zaprezentowane zostały punkty zbieżne i sporne w nauczaniu obu Kościołów. Ze względu na szeroki zakres tematu oraz bogactwo materiałów źródłowych, ograniczono się do trzech. Jednym z najważniejszych punktów spornych jest kwestia *Filioque*. Obecny stan dialogu prawosławno-katolickiego na ten temat oraz najważniejsze dokumenty i wyzwania na przyszłość opisano w punkcie 1. Ważną wspólną cechą chrześcijaństwa zachodniego i wschodniego są Maryja i kult Maryi. Nauczanie obu Kościołów różni się jednak w kluczowych zagadnieniach dotyczących Matki Pana, a mianowicie Jej Niepokalanego Poczęcia oraz śmierci i przyjęcia do nieba. Sprawy te przybliżył punkt 2. Źródłem życia chrześcijańskiego są sakramenty. Punkt 3. przedstawia siedem sakramentów z katolickiego i prawosławnego punktu widzenia oraz bardzo ogólnie scharakteryzuje liturgię obu Kościołów.

Słowa kluczowe: schizma wschodnia, ekumenizm, dialog katolicko-prawosławny, *Filioque*, mariologia, liturgia, sakramenty.

SUMMARY

The author's idea is showing differences in the theology and liturgy of Christian East and West and the attempts to dispel them. There were presented common points in the teachings of both Churches. According to the wide range of the topic and the wealth of the primary source material, they were limited to three. One of the biggest points of disagreement is the issue of *Filioque*. The present state of the Catholic-Orthodox dialogue on this topic and the most important documents and challenges for the future were described in the first point. The significant common feature of west and east Christianity is the Virgin Mary and the Marian cult. The teachings of both Churches differ in some key issues concerning the Lord's Mother, namely Her Immaculate Conception and the death and the acceptance into Heaven. These issues were zoomed by the point no. 2. The origin of Christian life are sacraments. In the point no. 3 seven sacraments are shown from Catholic and Orthodox point of view and the both Churches' liturgy is characterised very generally.

Key words: East-West schism, ecumenism, Catholic-Orthodox dialogue, *Filioque*, mariology, liturgy, sacraments.

BIBLIOGRAFIA

Aspects of Liturgical Prayer Life in the Diaspora: Presentation to the Synod of Bishops of the Ukrainian Greco-Catholic Church (5–7 September 2017), "Logos: A Journal of Eastern Christian Studies", 59(2018), nr 1–4, s. 155–172.

Brief des Nestorius an Papst Coelestin I., w: *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, t. 1, Berlin 1914.

- Dokumente wachsender Übereinstimmung*, red. H. Mayer, H.J. Urban, L. Vischer, t. 2, Paderborn – Frankfurt a.M. 1992.
- Gemeinsame Erklärung zur Eucharistie*, Worcester 1969, w: *Orthodoxie im Dialog. Bilaterale Dialoge der orthodoxen und der orientalisches-orthodoxen Kirchen 1945–1997. Eine Dokumentensammlung*, red. T. Bremer, J. Oeldemann, D. Stoltmann, t. 1, Trier 1999.
- Jan Paweł II, *Predigt zum Fest Mariä Aufnahme in den Himmel (Maria Himmelfahrt) am 15. August 1988*, Der Apostolische Stuhl 1988. *Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärung der Kongregationen*, Vaticana, Köln 1989.
- Katholisch-Orthodoxe Dialog-Kommission, *Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Lichte der Heiligsten Dreifaltigkeit*, w: *Die Eucharistie der einen Kirche. Eucharistische Ekklesiologie. Perspektiven und Grenzen. Regensburger Ökumenisches Symposium 1981*, red. A. Rauch, P. Imhof, München 1983, s. 219–231.
- North American Orthodox-Catholic Theological Consultation, *The Filioque: A Church dividing issue?* (Washington, 25 X 2003), „The Greek Orthodox Theological Review”, 49(2004), nr 3–4, s. 359–392.
- Papieska Rada ds. Popierania Jedności Chrześcijan, *Pochodzenie Ducha Świętego w tradycji greckiej i łacińskiej*, w: *Ut unum sint. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982–1998*, red. S.C. Napiórkowski [i in.], Lublin 2000, s. 161–168.
- Vorbild und Weg der Kirche. Johannes Paul II. feiert Abschluss des Marianischen Jahres am Fest Mariä Himmelfahrt*, OsRomD, 1988, nr 35(26 VIII), s. 1.
- Baczyński A., *Zarys nauki o sakramentach w Kościele prawosławnym i rzymskokatolickim*, „Elpis”, 19(2017), s. 169–179. <https://doi.org/10.15290/elpis.2017.19.20>.
- Basdekis A., *Die Gottesmutter. Marienverehrung und Marienfrömmigkeit in der orthodoxen Theologie und Kirche*, „Ökumenische Rundschau“, 31(1982), s. 424–441.
- Basdekis A., *Die Orthodoxe Kirche. Eine Handreichung für nicht-orthodoxe und orthodoxe Christen und Kirchen*, Frankfurt n.M. 2001.
- Beta K., *Die russische Seele. Vom Denken, Fühlen und Beten des russisch-orthodoxen Christen*, Wien 1988.
- Bujak J., *Kwestia Filioque w doktrynalnym dialogu katolicko-prawosławnym*, „Teologia w Polsce”, 2(2008), nr 2, s. 307–328.
- Bulgakov S., *Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche*, Trier 1996.
- Döpmann H.D., *Die Ostkirchen vom Bildstreit bis zur Kirchenspaltung von 1054*, Leipzig 1999.
- Filaret, metropol., *Prostrannij Christianskij Katichizis Prawosławnija Wastocznija Cerkwi*, Warszawa 1930.
- Fortino E., *Katholisch-orthodoxer Dialog. Ein weiterer wichtiger Schritt auf die volle Einheit hin*, OsRomD, 1987, nr 34–35(21 VIII), s. 8.
- Gahbauer F.R., *Die Regensburger Ökumenischen Symposien und der nachkonziliare ost-westliche Dialog*, Paderborn 1995.

- Garidis Ch., *Aspekte der aktuellen Reflexion über das Filioque-Problem – eine kritische Gegenüberstellung*, w: *Von der Communio zur Kommunikativen Theologie*, red. B. Nitsche, Berlin 2008, s. 73–82.
- Geheimnis des Glaubens. Einführung in die orthodoxe dogmatische Theologie*, red. B. Hallensleben, G. Vergauwen, Freiburg 2003.
- Geldbach E., *Taufe*, Göttingen 1996 (*Ökumenische Studienhefte*, t. 5).
- Hausmann S., *Alte Kirche, t. 5: Der andere Weg der Orthodoxen Kirchen im Osten*, Neukirchen – Vluyn 2005.
- Hausmann S., *Wege und Irrwege zur kirchlichen Einheit im Licht der orthodoxen Tradition*, Göttingen 2005.
- Hilberath B.J., *Pneumatologie*, Düsseldorf 1994
- Hotz R., *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich – Köln 1979.
- Hryniewicz W., *Der Dialog der Schwesterkirchen. Nach dem wiederholten Treffen der Katholisch-Orthodoxen Kommission in Bari*, „Ostkirchliche Studien“, 36(1987), s. 311–326.
- Kałużny T., *Filioque na nowo odczytane. Katolicka i prawosławna recepcja dokumentu watykańskiego*, w: *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historycznawcowa*, red. A. Baron, J. Kupczak, J.D. Szczurek, Kraków 2015, s. 107–137. <https://doi.org/10.15633/9788374384162.05>.
- Karikorian M., *Das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes aus orientalisch-orthodoxer Sicht*, w: *Vom Heiligen Geist*, red. A. Stirnemann, G. Wilffinger, Innsbruck – Wien 1998, s. 125–140 (*Pro Oriente*, t. 21).
- Kasper W., *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg – Basel – Wien 2005.
- Klinger J., *Die Koinonia als sakramentale Gemeinschaft – Aktuelle Perspektiven*, w: *Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens*, Innsbruck – Wien – München 1976, s. 115–126 (*Pro Oriente*, t. 2).
- Koew T., *Das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes aus bulgarisch-orthodoxer Sicht*, w: *Vom Heiligen Geist*, red. A. Stirnemann, G. Wilffinger, Innsbruck – Wien 1998, s. 162–187 (*Pro Oriente*, t. 21).
- Konstantinidis Ch., *Es besteht keine Gefahr der Irrlehre*, „30 Tage in Kirche und Welt“, 1996, nr 6(4), s. 39–48.
- Larentzakis G., *Die Orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube*, Graz – Wien – Köln 2000.
- Lünig P., *Ökumene der kleinen Schritte. Unterwegs zur Einheit der Christen*, Regensburg 2010.
- Madey J., *Die Kirche in der Sicht der Christenheit des Ostens und des Westens*, Paderborn 1974.
- Moltmann J., *Dogmatische Vorschläge zur Lösung des Filioque-Streites*, w: *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloss Klingenthal*, red. L. Vischer, Frankfurt a.M. 1981, s. 25–41.

- Moltmann J., *Trinität und Reich Gottes*, Monachium 1980.
- Nikitin W., *Der Ritus der Kirche ist das Gewand des Herrn. Geistliche Leben, Sakramente und Riten der russischen Orthodoxie*, w: *Tausend Jahre Heiliges Russland. Orthodexe im Sozialismus*, red. G. Adler, Stuttgart 1988, s. 112–120.
- Nin M., *Das Leben in Christus. Die Sakramente der christlichen Initiation im Osten*, OsRomD, 2010, 36(10 VIII), s. 12.
- Onasch K., *Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirchen*, Berlin 1962. <https://doi.org/10.1515/9783110840773>.
- Pancovski I., *Die heilige Eucharistie in orthodoxer Sicht*, „Ostkirchliche Studien“, 34(1985), s. 163–176.
- Pannenberg W., *Systematische Theologie*, t. 1, Göttingen 1988.
- Schulz H.J., *Der Wissenschaftliche Ertrag der Studientagung*, w: *Vom Heiligen Geist*, red. A. Stirnemann, G. Wilflinger, Innsbruck – Wien 1998, s. 15–22 (*Pro Oriente*, t. 21).
- Schulz H.J., *Könnte das römische Dokument über den Ausgang des Heiligen Geistes zum Anlass einer allgemeinen ökumenischen Klärung werden?*, w: *Vom Heiligen Geist*, red. A. Stirnemann, G. Wilflinger, Innsbruck – Wien 1998, s. 41–55 (*Pro Oriente*, t. 21).
- Suttner E.Ch., *Das Marienlob der orthodoxen Kirche*, OsRomD, 1988, 2(8 I), s. 6.
- Thönissen W., *Stichwörter zur Ökumene. Ein kleines Nachschlagewerk zu den Grundbegriffen der Ökumene*, Paderborn 2003.
- Tsompanidis S., *Orthodoxie und Ökumene: gemeinsam auf dem Weg zu Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*, Münster 1999.
- Vischer L., *Das Filioque aus ökumenischer Sicht*, w: *Geist Gottes – Geist Christi. Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse. Bericht und Vorträge zweier Tagungen auf Schloss Klingenthal*, red. L. Vischer, Frankfurt a.M. 1981, s. 9–23.
- Vletisis A., *Taufe: Ein Sakrament auf der Suche nach seiner Identität? Versuch einer orthodoxen Interpretation*, ÖR, 53(2004), s. 318–333.
- Vorster H., *Die römische Klarstellung zum Filioque und ihr ökumenischer Kontext*, ÖR, 46(1997), s. 80–87.
- Winkler D., *Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog*, Innsbruck – Wien 1997.
- Yannaras Ch., *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Göttingen 1982. <https://doi.org/10.13109/9783666562501>.
- Zapharis Ch., *Der Theologische Dialog zwischen der Orthodoxen und Römisch-Katholischen Kirche*, ÖR, 32(1983), s. 57–71.
- Zizioulas J., *Eine einzige Quelle*, „30 Tage in Kirche und Welt“, 1996, nr 6(4), s. 32–38.

BP HENRYK CIERESZKO

 <https://orcid.org/0000-0003-2025-9813>

DIALOG Z ISLAMEM Dni Islamu w Kościele katolickim w Polsce

Chrześcijaństwo w historii swego istnienia wypracowało swój stosunek do innych religii. Współcześnie w Kościele katolickim został on określony w nauce Soboru Watykańskiego II. Lokalne Kościoły w poszczególnych krajach wprowadzają recepcję tego nauczania oraz, stosownie do istniejących tam uwarunkowań, podejmują działania na rzecz dialogu z innymi religiami. Celem niniejszego artykułu jest zaprezentowanie działań Kościoła katolickiego w Polsce na rzecz dialogu z islamem, z wyróżnieniem jego szczególnej formy, jaką stanowią obchody Dnia Islamu.

Kolejno przedstawione zostaną: w krótkim zarysie, jako wprowadzenie, odniesienie chrześcijaństwa i Kościoła katolickiego do innych religii; struktury Kościoła katolickiego w Polsce odpowiedzialne za dialog z innymi religiami i z islamem; działania Kościoła na rzecz dialogu z islamem wraz z ideą Dni Islamu; ogólna prezentacja Dni Islamu w Kościele katolickim w Polsce.

Opracowanie oparte jest na materiale zawartym w dokumentacji gromadzonej przez kolejnych przewodniczących, istniejącego przy Konferencji Episkopatu Polski, Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi, przynależącego do Rady ds. Dialogu Religijnego. Dokumentacja powyższa od niedawna znajduje się w posiadaniu autora

BP HENRYK CIERESZKO (UKSW) – dr hab., biskup pomocniczy archidiecezji białostockiej, w Konferencji Episkopatu Polski jest przewodniczącym Zespołu ds. Sanktuariów, przewodniczącym Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi Rady ds. Dialogu Religijnego, delegatem ds. Dialogu Katolików i Muzułmanów, członkiem Komisji Maryjnej, członkiem Zespołu ds. Kontaktów z Konferencją Episkopatu Litwy, delegatem ds. Ruchu „Wiara i światło” oraz Fundacji „L’Arche”; hciereszko@episkopat.pl.

artykułu. Ponieważ nie stanowi uporządkowanego zbioru, niemożliwe jest cytowanie w przypisach poszczególnych dokumentów czy pozycji tego zbioru. W przypisach umieszczone będą jedynie pozycje dostępne w druku oraz wskazane zostały strony internetowe Katolickiej Agencji Informacyjnej i Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów, na których umieszczone są krótkie prezentacje kolejnych Dni Islamu w Kościele katolickim oraz zawarte są informacje o powstaniu Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów, jej założenia programowe.

1. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki wobec innych religii

Chrześcijaństwo stykając się z innymi religiami, od swego zaistnienia mierzyło się z wyzwaniem określenia własnego stosunku do nich. Zadanie to w ciągu wieków podejmowane było z różną intensywnością i na różnym poziomie doktrynalnym, w zależności też od uwarunkowań historycznych, przynoszących konfrontację chrześcijaństwa z tymi religiami.

W głębi nauczania Chrystusa, w Jego postawie, także w przekazie Ewangelii i pism Nowego Testamentu, ujawnione jest zwrócenie się do każdego człowieka z zaproszeniem do poznania prawdziwego Boga, Ojca ludzkości, oraz do przyjęcia zbawienia, które w Chrystusie się dokonało. W Chrystusie, który mówił o sobie, że jest „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 16), każdy człowiek i wszystkie narody dostępują zbawienia. Tak rozpoznana prawda o Chrystusie, o zbawieniu w Nim, głoszona przez Jego wyznawców, w swej istocie i głębi otwiera na każdego człowieka, każdy naród, każdą religię. Niesie zaproszenie do rozpoznania w Chrystusie i w wywodzącej się od Niego religii drogi poznania i spotkania Boga, Ojca wszystkich ludzi, oraz odnalezienia ostatecznego dobra i szczęścia w Jego zbawczym działaniu. Ta prawda daje niewątpliwie podstawy do przyjęcia przyjaznej postawy wobec każdego, kto szuka prawdziwego swego dobra i wybawienia od zła, czyniąc to z pełną szczerością i moralnym wysiłkiem, na drogach, które odnajduje, by ten cel osiągnąć, czyli w swojej religii. Nawet jeśli wprost nie było to określane czy definiowane w początkach chrześcijaństwa w jego nauczaniu, postawa otwartości oraz dostrzegania znamion dobra i prawdy w innych religiach, jako przygotowania do przyjęcia prawdziwej wiary, ma swe pełne zakorzenienie w samej istocie chrześcijańskiej wiary, zrodzonej z Objawienia Jezusa Chrystusa. Niemniej, w zależności od okoliczności i uwarunkowań religijnych, historycznych, politycznych czy społecznych, nie zawsze ze strony chrześcijańskiej w taki sposób odnoszono się do innych religii.

W początkach chrześcijaństwa, gdy chrześcijanie byli prześladowani i trzeba było bronić nauki oraz zasad życia chrześcijańskiego, trudno było o przychylne odniesienie do religii, wierzeń, systemów politycznych i społecznych. Pomimo to w myśli wczesnochrześcijańskiej i patrystycznej pojawiały się stwierdzenia uznające szlachetność i świętość postaci spoza kręgu judeochrześcijańskiego (biblijni Abel, Henoah, Noe, Lot, Melchizedek, Hiob), czy podobnie doceniające wielkich filozofów (Sokratesa) w ich poszukiwaniu prawdy. Mówiono o załączkach prawdy obecnych w innych tradycjach religijnych. Z czasem, gdy rozwinęło się przekonanie o absolutnym charakterze chrześcijaństwa, że w nim są w pełni środki zbawienia, że jest odpowiedzialne za depozyt zbawienia z pełnią prawdy i łaski, ujawniało się bardziej nastawienie misyjne wobec wyznawców innych religii, kosztem poznawania tych religii i w efekcie następowało rozchodzenia się dróg chrześcijaństwa i innych tradycji religijnych. W przypadku islamu dochodziło, na podłożu politycznym, nawet do konfliktów zbrojnych. W czasach nowożytnych wprowadzenie – także wskutek docierania chrześcijan na inne kontynenty oraz misji chrześcijańskich – następowało mimowolnie spotkanie z innymi tradycjami wielkich religii świata i ich poznawanie. Nie pojawiały się jednakże w myśli chrześcijańskiej tendencje do odnajdywania wartości czy prawdy w tych religiach, a tym samym nie pojawiły się działania w kierunku spotkania i dialogu z nimi. Nadto wraz z racjonalizmem podjęto krytykę religii chrześcijańskiej, wskutek czego należało bronić jej prawdziwości, a poznawanie i tym bardziej zwracanie się ku innym religiom schodziło na dalszy plan. Zmiany nastąpiły dopiero w XX wieku, wraz z koniecznością wejścia chrześcijaństwa i Kościoła katolickiego w pełniejsze relacje ze światem, w wymiarze kulturowym, społecznym i politycznym, a także wskutek konfrontacji z laicystycznymi i ateistycznymi prądami. Otwarcie się na świat i dialog z nim, podjęte na Soborze Watykańskim II, przeniesione zostało również na sferę relacji do innych religii. Zapoczątkowana została droga dialogu z innymi religiami¹.

To współczesne stanowisko Kościoła, zdefiniowane nauką Soboru Watykańskiego II, przygotowywane było i dojrzewało w działaniach papieży Jana XXIII i Pawła VI. Pierwszy, w klimacie miłości i dobroci dla wszystkich ludzi, przyjął postawę dialogu z każdym człowiekiem dobrej

¹ S. Nagy, *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, wyd. 3, Poznań 2002, s. 327–330; M. Rusecki, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, s. 53–54; S. Grzechowiak, *Tematy z teologii*, Gniezno 1997, s. 31.

woli. Paweł VI podjął szereg inicjatyw, których wyrazem była encyklika *Ecclesiam suam* z określeniem zasad dialogu światopoglądowego czy przełomowa podróż w 1964 r. do Bombaju w Indiach, a także szereg wypowiedzi rehabilitujących religie niechrześcijańskie. W strukturach zaś watykańskich utworzony został w 1964 r. Sekretariat dla Niechrześcijan².

W Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* Soboru Watykańskiego II z 1965 r. już od pierwszych zdań ujawnia się otwarte odniesienie do innych tradycji religijnych. Sobór naucza:

„W naszej epoce, w której ludzkość coraz bardziej się jednoczy i wzrasta wzajemna zależność między różnymi narodami, Kościół tym pilniej rozważa, w jakim pozostaje stosunku do religii niechrześcijańskich. W swym zadaniu popierania jedności i miłości wśród ludzi, a nawet narodów, główną uwagę poświęca temu, co jest ludziom wspólne i co prowadzi ich do dzielenia wspólnego losu” (DRN, n. 1).

Zatem już od pierwszych sformułowań wyrażona została wola określenia stosunku Kościoła do innych religii w celu budowania jedności ludzkości, związanej wspólnym losem, a tym bardziej, jak dalej jest nauczane, złączonej jednym początkiem i posiadającej ten sam cel ostateczny, Boga, w którym jest też ostateczne zjednoczenie. Kościół postrzega w religiach wysiłek poszukiwania odpowiedzi na pytania dotyczące ludzkiej egzystencji, sensu i celu życia, przeznaczenia człowieka i jego ostatecznego spełnienia w relacji do przeczuwanej i rozpoznawanej tajemnicy ogarniającej byt ludzki, z którą związany jest jego początek i kres. Uznając istnienie religii, zauważa, co w nich jest prawdziwe i święte, szanuje ich zasady życia i działania oraz prawa i nauczanie, odkrywając niejednokrotnie w tym wszystkim odbicie Prawdy, którą sam wyznaje, i „która oświeca wszystkich ludzi”. Niemniej nie zaprzestaje, więcej, czuje się zobowiązany głosić nieustannie Chrystusa, będącego „drogą, prawdą i życiem” (J 14, 16), gdyż w Nim jest pełnia życia religijnego, zapewnienie jedności z Bogiem (DRN, n. 2).

Po tym wyrażeniu swego spojrzenia na religie, Kościół kieruje do swych członków, chrześcijan, wskazanie, jak należy odnosić się do wyznawców innych religii. W Deklaracji czytamy:

„Przeto wzywa synów swoich, aby z roztropnością i miłością przez rozmowy i współpracę z wyznawcami innych religii, dając świadectwo

² Nagy, *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*, s. 329.

wiary i życia chrześcijańskiego, uznawali, chronili i wspierali owe dobra duchowe i moralne, a także wartości społeczno-kulturalne, które u tamtych się znajdują” (DRN, n. 2).

Idąc za wskazaniem Soboru, Kościół katolicki podejmuje współcześnie dialog z innymi religiami. W 1988 r. Sekretariat dla Niechrześcijan przemianowany został na wyższej rangi instytucję watykańską, działającą od tego czasu jako Papieska Rada ds. Dialogu Międzyreligijnego. Otwarcie na dialog oraz wola współpracy ujawnia się także w nauczaniu papieży, w ich konkretnych gestach zbliżenia z innymi religiami, jak podjęte przez św. Jana Pawła II spotkania międzyreligijne w Asyżu (1986 r., 2002 r.), audiencje wyznawców innych religii u papieży czy wizyty papieskie w krajach muzułmańskich. Niemniej, w nauczaniu Kościoła i papieży, w wypowiedziach Kongregacji Nauki Wiary, jak szczególnie ważnej Deklaracji *Dominus Iesus* z 2000 r., niezmiennie jest głoszona prawda o „jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła”. Kościół zatem, świadomy swej misji zbawczej wobec narodów, nie przestaje, zgodnie z nauką Soboru Watykańskiego II, przy całej swej otwartości dla innych religii, głosić prawdę o zbawieniu w Jezusie Chrystusie, jedynym Odkupicielu człowieka. Tak wyrażona prawda i stanowisko Kościoła w żaden sposób nie pomniejsza znaczenia dialogu międzyreligijnego, a wprost przeciwnie, pozwala katolikom pełniej rozumieć i przyjmować swą tożsamość religijną, budowaną na doktrynie katolickiej i ujawnianą w życiu chrześcijańskim, a tym samym tworzy podstawę do autentycznego i zdrowego dialogu z wyznawcami innych religii.

2. Dialog z innymi religiami w strukturach Kościoła katolickiego w Polsce

Podstawą do odniesienia Kościoła katolickiego w Polsce do innych religii, w tym zasad dialogu z nimi, jest powszechne nauczanie Kościoła, nakreślone w nauce Soboru Watykańskiego II, rozwijane współcześnie w kolejnych dokumentach oraz wypowiedziach papieży i watykańskich kongregacji, w tym Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego. Od strony organizacyjnej w ramach Konferencji Episkopatu Polski (KEP) wykształtowana została też stosowna struktura, w celu prowadzenia dialogu z religiami niechrześcijańskimi, do jakiegoś stopnia odwzorowująca model watykański. Współcześnie istnieje w ramach Konferencji Episkopatu Rada ds. Dialogu Religijnego z trzema stałymi zespołami: Komitetem ds. Dialogu z Judaizmem, Komitetem ds. Dialogu z Religia-

mi Niechrześcijańskimi, Komitetem ds. Dialogu z Niewierzącymi. Cele, które realizuje dzisiejsza Rada, w jakimś wymiarze jawiły się wcześniej w zakresie działań, istniejącej przy KEP od 1966 r., Komisji Ekumenicznej, z powołaną w 1986 r. Podkomisją ds. Dialogu z Judaizmem oraz od 1976 r. Komisji dla Niewierzących.

Rada ds. Dialogu Religijnego KEP pojawiła się na bazie zmian struktur Episkopatu przeprowadzonych w 1995 r. wraz z przyjęciem nowego Statutu KEP. Formalnie powołano ją do istnienia w 1996 r. na 282 Zebraniu Plenarnym KEP. Radę w składzie osobowym tworzą: przewodniczący, dwaj członkowie, którymi są biskupi, oraz konsultorzy – duchowni i świeccy. Do całości zaś jej struktury przynależą wspomniane trzy Komitety. Do zadań Rady należy koordynowanie prac tych Komitetów, przy czym każdy z nich jest autonomiczny w realizacji swych zadań. Przewodniczący jest reprezentantem Rady na zewnątrz oraz odpowiada za kontakty z Papieską Radą ds. Dialogu Międzyreligijnego. Komitety mają podobną wewnętrzną strukturę osobową. Stanowią ją: przewodniczący, jest nim biskup, oraz członkowie, duchowni i świeccy. Przewodniczący Rady i przewodniczący Komitetów są, po przedstawieniu ich kandydatury i głosowaniu, mianowani przez Zgromadzenie Plenarne KEP. Członkowie Rady i Komitetów są, po zgłoszeniu przez przewodniczącego, zatwierdzani przez Zgromadzenie Plenarne KEP.

Pierwszym przewodniczącym Rady, powołanej w 1996 r., był bp Stanisław Gądecki, a pierwszym przewodniczącym Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi był bp Zygmunt Pawłowicz (1997–2001). W kolejnych latach przewodniczącymi Komitetu byli: bp Tadeusz Pikus (2001–2006), bp Romuald Kamiński (2006–2016), bp Henryk Ciereszko od 2016 roku. W związku z zaktywizowaniem się kontaktów z wyznawcami islamu, zwłaszcza przez powołanie Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów, najpierw prymas Polski, kard. Józef Glemp, wyznaczył delegata do kontaktów z muzułmanami, był nim od 1997 r. do 2000 r. bp Władysław Miziołek, a po nim mianowany był, już przez Konferencję Episkopatu, bp Tadeusz Pikus, jako Delegat ds. Dialogu Katolików i Muzułmanów. Tę funkcję otrzymują aktualnie przewodniczący Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi.

Poszczególne Komitety, jak było wspomniane, działają autonomicznie i podejmują dialog z przyporządkowanymi im religiami czy związkami religijnymi, jak i z pozostającymi poza religiami. Przyświecają im wspólne zasady odniesienia do religii i dialogu z jej wyznawcami, wypracowane

przez Kościół, które powyżej zostały nakreślone. Na specyfikę zaś ich działalności wpływa odrębność i charakter konkretnych religii oraz powiązane z tym uwarunkowania, jak otwartość danych grup religijnych na dialog, występowanie ich i liczebność wyznawców czy światowe lub lokalne wydarzenia, jawiące się w danym czasie w świecie w przestrzeni społecznej, politycznej, kulturowej i religijnej. Niewątpliwie wyjątkową specyfikę ma dialog z judaizmem, jako religią o wspólnych z chrześcijaństwem biblijnych korzeniach, z którą zachodzą odrębnego charakteru wzajemne odniesienia i związki, niż z innymi religiami. Stąd wydzielenie judaizmu spośród innych religii i powołanie odrębnego komitetu. Jest to także podtrzymywanie linii nauczania Kościoła, w którym specjalne miejsce zajmuje judaizm oraz odrębnie określone są dla tej religii uwarunkowania dialogu, jak wyraźnie ujawnia się to w soborowej deklaracji *Nostra aetate*.

Komitet ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi, w zakresie swych działań, obejmuje wszystkie religie i związki wyznaniowe istniejące w Polsce, aczkolwiek w praktyce sprowadzają się one głównie do dialogu z islamem. Wyznawcy islamu, polscy Tatarzy, od stuleci tworzą społeczność obecną w życiu społecznym, kulturowym, a nawet politycznym w Polsce. Współcześnie wskutek migracji ludności wielu wyznawców islamu dociera do kraju, pozostając tu czasowo, a spory procent na stałe się zatrzymuje. Zauważa się także przyjmowanie islamu przez rdzennych Polaków. Inne religie natomiast występują w znikomych procentach, a ich wyznawcy nie tworzą prężnych, zauważalnych w płaszczyźnie życia społecznego i religijnego, wspólnot. Stąd w działalności Komitetu zasadniczo podtrzymuje się relacje ze społecznością muzułmańską.

3. Dialog z islamem i zrodzenie się idei Dni Islamu w Kościele katolickim

Odpowiedzialnym gremium za prowadzenie dialogu z islamem w Kościele katolickim w Polsce jest, jak było już wskazane, Komitet ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi KEP. Idąc za nauką Kościoła o stosunku do innych religii, jak wyżej było zaprezentowane, kierując się też wskazaniem Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego, Komitet podejmuje w obrębie Kościoła katolickiego w Polsce działania na rzecz dialogu i współpracy z wyznawcami islamu, w realiach, które ujawniają się w lokalnych uwarunkowaniach, na terenie działalności Kościoła w Polsce.

Specyfiką społeczności wyznawców islamu w Polsce jest obecność w niej od kilku stuleci Tatarów, dziś ich potomków, z ich tradycją religijną

i kulturową, wpisaną w realia społeczno-kulturowe istniejące w Polsce, a dziś współtworzonej przez coraz większą liczbę muzułmanów przybywających do Polski wskutek migracji. Uwzględniając tę specyfikę, Komitet podejmuje działania dostosowane do tych uwarunkowań. Obecność społeczności Tatarów polskich, ich wpisanie się w życie społeczne i kulturalne, także polityczne, przy zachowaniu odrębności religii, uznanej przez polskie prawo wyznaniowe, przyczyniła się do wytworzenia niepowtarzalnego modelu współistnienia, kontaktów, dialogu i współpracy. Tatarzy polscy są obywatelami naszego państwa, nasz kraj jest ich ojczyzną, której niepodległości wraz z Polakami i katolikami niejednokrotnie bronili. Wnieśli też swój wkład w dziedzictwo kulturowe i ekonomiczne. Wielu z przedstawicieli tej nacji było i jest wybitnymi jednostkami na różnych polach działalności naukowej, społecznej, gospodarczej, kulturalnej. Największe skupiska Tatarów, od czasów ich osiedlania w Wielkim Księstwie Litewskim, zachowały się na wschodnich terenach Rzeczypospolitej, dzisiejszej Litwy, Białorusi i Ukrainy oraz od osadnictwa w XVII w. na Podlasiu, z którym to regionem do dziś historycznie są związani, chociaż rozproszeni są współcześnie po całym kraju (Warszawa, Gdańsk).

Tatarzy polscy, przez wspólne sąsiedztwo, miejsca kształcenia się, pracy, działalności zawodowej, w naturalny sposób przynależą do lokalnych społeczności oraz kształtują relacje codziennego współżycia, uczestniczą w życiu społecznym na równi z katolikami. Kultuwują swą religijność, tradycje i obyczaje, które są szanowane i akceptowane przez katolików.

Ważnym wydarzeniem w skali kraju, dla pełniejszego jeszcze zbliżenia, wzajemnego poznawania społeczności chrześcijańskiej i muzułmańskiej oraz nawiązania dialogu i współpracy, stały się obchodzone w Warszawie w dniach 12 i 13 czerwca 1997 r. „Dni Tatarów w Warszawie”. Zorganizowane zostały w 600-lecie osadnictwa tatarskiego, z inicjatywy Fundacji Dzieło Odbudowy Miłości (D.O.M.), prowadzonej przez red. Zdzisława Bieleckiego. Fundacja ta czynnie włączała się w dzieło pomocy społecznościom pozostającym w potrzebie w wyniku kataklizmów czy konfliktów zbrojnych, w tym np. w pomoc dla Czeczenów, skutkiem czego doszło do nawiązania kontaktów z wyznawcami islamu i następnie do zorganizowania „Dni Tatarów w Warszawie”. Z jej inicjatywy już w 1994 r. w kościele św. Aleksandra w Warszawie odprawiona była przez bp. Władysława Miziołka msza w intencji pokoju na świecie w obecności muzułmanów. W następnych latach, do 2000 r., w kościele św. Anny i innych kościołach w Warszawie, organizowane były w tej intencji mo-

dlitwy z udziałem przedstawicieli różnych wyznań chrześcijańskich oraz muzułmanów. Na bazie i jako kontynuacja wskazanych inicjatyw Fundacji, podczas spotkania ekumenicznego w ramach „Dni Tatarów”, 13 czerwca 1997 r., przy zaangażowaniu katolików i wyznawców islamu, utworzona została Rada Chrześcijan i Muzułmanów. Na współprzewodniczących Rady wybrani zostali: ze strony katolickiej Eugeniusz Sakowicz, sekretarz Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi KEP, ze strony muzułmańskiej mufti Nuseret Kuriakovic, naczelny imam polskich sunnitów. Sąd Wojewódzki w Warszawie 10 lutego 1998 r. zarejestrował to gremium, ale już pod nazwą Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów, co nie oznaczało jednakże zamknięcia na inne wyznania chrześcijańskie.

Rada jest jedyną tego rodzaju organizacją w Europie. Skupia wyznawców obu religii w Polsce. W swej strukturze osobowej ma współprzewodniczącego ze strony katolickiej i współprzewodniczącego ze strony muzułmańskiej, sekretarza oraz aktualnie pięcioosobowy Zarząd. W pierwszym Zarządzie powołanym w 1998 r. współprzewodniczącymi byli: ze strony katolickiej red. Zdzisław Bielecki, ze strony muzułmańskiej dr Selim Chazbijewicz, ówczesny imam meczetu w Gdańsku i wiceprzewodniczący Związku Tatarów w RP. Wśród członków Zarządu znalazł się także bp Władysław Miziołek, desygnowany do Rady przez prymasa kard. Józefa Glempa.

Rada swoim działaniem wykracza poza granice Polski, zrzesza bowiem także osoby z krajów Europy Środkowo-Wschodniej. Organizuje krajowe i międzynarodowe sympozja naukowe, wydaje oświadczenia dotyczące relacji i współdziałania wyznawców obu religii. Głównym celem Rady jest dialog pomiędzy obu religiami oraz cywilizacjami: łaćską i muzułmańską. Rada zmierza w swej działalności do wzajemnego poznania religii, kultury, historii i tradycji katolicyzmu i islamu. Pragnie służyć umacnianiu pokoju i przewyciężaniu rodzących się napięć. Pragnie także, aby wzajemne poznawanie obu religii prowadziło do większego zrozumienia, a co za tym idzie, do przeciwdziałania wszelkim stereotypom, które, tak bardzo upowszechniane dziś, stają się źródłem zafałszowanego obrazu muzułmanów w oczach katolików i na odwrót, katolików w oczach muzułmanów³.

³ E. Sakowicz, *Biuletyn Misjologiczno-religijny: IV. Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów*, CTh, 68(1998), nr 1, s. 177–178; Z. Bielecki, *Jubileusz 10-lecia RW/SKM*, http://www.radawspolna.pl/indexbaad.html?option=com_content&task=view&id=1&Itemid=15 [24.11.2020].

Można zapytać, dlaczego to gremium, tak ważne w działaniach na rzecz zbliżenia oraz dialogu chrześcijaństwa i islamu, powstało nie gdzie indziej, tylko w Polsce? Kluczem do odpowiedzi są polscy Tatarzy, a szerzej Tatarzy z kilkusetletnią historią pokojowego współżycia, wzajemnej tolerancji religijnej, wpisujący się w kulturę i tradycje nowej ojczyzny, jednocześnie w pełnej wolności praktykujący swą wiarę i kultywujący własną kulturę. W dziejach tej społeczności w Rzeczypospolitej, ale i we współczesnym jej egzystowaniu w Polsce, można postrzegać wzór autentycznego dialogu oraz współpracy chrześcijaństwa i islamu, o co aktualnie obie religie powinny szczególnie zabiegać.

Jakkolwiek inicjatywa powołania Rady Wspólnej zrodziła się ze społecznego zaangażowania osób świeckich, katolików i muzułmanów, odnajdujących możliwości współpracy na wielu polach, nie była nieznaną kręgom kościelnym, jako że przy jej tworzeniu obecny był delegat Prymasa Polski, bp Wł. Miziołek. Kontakty między Kościołem i Radą, podejmowana współpraca na rzecz dialogu chrześcijaństwa i islamu, z sugestii i podpowiedzi głównie członków Rady, zrodziły propozycję jakiejś formy zwrócenia uwagi katolików na islam, przez konkretne wydarzenie, jakąś inicjatywę, podjętą w ramach Kościoła katolickiego. Służyłoby to przybliżeniu tej religii katolikom, ukazaniu w niej elementów prawdy i dobra zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II. Taka forma istniała już w odniesieniu do judaizmu w postaci Dnia Judaizmu w Kościele katolickim w Polsce. Prośbę o ustanowienie dnia poświęconego islamowi w Kościele katolickim w Polsce przedstawili dwaj współpracownicy Rady, Zdzisław Bielecki i Selim Chazbijewicz, na spotkaniu z prymasem Polski kard. J. Glempem w dniu 2 czerwca 2000 r. Działania ze strony Rady, w które czynnie włączył się bp Tadeusz Pikus, od 2000 r. przynależący do Rady Wspólnej oraz pełniący funkcję Delegata KEP ds. Dialogu Katolików i Muzułmanów, przyniosły oczekiwany efekt.

W 2000 r. biskupi polscy podjęli pionierską w skali Kościoła powszechnego inicjatywę wprowadzenia do rocznego kalendarium Kościoła katolickiego w Polsce na 2001 rok, „Dnia Modlitw Poświęconego Islamowi”. Decyzja Konferencji Episkopatu Polski dotyczyła kalendarium na jeden rok, ale brano pod uwagę ponawianie jej w następnych latach. Jak Dzień Judaizmu związane z corocznym Tygodniem Modlitw o Jedność Chrześcijan, wyznaczając datę obchodu na 17 stycznia (dzień poprzedzający Tydzień Modlitw), tak na Dzień Modlitw Poświęcony Islamowi wskazano 26 stycznia (dzień po zakończeniu Tygodnia Modlitw o Jedność

Chrześcijan). Wybór obu dat nie był przypadkowy, jako że w styczniu w Kościele katolickim poświęca się wiele uwagi sprawie jedności chrześcijan i jedności rodzaju ludzkiego. Miesiąc ten rozpoczyna się w Kościele katolickim dniem modlitwy o pokój, a papież kieruje specjalne orędzie na tę okoliczność.

Tak ustanowiony Dzień Modlitw Poświęcony Islamowi, w zamyśle inicjatorów i w woli Episkopatu, miał służyć szerzeniu wśród katolików i muzułmanów idei dialogu między katolikami i wyznawcami islamu, wzajemnemu poznawaniu chrześcijaństwa i islamu oraz istniejących w nich obyczajów, a także przewyciężaniu niechęci i uprzedzeń między ich wyznawcami. Chodziło o to, by przede wszystkim wskazywać na to, co łączy, a nie dzieli muzułmanów i chrześcijan. Przewidując organizowanie związanych z tym Dniem wydarzeń, pomysłodawcom przyświecała myśl, by katolicy i muzułmanie spotykając się w duchu wolności, żywiąc wzajemny szacunek, zachowując też postawę pokory wobec prawdy religijnej, której ludzie nie stanowią, ale na nią się otwierają i ją odkrywają, byli także gotowi na zmianę swych poglądów i postaw wobec siebie nawzajem.

Nieobce też były myśli i życzenia, aby ta inicjatywa, zrodzona na gruncie polskim, oparta na wiekowym doświadczeniu pokojowego współistnienia i zgodnego współżycia polskich Tatarów z chrześcijanami w Polsce, mogła posłużyć jako pewien wzór budowania przestrzeni dialogu i współżycia chrześcijan i muzułmanów w innych krajach. Ze strony Kościoła katolickiego w Polsce była jednocześnie wyrazem jego otwartości i wolnej postawy wobec wyznawców innych religii, w tym przypadku wyznawców islamu, wyrastającej z poczucia autentycznie przeżywanej własnej chrześcijańskiej tożsamości religijnej. Takie odniesienie i postawa oraz właściwie prowadzony dialog z innymi religiami pozwala pełniej odkrywać prawdę i wartość własnej religii, w oparciu też o obiektywne kryteria rozumienia oraz weryfikowania prawdziwości istniejących dziś religii. To służy też niewątpliwie do utwierdzenia się w wyznawanej w swej religii wierze oraz okazywania jej w życiowych postawach. Nie można więc tej inicjatywy traktować jako swoistego ukłonu w stronę islamu, wręcz przeciwnie, jako odważne stawanie przy prawdzie swej religii i okazanie autentycznej wolności w dialogu i zbliżeniu, bez lęku o naruszanie tożsamości swej wiary, która może być pogłębiona i umocniona tylko przez otwartość oraz prowadzony dialog z wyznawcami innych religii i światopoglądów. Dialog połączony ze świadectwem życia niesie w sobie też wymiar ewangelizacyjny, na który wyraźnie wskazuje nauczanie soborowe: „Kościół katolicki [...]. Głosi zaś i obowiązuje jest głosić bez

przerwy Chrystusa [...], w którym ludzie znajdują pełnię życia religijnego, i w którym Bóg wszystko z sobą pojednał” (DRN, n. 2).

Pierwszy Dzień Modlitw Poświęcony Islamowi odbył się w 2001 r. i przez następne lata corocznie jest organizowany. Od tego czasu jego przygotowanie i przeprowadzenie, w randze centralnego wydarzenia w skali Kościoła katolickiego w Polsce, stało się głównym zadaniem Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi w jego corocznym zakresie działań, we współpracy z Radą Wspólną Katolików i Muzułmanów. Jednocześnie niektóre środowiska lokalne, w większych miastach, w których też istnieją społeczności wyznawców islamu, zaczęły podobnie organizować u siebie obchody takiego dnia.

Od 2004 r. zaczęła się upowszechniać nazwa „Dzień Islamu w Kościele katolickim”. To określenie zjawilo się, na swój sposób spontanicznie, w kręgach kościelnych i osób zainteresowanych dialogiem z islamem, głównie też w środkach społecznego przekazu. Z czasem nazwa ta zaczęła być też oficjalnie używana przez Komitet ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi i Radę Wspólną Katolików i Muzułmanów. Dziś ta nazwa już powszechnie funkcjonuje. Trzeba jednak pamiętać, że Konferencja Episkopatu w Polsce zatwierdziła nazwę „Dzień Modlitw Poświęcony Islamowi w Kościele katolickim w Polsce”. Nazwa ta oddaje pełniej wizję, intencję i sam charakter spotkań tego dnia, w których po wprowadzeniach tematycznych, pozdrowieniach i przesłaniach, następuje odczytanie fragmentów z ksiąg świętych, medytacja nad nimi i modlitwa, jako najważniejsza ich część.

Komitet w swej działalności zabiega także o zachowanie i kontynuowanie wcześniejszych inicjatyw na rzecz poznawania islamu i dialogu z jego wyznawcami. Przewodniczący Komitetu, jednocześnie jako Delegat ds. Dialogu Katolików i Muzułmanów, czy jego członkowie, od początku działalności Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów czynnie włączali się w inicjatywy tej Rady, np. w organizowanie i przeprowadzanie konferencji naukowych. Komitet ze swej strony podobnie organizuje takie konferencje, na których podejmowana jest refleksja, głównie na płaszczyźnie doktrynalnej, nad relacjami chrześcijaństwa i islamu, podstawami dialogu międzyreligijnego, jego kształtu, uwarunkowań jego rozwoju. Ważnym i cennym owocem prac Komitetu było przygotowanie dokumentu na temat dialogu międzyreligijnego, który pod nazwą: „Dialog – zadanie na nowy wiek”⁴ został zatwierdzony przez Plenarne Zebranie Episkopatu Polski

⁴ *Dialog – zadanie na nowy wiek*, „Biuletyn Ekumeniczny” 33(2004) nr 1, s. 94–110.

na Jasnej Górze 28 XI 2003 r. Przygotowano także opracowanie dotyczące elementów wiedzy na temat relacji do innych religii w „Podstawie programowej katechezy Kościoła katolickiego w Polsce” z 20 IX 2001 r. W pracach Komitetu postulowane są też kwestie bardziej praktyczne, odnoszące się do codziennych relacji wyznawców obu religii, w środowiskach zamieszkania, pracy, do zasad współpracy na polach zaangażowania społecznego, kulturalnego, charytatywnego. Ważnym wyzwaniem dla prac Komitetu jest zajęcie się tematem małżeństw między wyznawcami obu religii. Istnieje potrzeba wypracowania dokumentu Konferencji Episkopatu, normującego ze strony Kościoła katolickiego zasady i stan prawny zawierania takich małżeństw.

W czasie ponad 20-letniej działalności Komitetu zorganizowano następujące konferencje naukowe.

W dniu 26 września 2005 r., w Sekretariacie Episkopatu Polski w Warszawie, sesję: „Duszpasterstwo i dialog międzyreligijny. W 40-lecie soborowej deklaracji *Nostra aetate*”.

W dniu 30 października 2015 r. na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, we współpracy z Instytutem Dialogu Kultury i Religii Wydziału Teologicznego UKSW, konferencję: „Ekstremizm muzułmański – nowe wyzwanie do dialogu?” Była to konferencja z okazji 50. rocznicy ogłoszenia deklaracji *Nostra aetate*.

W dniu 26 października 2018 r. Komitet współorganizował na UKSW w Warszawie konferencję międzynarodową: „Międzyreligijna współpraca na wybranych przykładach w świecie i w Polsce”.

W dniu 25 stycznia 2019 r., także na UKSW w Warszawie, zorganizował we współpracy z naukowymi instytutami wydziałów teologicznych w Polsce ogólnopolską konferencję: „Kościół katolicki w dialogu z religiami. Od współzawodnictwa do współpracy”.

Działania Komitetu, jak wspomniano, podporządkowane są normom i zarządzeniom Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego, od której też płyną wskazania i inspiracje do aktualnych poczynań na rzecz dialogu. Podobnie z jej strony kierowane są zaproszenia do uczestnictwa w międzynarodowych konferencjach organizowanych przez nią czy też przez inne gremia i środowiska zaangażowane na rzecz dialogu międzyreligijnego. Przy Radzie Konferencji Episkopatów Europy (CCEE) istnieje specjalna Sekcja ds. Dialogu Międzyreligijnego, która podobnie organizuje konferencje i spotkania. Członkowie Komitetu uczestniczyli parokrotnie w tych spotkaniach. Są też konferencje organizowane przez stronę muzułmańską,

na które poprzez pośrednictwo wspomnianych Papieskiej Rady czy Sekcji Rady Episkopatów podobnie przesyłane są zaproszenia.

Poza działaniami w sferze wzajemnego poznawania i zbliżenia w dialogu na płaszczyźnie doktrynalnej, Komitet w swych przedstawicielach jest zapraszany do uczestnictwa w świętach muzułmańskich, konferencjach czy innych wydarzeniach przez tę społeczność organizowanych. Podobnie też przedstawiciele wspólnot muzułmańskich zapraszani są na uroczystości w Kościele katolickim i na konferencje, sympozja, o tematyce dotyczącej bezpośrednio islamu czy ogólnie religii, dialogu międzyreligijnego, międzykulturowego.

4. Dni Islamu w Kościele katolickim

Ustanowienie Dnia Islamu w Kościele katolickim w Polsce jest konkretną odpowiedzią na zachętę płynącą z nauczania Kościoła dotyczącą zbliżenia i dialogu z innymi religiami. Jego obchodzenie stwarza możliwość, by chrześcijanie i muzułmanie wspólnie zgłębiali wyznawane w obu religiach prawdy wiary, poznawali naukę głoszoną w obu religiach, odwoływali się do wartości, które wyznają, na których można budować wzajemne współzycie w dialogu, współpracy i pokoju. Przede wszystkim zaś zanosili modlitwę do Boga, bo On jest sprawcą wszystkiego, błogosławi wszelkim ludzkim poczynaniom i przynosi ich oczekiwane owoce. Stąd też modlitwa jest w centrum spotkań organizowanych z okazji Dnia Islamu.

4.1. W latach 2001–2006

Pierwszy Dzień Modlitw Poświęcony Islamowi w Kościele katolickim odbył się 26 stycznia 2001 r. Za główną intencję modlitwy przyjęto prośbę o pokój i poszanowanie życia ludzkiego.

Centralne obchody miały miejsce w Warszawie. Sprawowana była msza w kościele św. Marcina, celebrowana przez bp. T. Pikusa. Przed mszą było wystąpienie prof. Jana Tyszkiewicza z Instytutu Historycznego UW, zastępcy współprzewodniczącego Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów ze strony katolickiej, z informacją o muzułmanach w Polsce. Następnie Jan Sobolewski, przewodniczący Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (MZR), który reprezentował stronę muzułmańską, mówił o modlitwie muzułmańskiej i zaletach pobożnego życia u muzułmanów. Z kolei imam Natar Nagi z Centrum Islamu w Warszawie (przy ul. Wiertniczej) wyrecytował fragment III Surę Koranu (wersy 42–51) mówiącej o rodzinie Józefa i Marii.

Poza katolikami w spotkaniu uczestniczyli przedstawiciele Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP (MZR), także zaproszeni goście, ambasadorowie z Palestyny i Tunezji oraz ambasador Rumunii. Byli też obecni wyznawcy z Kościoła ewangelicko-augsburskiego oraz z ruchu zielonoświątkowego. Ze strony katolickiej licznie reprezentowane były wspólnoty otwarte na dialog międzyreligijny, Ruch Focolare, Małe Siostry Jezusa, Dzieło Odbudowy Miłości (D.O.M.).

Tego dnia w Gdańsku we franciszkańskim kościele pw. Świętej Trójcy podobnie sprawowana była msza w przyjętej dla Dnia intencji. Z kolei na Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie odbyła się w związku z obchodami Dnia sesja naukowa na temat „Islam w Europie Środkowo-Wschodniej. Historia i perspektywy dialogu”.

Organizacja spotkania w Warszawie spoczęła głównie na członkach Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów, a ze strony Kościoła katolickiego włączyli się w nią członkowie Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi. Poza Warszawą spotkania przygotowywały lokalne środowiska kościelne. Do udziału w tych spotkaniach zaproszeni byli przede wszystkim wyznawcy islamu, a Rada Wspólna desygnowała swych przedstawicieli, członków Zarządu Głównego, jako oficjalnych reprezentantów Rady w lokalnych spotkaniach, jak w Gdańsku czy Olsztynie⁵.

Po raz drugi centralne obchody Dnia Modlitw Poświęconego Islamowi miały miejsce 26 stycznia 2002 r. w sanktuarium św. Andrzeja Boboli, przy ul. Rakowieckiej w Warszawie. Spotkaniu i modlitwom w kaplicy akademickiej przewodniczyli bp T. Pikus, przewodniczący Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi KEP, i imam Tomasz Miśkiewicz. Obecni byli goście: bp Piotr Libera, sekretarz generalny KEP, ambasadorowie krajów muzułmańskich. Przede wszystkim zainteresowani, a zwłaszcza zaangażowani w dialog, katolicy i muzułmanie, w tym członkowie Komitetu ds. Dialogu KEP, członkowie Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów, władze MZR w RP, przedstawiciele gmin muzułmańskich.

Spotkanie obejmowało następujące części: wprowadzenie; czytanie Ksiąg Świętych; wygłoszenie przesłań; modlitwa wieńcząca, znak pokoju i błogosławieństwo. W części wprowadzającej odczytane były najpierw

⁵ *Przebieg centralnego Dnia Islamu w kościele św. Marcina w Warszawie w dniu 26 stycznia 2001 roku*, http://www.radawspolna.pl/indexafec.html?option=com_content&task=view&id=29&Itemid=24 [23.11.2020].

fragmenty przemówienia Jana Pawła II, wygłoszonego 6 maja 2001 r. w Wielkim Mecze Umajjadów w Damaszku. Potem było pozdrowienie: znak krzyża i *basmala*. Przywitanie gości zebranych przez gospodarza miejsca, o. Janusza Warzochę SJ, oraz słowo bp. P. Libery. Następnie po uroczystym wniesieniu Pisma Świętego i Koranu, odczytane zostały fragmenty z Koranu (Sura 3, 45–50; 19, 56–60) i Pisma Świętego (Łk 1, 26–38). Oba teksty były czytane w języku polskim i w języku arabskim. W ramach przesłań mowy swe wygłosili Kahalid Mahmood, ambasador Pakistanu, i bp Tadeusz Pikus. Spotkanie zwieńczono modlitwą wiernych prowadzoną przez katolików, odmówieniem „Ojcze nasz”, przekazaniem nawzajem znaku pokoju i błogosławieństwem. Po spotkaniu księża jezuici gościli zebranych na poczęstunku, podczas którego wywiązały się interesujące i ubogające rozmowy, trwające w serdecznej i otwartej atmosferze.

Zachowała się krótkka, ale wiele mówiąca, wzmianka o tym spotkaniu prof. Jana Tyszkiewicza, że wypadło bardzo dobrze, spokojnie, przyjaźnie i konkretnie, a zyskało też pozytywny oddźwięk w mediach, co – jak zaznaczył – niewątpliwie w całości służy umocnieniu kontaktów przedstawicieli obu religii.

W związku z obchodami Dnia Modlitw Poświęconego Islamowi odbyły się też tego roku w innych miastach lokalne spotkania, a także sesje naukowe: na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim sesja pt. „W Tobie jest źródło pokoju” oraz spotkanie dyskusyjne na temat koncepcji Boga w islamie; na Uniwersytecie Opolskim sesja pt. „Dialog z islamem”.

W kolejnym roku główne obchody Dnia Modlitw Poświęconego Islamowi, nazwanego w tym roku „III Dniem Islamu w Kościele katolickim”, odbyły się 26 stycznia 2003 r. ponownie przy sanktuarium św. Andrzeja Boboli w Warszawie. Spotkanie odbyło się w Auli Wielkiej Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie Sekcji „Bobolanum” przy ul. Rakowieckiej 61. Uczestnikami, podobnie jak w poprzednim roku, były osoby zaangażowane w dialog międzyreligijny katolicko-muzułmański, członkowie Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi KEP, członkowie Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów, przedstawiciele gmin muźulmańskich, a także zaproszeni goście, głównie ambasadorowie krajów muźulmańskich w liczbie kilkunastu oraz osoby zainteresowane dialogiem międzyreligijnym.

Tego roku, w ramach przygotowań do obchodzenia Dnia Modlitw Poświęconego Islamowi, z inicjatywy bp. T. Pikusa i Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów, opracowane zostały w kształcie broszurki krótkie

materiały informujące katolików o tym Dniu. Zawierały one Słowo wprowadzające bp. T. Pikusa, fragment przemówienia Ojca Świętego, cytat z Deklaracji soborowej *Nostra aetate* nawiązujący do islamu, informację o historii muzułmanów w Polsce, prezentację Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów, omówienie poprzednich dni modlitw.

Program spotkania był podobny do programu z poprzedniego roku. Po wprowadzeniu i pozdrowieniach były odczytane teksty z Koranu i Pisma Świętego. Następnie wygłoszono przesłania. Całość podobnie zwieńczono modlitwą i błogosławieństwem.

W ramach pozdrowień odczytany był List abp. Józefa Kowalczyka, nuncjusza apostolskiego w Polsce, skierowany do uczestników spotkania. Autor wyraził uznanie dla organizatorów spotkania, podejmujących – jak zaznaczył – myśl i poczynania Ojca Świętego Jana Pawła II na rzecz dialogu z wyznawcami wszystkich religii i ludzi dobrej woli. Wskazał na wspólne wartości religii monoteistycznych, zwłaszcza chrześcijaństwa i islamu, które powinny być promowane i stanowić płaszczyznę wzajemnego zbliżenia. Zachęcał do pokonywania wszelkich murów i podziałów, sprzecznych z ideą dialogu międzyreligijnego, odczytaną na Soborze Watykańskim II, a realizowaną przez Jana Pawła II.

Przesłania wygłosili dziekan ambasadorów państw arabskich i krajów muzułmańskich w Polsce, ambasador Libanu, Ahmed Ibrahim, oraz bp Tadeusz Pikus. Dziekan ambasadorów podkreślił w swym wystąpieniu znaczenie wzajemnego uznania i zrozumienia religijnych przekonań, uszanowania religijnego i kulturowego pluralizmu, co służy dialogowi, wymianie i komunikacji, w miejsce konfrontacji i konfliktów wnosi pokój i stabilizację, a ludzkość może zachować swoje osiągnięcia i dziedzictwo. Z kolei bp T. Pikus w swym przesłaniu zwrócił uwagę na nauki samozwańczych proroków, zagrażające pokojowi, rodzące terroryzm, burzące wartości i cenne elementy tradycji religijnych. Dlatego zachęcał do słuchania Boga i do modlitwy, aby ochraniać pokój, sprawiedliwość, dobra narodów, rodzin, godność osoby ludzkiej, aby móc żyć pełnią życia i szczęścia. Potrzebna jest też refleksja i wysiłek, aby zachować zasady godziwego postępowania wobec drugiego człowieka, szanując jego przekonania, bez względu na jego rasę, narodowość, religię, kulturę i płeć. Zachęcał, aby upraszać Boga, by powstrzymał od czynienia innym tego, co nam niemiłe, a pomógł czynić to, co pragnęlibyśmy, aby inni nam czynili.

Zdaniem gospodarza miejsca, ks. Janusza Warzochoy SJ, spotkanie wzbudziło większe niż w poprzednim roku zainteresowanie, stąd uczest-

niczyło w nim kilkaset osób, ze strony katolickiej i muzułmańskiej. Miało też pozytywny odbiór w środkach społecznego przekazu⁶.

Kolejne obchody, IV Dnia Islamu w Kościele katolickim miały miejsce w większej jeszcze niż w poprzednich latach liczbie w różnych miastach i ośrodkach w Polsce. Przygotowana także tego roku broszurka poświęcona temu Dniowi i dołączona do zeszytu Tygodnia Ekuumenicznego służyła najpierw propagowaniu tego Dnia, jako że zeszyt został przekazany do parafii katolickich jako pomoc duszpasterska. Przede wszystkim zaś dołączone tam modlitwy były zaproponowane do wprowadzenia w liturgii tego dnia. W ten sposób przy zaangażowaniu i szczerzej woli duchowieństwa niemal cały kraj mógł być objęty modlitwą we wskazanych intencjach.

Centralne obchody, przygotowane przez Komitet ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi KEP przy współpracy Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów, miały i tym razem miejsce przy sanktuarium św. Andrzeja Boboli w Auli Wielkiej Papieskiego Wydziału Teologicznego „Bobolanum” przy ul. Rakowieckiej w Warszawie 26 stycznia 2004 r. Grono uczestników było podobne jak w poprzednich latach. To grono zaczęło się już kształtować, w swej strukturze uczestników, niejako na trwałe. Podobnie program spotkania uwzględniał przyjęte w poprzednich latach punkty. Jak w poprzednim roku, odczytany był też List abp. Józefa Kowalczyka, nuncjusza apostolskiego w Polsce, skierowany specjalnie na tę uroczystość. Nie było tym razem przesłania ze strony ambasadorów krajów muzułmańskich. Wygłosili je natomiast ze strony katolickiej bp T. Pikus, ze strony muzułmańskiej imam Tomasz Miśkiewicz.

Poza centralnymi obchodami w Warszawie, wyróżniającymi się w skali kraju były podobne w Krakowie i Pieniężnie. W Krakowie miało miejsce Nabożeństwo Słowa Bożego pod przewodnictwem kard. Franciszka Macharskiego w bazylice franciszkanów. Przeprowadzony był też panel międzyreligijny w Papieskiej Akademii Teologicznej na temat: „Post w islamie i w chrześcijaństwie”. W Pieniężnie w seminarium misyjnym Księży Werbistów odbyło się spotkanie modlitewne pt. „Maria – Matka Jezusa Chrystusa”. Po pozdrowieniach i wprowadzeniu ze strony gospodarzy miej-

⁶ *Modlitwa o pokój – motywem przewodnim III Dnia Islamu w Kościele*, <https://kair.ekai.pl/depesza/103206/show?q=Modlitwa%20o%20pok%C3%B3j%20E2%80%93%20motywem%20przewodnim%20III%20Dnia%20islamu%20w%20Ko%C5%9Bciele> [06.02.2021]; *III Dzień Islamu – 2003*, http://www.radawspolna.pl/indexeb26.html?option=com_content&task=view&id=12&Itemid=24 [24.11.2020].

sca, odczytane było przesłanie abp. metropolity warmińskiego Edmunda Piszcza, a następnie przemówiła przewodnicząca Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Białymstoku Halima Szahidewicz. Potem było odczytanie tekstów Pisma Świętego i Koranu oraz ich skomentowanie i poddanie refleksji przez przedstawicieli obu religii. Po ciszy przeznaczonej na osobistą medytację tekstów odmówiono modlitwy i przekazano nawzajem znak pokoju. Spotkanie od strony artystycznej dopełnił i uświetnił występ zespołu tatarskiego „Buńczuk” z Białegostoku.

Kolejne, czwarte już obchody Dnia Modlitw, nabrały szerszego zasięgu i podobnie bardziej były zauważone w mediach. Nie wypracowano wprawdzie jeszcze ogólnopolskiej formuły przeżywania tego Dnia, ale zaznaczyły się już pewne stałe elementy spotkań: sięganie do tekstów świętych obu religii, modlitwy, słowa refleksji i komentarzy, wypowiedzianie przesłań. Treści przesłań zazwyczaj odnoszone były do aktualnych wydarzeń dotyczących obu religii oraz tematyki dialogu, współpracy, wzajemnego ubogacania. Poza spotkaniami modlitewnymi wyrażać się także zaczęły spotkania o charakterze doktrynalnym, sympozja, konferencje naukowe, panele dyskusyjne⁷.

V Dzień Islamu, z jego centralnym wydarzeniem modlitewnego spotkania, obchodzony był 26 stycznia 2005 r. po raz kolejny w „Bobolanum” przy ul. Rakowieckiej w Warszawie. Tym razem chrześcijanie i muzułmanie modlili się w intencji pokoju, szacunku dla człowieka oraz współpracy między religiami. Program spotkania zachowany był tak, jak w poprzednim roku. Na początku, po powitaniach i pozdrowieniach, odczytano fragmenty z orędzia Jana Pawła II na światowy Dzień Pokoju tego roku oraz list abp. J. Kowalczyka, nuncjusza apostolskiego w Polsce. Z kolei w przesłaniach ze strony katolickiej i muzułmańskiej uwidocznione było wezwanie do przeciwstawiania się nienawiści, wrogości i przemocy, które to postawy nie wynikają z doktryn religijnych, a są ich wypaczeniem. Biskup Tadeusz Pikus wskazywał, że idea dialogu religijnego wyraźnie sprzeciwia się fanatycznej i fundamentalistycznej postawie człowieka

⁷ *Czwarty Dzień Islamu w Kościele katolickim w Polsce 26 stycznia*, <https://kair.ekai.pl/depesza/330613/show?q=Czwarty%20Dzie%C5%84%20Islam%20w%20Ko%C5%9Bciele%20Katolickim%20w%20Polsce%2026%20stycznia> [06.02.2021]; *IV Dzień Islamu – 2004*, http://www.radawspolna.pl/index6ecd.html?option=com_content&task=view&id=10&Itemid=5 [25.11.2020]; J. Warzocha, *Szacunek, dialog, modlitwa. IV Dzień Islamu w Kościele katolickim w Polsce*, „Sanktuarium św. Andrzeja Boboli. Pismo poświęcone życiu chrześcijańskiemu”, 16(2004), nr 2, s. 182.

religijnego. Losy ludzkie spełniają się w nierozłącznych ze sobą: miłości do Boga i miłości do człowieka. Nie można bowiem jednocześnie kochać Boga i nienawidzić człowieka, czy też kochać człowieka i pogardzać Bogiem. Z kolei, odczytano przesłanie nowo wybranego w 2004 r. podczas XV Nadzwyczajnego Wszechpolskiego Kongresu Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP, na urząd muftiego Rzeczypospolitej Polskiej, Tomasza Miśkiewicza. Po II wojnie światowej, do tego czasu, MZR w RP nie wznawiał tego urzędu. Mufti w swym nadesłanym przesłaniu stwierdził, że żadna z religii monoteistycznych nie nawołuje do złego czynu, ani przemocy wobec ludzi. To niektóre osoby wykorzystują nieraz religię do swych celów. Przypomniał, że zgodnie z nauką Koranu, nie ma przymusu w religii, a każdej religii należy się szacunek i zrozumienie. W części modlitewnej, po odczytaniu tekstów z Pisma Świętego i Koranu, modlitwy poprowadzili bp T. Pikus, a ze strony muzulmańskiej Ahmed Saeed, przedstawiciel Rady Imamów Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP⁸.

W obchody tego roku, jak i w poprzednim, czynnie włączyło się Misyjne Seminarium Księży Werbistów w Pieniężnie, które wraz z Centrum Dialogu i Kultury Religii w Pieniężnie oraz Muzułmańską Gminą Wyznaniową w Gdańsku, zorganizowało spotkanie w Domu Misyjnym św. Wojciecha w Pieniężnie. Za temat spotkania przyjęto: „Nie ma przymusu w religii”, który korespondował z treściami centralnych obchodów w Warszawie. Podobnie też wysłuchano przesłań. Ze strony katolickiej odczytano przesłanie bp. T. Pikusa na ten rok, a ze strony muzulmańskiej słowo wygłosił przedstawiciel Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gdańsku. Odczytane zostały teksty z Pisma Świętego i Koranu, odmówiono modlitwy w przyjętej dla dnia intencji, na koniec przekazano nawzajem znaku pokoju. Odbył się jeszcze panel dyskusyjny poprowadzony przez ks. Adama Wąsa SVD, dyrektora Centrum Dialogu i Kultury Religii, oraz red. Macieja Musę Konopackiego z Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gdańsku, na temat: „Nie ma przymusu w religii”.

W skali całego kraju, w kościołach katolickich, według zaangażowania poszczególnych duszpasterzy, posługiwano się przygotowanymi wkładkami do zeszytu Tygodnia Ekumenicznego, odnoszącymi się do obchodów

⁸ *Warszawa: obchody V Dnia Islamu w Kościele katolickim w Polsce*, <https://kair.ekai.pl/depesza/344176/show?q=Warszawa:%20obchody%20V%20Dnia%20Islamu%20w%20Ko%20C5%9Bciele%20katolickim%20w%20Polsce> [06.02.2021]; *V Dzień Islamu – 2005*, http://www.radawspolna.pl/index5e90.html?option=com_content&task=view&id=6&Itemid=4 [25.11.2020].

Dnia Islamu. W miastach z większymi społecznościami muzułmańskimi: Białymstoku, Gdańsku, Lublinie, Krakowie, na mniejszą już skalę niż w Warszawie i na miarę możliwości tych ośrodków, organizowane były podobnie spotkania o charakterze modlitewnym, ale i kulturalno-naukowym, jako lokalne obchody Dnia Islamu.

W roku 2006 VI Dzień Islamu w swych obchodach przebiegał według modelu wypracowanego w poprzednich latach, z centralnym spotkaniem w Warszawie i pomniejszych w innych miastach. Kolejne zaś obchody w Pieniężnie połączone były z organizowanym tam cyklem spotkań poświęconych światu muzułmańskiemu, na których prezentowany był islam w różnych krajach; tego roku mówiono o islamie w Indonezji.

W Warszawie, w „Bobolanum” 26 stycznia 2006 r., centralne obchody przebiegały zgodnie ze stałym już programem spotkania, wypracowanym w poprzednich latach. Jedynie zamiast odczytania słów Ojca Świętego, przybliżone zostało przesłanie do muzułmanów na zakończenie Ramadanu, które skierował tego roku przewodniczący Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego, abp Michael L. Fitzgerald, zatytułowane: „Iść dalej drogą dialogu”.

Stronę katolicką, jako hierarcha, reprezentował w miejsce bp. T. Pikusa, w jego też imieniu, biskup połowy WP, Tadeusz Płoski. On też odczytał przesłanie bp. T. Pikusa, a ze swej strony dopowiedział o zaangażowaniu polskich żołnierzy na misjach pokojowych w krajach islamu w pomoc humanitarną dla miejscowej muzułmańskiej ludności, które określił praktycznym wymiarem dialogu międzyreligijnego. Przesłanie ze strony muzułmańskiej skierował do zebranych mufti RP, Tomasz Miśkiewicz. Część modlitewna miała w swej strukturze układ jak w poprzednich latach⁹.

W Pieniężnie obchody miały w programie trzy wydarzenia: sesję popularnonaukową z tematem: „Religijne i kulturowe bogactwo Indonezji”; koncert muzyki indonezyjskiej w wykonaniu Warszawskiej Grupy Gamelanowej; spotkanie modlitewne pod hasłem: „Chwała niech będzie Bogu a pokój Jego sługom”.

4.2. W latach 2007–2020

Po okresie wypracowywania formy obchodzenia Dnia Islamu w Kościele katolickim, która najpełniej oddawałaby ideę, cel i charakter tego

⁹ VI Dzień Islamu – 2006, http://www.radawspolna.pl/index7722.html?option=com_content&task=view&id=4&Itemid=3 [25.11.2020].

Dnia, trwającym przez pierwsze sześć lat ich organizowania, obchody w następnych latach przebiegały zasadniczo w stały, sprawdzony już sposób. Centralne dla Kościoła w Polsce spotkania odbywały się nadal w Warszawie, a lokalne tradycyjnie w Krakowie, Lublinie, Katowicach, Gdańsku, Poznaniu oraz nieregularnie w innych miastach. Nadto we własnym kształcie w Seminarium Misyjnym księży werbistów w Pieniężnie, w latach 2003–2008.

W Warszawie w 2007 r. miejscem spotkań był Dom Rekolekcyjny „Amicus” im. Ks. Jerzego Popiełuszki, przy parafii pw. św. Stanisława Kostki, ul. Hozjusza 2, a następnie od 2008 r. Dom Parafialny przy parafii katedralnej św. Floriana w Warszawie na Pradze, przy ul. Floriańskiej 3, a w 2018 r. Akademik Praski, przy ul. Floriańskiej 3A w Warszawie.

Z biegiem lat wykształtowało się pewne stałe grono uczestników Dni Islamu, które też w swej strukturze osobowej poniekąd ujawniało się już od pierwszych spotkań. Były to osoby zaangażowane w dialog międzyreligijny, oficjalni reprezentanci ze strony chrześcijańskiej i muzułmańskiej, goście – pośród nich ambasadorowie państw muzułmańskich, osoby zasłużone dla dialogu religijnego. Od 2007 r. rozsyłane były imienne zaproszenia do przynależących do tych społeczności. Poprzez informacje przekazywane w mediach, docierali także na spotkania chrześcijanie i muzułmanie interesujący się problematyką zbliżenia międzyreligijnego czy konkretnymi tematami, podejmowanymi w ramach spotkań. Liczba uczestników oscylowała w granicach 200–300 osób. Spotkaniom od początku towarzyszyli przedstawiciele mediów, którzy każdego roku przekazywali informacje o nich.

Wspomniana, wypracowywana forma spotkań, z zachowaniem istotnego dla nich wymiaru modlitewnego, w swej treści merytorycznej ujawniała się w ich stałym zasadniczo programie. Od 2007 r. każde spotkanie miało też swój wiodący temat.

Na program spotkania składała się najpierw część oficjalna z powitaniem, pozdrowieniami, wprowadzeniem w temat, przesłaniem ze strony katolickiej i muzułmańskiej, często ze słowem przesłanym przez Nuncjusza Apostolskiego w Polsce, czy też słowem ze strony korpusu dyplomatycznego, czyli ambasadorów państw muzułmańskich. Kończył ją dwugłos chrześcijańsko-muzułmański. Zaproszeni przez organizatorów, czyli Komitet ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi KEP, prelegenci ze strony katolickiej i muzułmańskiej podejmowali tematykę Dnia, wcześniej ustaloną. Najpierw były to tematy wydobywane czy to

z przesłań papieskich na Światowy Dzień Pokoju obchodzony w Kościele katolickim, czy dotyczące aktualnych wydarzeń w płaszczyźnie kontaktów między chrześcijaństwem i islamem, a później skupione głównie wokół treści przesłań, kierowanych każdego roku do muzułmanów przez Papieską Radę ds. Dialogu Międzyreligijnego z okazji corocznego święta na zakończenie miesiąca postu, ramadanu.

Drugą, zasadniczą i istotną dla idei Dnia, była część modlitewna. Odczytywane były dobrane teksty z Pisma Świętego i Koranu, odnoszące się do tematu Dnia. Po czym następowała modlitwa. Ze strony muzułmańskiej zazwyczaj była to spontaniczna modlitwa *Dua*, recytowana bądź wyśpiewana przez imama, odnosząca się w swej treści do odczytanych tekstów Koranu i tematu Dnia. Ze strony katolickiej prowadzona była Modlitwa powszechna, z intencjami podobnie nawiązującymi do tematu Dnia oraz wyrażającymi aktualne potrzeby wspólnot chrześcijańskich, także wspólne dla chrześcijan i muzułmanów. Modlitwa była kończona odmówieniem przez katolików „Ojcze nasz”. Całość modlitewnej części spotkania wieńczyło wezwanie biskupa, przewodniczącego modlitwom ze strony katolickiej, do przekazania sobie nawzajem znaku pokoju oraz jego błogosławieństwo. W atmosferze życzliwości i serdeczności przekazywany był przez uczestników spotkania znak pokoju. Po czym zebrani zapraszani byli na poczęstunek. To przedłużenie bycia razem w nieoficjalnej już formie, które odbywało się w przyjaznej atmosferze, stwarzało okazje do rozmów, dzielenia się odczuciami z przeżywanego spotkania, nieraz do nawiązywania indywidualnych kontaktów czy wspólnego snucia projektów dotyczących dalszych działań na rzecz dialogu i wzajemnego zbliżenia.

Od 2003 roku, jako pomoc w wymiarze informującym, ale głównie liturgicznym – do włączenia się w modlitwę w parafiach katolickich, w związku z obchodami Dnia Islamu – była przygotowywana przez Radę Wspólną Katolików i Muzułmanów przy współpracy z Komitetem ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi KEP, najpierw krótko specjalna broszurka, a później stała wkładka dołączana do „Biuletynu Ekumenicznego” opracowywanego w związku z obchodami Tygodnia Ekumenicznego w Kościele katolickim. Zawierała ona wprowadzenie w ideę Dnia Islamu oraz w tematykę podejmowaną w danym roku, program spotkania centralnego wraz z tekstami czytań z Pisma Świętego i Koranu oraz z Modlitwą powszechną. Dołączone też były zwykle fragmenty z przesłania do muzułmanów Papieskiej Rady ds. Dialogu Międzyreligijnego z danego roku.

W 2015 r. obchody Dnia Islamu przeżywano jako jubileuszowe, w 15-lecie ich organizowania. Stąd odbyła się w ich ramach sesja naukowa na UKSW w Warszawie. W pierwszej części poświęcona była aktualnej tematyce dotyczącej islamu, jak współczesny status muzułmanów w Polsce, problem Kalifatu ISIS jako państwa muzułmańskiego i odniesienia muzułmanów do niego. W drugiej przedstawiona była dotychczasowa historia Dni Islamu w Kościele katolickim w Polsce z ukazaniem ich znaczenia dla dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego, recepcja Dni Islamu wśród muzułmanów oraz doświadczenie i rezultaty obchodów tych Dni w Katowicach, w odbiorze katolików i muzułmanów.

W 2017 r., centralne obchody XVII Dnia Islamu miały miejsce po raz pierwszy poza Warszawą. Odbyły się w Białymstoku, w Centrum Wystawienniczo-Konferencyjnym Archidiecezji Białostockiej przy ul. Kościelnej 1A. W zamyśle organizatorów, Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi KEP, wybranie Białegostoku było gestem docenienia i uszanowania społeczności wyznawców islamu na Podlasiu, potomków Tatarów, tu od wieków zamieszkujących, z ich najstarszymi w Polsce ośrodkami kultu religijnego w Kruszynianach i Bohonikach. Takie obchody odbyły się jeszcze w Białymstoku w 2019 r.

Natomiast centralne, jubileuszowe obchody XX Dnia Islamu odbyły się w miejscu pierwszych spotkań przy sanktuarium św. Andrzeja Boboli w Warszawie, w Auli Wielkiej „Bobolanum”. W ten sposób chciano, poprzez ich umiejscowienie, przywołać wspomnienia początków oraz podkreślić wagę i znaczenie tej cennej inicjatywy, jaką jest Dzień Islamu w Kościele katolickim.

Do roku 2020 włącznie miały miejsce obchody dwudziestu Dni Islamu w Kościele katolickim w Polsce. Inicjatywa ta na trwałe wpisała się w działalność Komitetu ds. Dialogu Międzyreligijnego KEP.

5. Dni Chrześcijaństwa wśród Muzułmanów w Polsce

W nawiązaniu do obchodów Dnia Islamu w Kościele katolickim w Polsce, z inicjatywy Śląskiego Oddziału Ligi Muzułmańskiej w Katowicach, podjęto ideę obchodów Dnia Chrześcijaństwa wśród Muzułmanów w Polsce.

Pierwsze obchody tego Dnia miały miejsce w Katowicach 29 maja 2013 r. w związku z inauguracją muzułmańskiego Centrum Kultury i Dialogu DOHA z siedzibą w Katowicach. Po uroczystym otwarciu Centrum przeprowadzony był dwugłos chrześcijańsko-muzułmański na temat dialogu międzyreligijnego z perspektyw obu religii. Po nim podobnie

z obu stron przedstawiono świadectwa pod hasłem: „Razem na drodze do powszechnego braterstwa”.

Z kolei obchody II Dnia Chrześcijaństwa, zorganizowane 29 maja 2014 r. w Centrum Kultury i Dialogu DOHA, skupione były wokół idei tego dnia oraz relacji św. Jana Pawła II do muzułmanów. Przedstawione były także świadectwa o wzajemnej współpracy, a na koniec odczytano teksty Biblii i Koranu z zaproszeniem do duchowej refleksji nad nimi. Ta inicjatywa jest kontynuowana przez wyznawców islamu w Katowicach.

* * *

Zaprezentowanie w ogólnym zarysie historii, przebiegu i rozwoju działań ze strony Kościoła katolickiego w Polsce na rzecz dialogu z islamem, jakie ujawniły się po Soborze Watykańskim II, z wyróżnieniem inicjatywy Dni Islamu w Kościele katolickim, rodzi niewątpliwie pytanie o owoce tych poczynań. Co wnoszą w sferze poznania islamu ze strony katolików? Jak wpływają na relacje między katolikami i muzułmanami? Jak są przyjmowane przez wyznawców islamu, jak wpływają na ich odniesienie do chrześcijaństwa? Odpowiedź na te pytania wymagałaby szerszego przebadania w tych aspektach środowisk chrześcijańskich i muzułmańskich. W zamierzeniu redakcji artykułu chodziło głównie o zrelacjonowanie działań Kościoła katolickiego i utwalenie ich przynajmniej w ogólnych zarysach. Już samo ich zaprezentowanie, w ich skali i ilości, z pionierską inicjatywą Dni Islamu w Kościele katolickim, daje podstawy stwierdzeniu, że mają one niewątpliwie swoją wartość i są znaczącym wkładem w dialog oraz wzajemne zbliżenie chrześcijaństwa i islamu w Polsce. Osobne studium, poświęcone zbadaniu recepcji oraz owoców działań Kościoła w Polsce na rzecz dialogu z islamem, jest zatem warte przeprowadzenia.

STRESZCZENIE

Wykładnią relacji chrześcijaństwa i Kościoła katolickiego do innych religii jest nauczanie Soboru Watykańskiego II w Deklaracji *Nostra aetate*. W Kościele w Polsce do dialogu z islamem został utworzony Komitet ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi, przynależący do Rady ds. Dialogu Religijnego Konferencji Episkopatu Polski. W 2000 r. Episkopat Polski ustanowił Dzień Modlitw Poświęcony Islamowi, obchodzony corocznie 26 stycznia, nazywany częściej Dniem Islamu w Kościele katolickim w Polsce. W ramach jego obchodów organizowane są spotkania z częścią doktrynalną, dotyczącą problematyki dialogu, oraz częścią modlitewną, skupioną wokół treści z Pisma Świętego i Koranu. Uczestnikami są katolicy i muzułmanie,

ale i chrześcijanie innych wyznań oraz goście, pośród nich ambasadorowie krajów muzułmańskich. Centralne uroczystości dnia odbywają się w Warszawie, a w lokalnym wymiarze także w innych miastach. Dotychczas, w latach 2001–2020 odbyło się dwadzieścia Dni Islamu.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo wobec innych religii, dialog z islamem, Dni Islamu w Kościele katolickim w Polsce, islam, Komitet ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi, Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów.

SUMMARY

Interpretation of Christianity and Catholic Church's relation to other religions is in the Vatican Council II teachings, in the Declaration *Nostra aetate*, to be more precise. Church discerns truth and sanctity in other religions, gives respect to their life rules and undertaken action regulations, but feels obliged to preach Christ who ensures fulfillment of a religious life and unity with God. Church calls for dialogue and cooperation with other religions followers by giving testimony of faith and Christian life (DRN, n. 2).

In the Vatican bodies, there is the Council for Interreligious Dialogue. For discourse with Islam, Church in Poland created the Committee for Dialogue with non-Christian Religions, a part of the Council for Religious Dialogue of the Polish Episcopal Conference. In Poland, there exists Common Council of Catholics and Muslims which facilitates the Catholic-Muslim discourse. At its request, Polish Episcopate, in 2000, assigned a day of prayers dedicated to Islam on the 26th of January celebrated every year which has also been called the Day of Islam in the Polish Catholic Church. As a part of its celebration, there are meetings for doctrine discussions organised which aim at solving problems concerning dialogue, mutual learning about religions, common challenges that appear before every religion. Another part of the celebration is the praying time concentrated on the Holy Scripture and Koran texts when prayer intensions meaningful to both religions are offered to God. Those intensions comprise contemporary problems of the humanity. Among the members of meetings, there are Catholics, Muslims, Christians of other denominations and guests – Muslim countries ambassadors and others. It is in Warsaw, where main celebration of the Day takes place. Locally, this official Day is also celebrated in other cities.

Key words: Christianity versus other religions; dialogue with Islam; Islam Days in Catholic Church; Islam; Committee for Dialogue with Non-Christian Religions; Common Council of Catholics and Muslims.

BIBLIOGRAFIA

- Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, wyd. 3, Poznań 2002, s. 334–338.
Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja Dominus Iesus. Tekst i komentarze*, Poznań 2006.

- III Dzień Islamu – 2003*, http://www.radawspolna.pl/indexeb26.html?option=com_content&task=view&id=12&Itemid=24 [24.11.2020].
- IV Dzień Islamu – 2004*, http://www.radawspolna.pl/index6ecd.html?option=com_content&task=view&id=10&Itemid=5 [25.11.2020].
- V Dzień Islamu – 2005*, http://www.radawspolna.pl/index5e90.html?option=com_content&task=view&id=6&Itemid=4 [25.11.2020].
- VI Dzień Islamu – 2006*, http://www.radawspolna.pl/index7722.html?option=com_content&task=view&id=4&Itemid=3 [25.11.2020].
- Bielecki Z., *Jubileusz 10-lecia RWSKM*, http://www.radawspolna.pl/indexbaad.html?option=com_content&task=view&id=1&Itemid=15 [24.11.2020].
- Czwarty Dzień Islamu w Kościele katolickim w Polsce 26 stycznia*, <https://kair.ekai.pl/depesza/330613/show?q=Czwarty%20Dzie%20C5%84%20Islam%20w%20Ko%20C5%9Bciele%20Katolickim%20w%20Polsce%2026%20stycznia> [06.02.2021].
- Dialog – zadanie na nowy wiek*, „Biuletyn Ekumeniczny” 33(2004) nr 1, s. 94–110.
- Grzechowiak S., *Tematy z religii*, Gniezno 1997.
- Modlitwa o pokój – motywem przewodnim III Dnia Islamu w Kościele*, <https://kair.ekai.pl/depesza/103206/show?q=Modlitwa%20o%20pok%20C3%B3j%20%E2%80%93%20motywem%20przewodnim%20III%20Dnia%20Islam%20w%20Ko%20C5%9Bciele> [06.02.2021].
- Nagy S., *Wprowadzenie do Deklaracji o stosunku kościoła do religii niechrześcijańskich*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, wyd. 3, Poznań 2002, s. 327–333.
- Przebieg centralnego Dnia Islamu w kościele św. Marcina w Warszawie w dniu 26 stycznia 2001 roku*, http://www.radawspolna.pl/indexafec.html?option=com_content&task=view&id=29&Itemid=24 [23.11.2020].
- Rusecki M., *Traktat o religii*, Warszawa 2007.
- Sakowicz E., *Biuletyn Misjologiczno-religijny: IV. Rada Wspólna Katolików i Muzułmanów*, CT, 68(1998), nr 1, s. 177–178.
- Warszawa: obchody V Dnia Islamu w Kościele katolickim w Polsce*, <https://kair.ekai.pl/depesza/344176/show?q=Warszawa:%20obchody%20V%20Dnia%20Islam%20w%20Ko%20C5%9Bciele%20katolickim%20w%20Polsce> [06.02.2021].
- Warzocha J., *Szacunek, dialog, modlitwa. IV Dzień Islamu w Kościele katolickim w Polsce*, „Sanktuarium św. Andrzeja Boboli. Pismo poświęcone życiu chrześcijańskiemu”, 16(2004), nr 2(182).

KS. SZYMON WIATROWSKI

 <https://orcid.org/0000-0001-6806-3268>

ROZDZWIĘK MIĘDZY WIARĄ A ŻYCIEM CHRZEŚCIJAN W KATECHEZACH JANA PAWŁA II O OSOBACH BOSKICH

Przeżywanie w roku 2020 dwóch szczególnych rocznic, dotyczących św. Jana Pawła II, mianowicie: setnej rocznicy urodzin i piętnastej rocznicy śmierci, skłoniło do tego, by pochylić się chociaż w nikłym stopniu nad nauczaniem tego papieża w temacie, który ciągle jest aktualny, a w czasach obecnych jakby nieustannie się nasilający. Chodzi o relację, jaka zachodzi między wyznawanymi zasadami wiary a wprowadzeniem ich w czyn i życiem według nich. Jan Paweł II w swoim nauczaniu poświęcał wiele uwagi problemowi wiary, a zwłaszcza jej zewnętrznemu jedynie wymiarowi, bez konkretnego wyrażania jej w ludzkim czynie. Z bogatego dorobku papieskiego poddane zostanie refleksji i analizie niewielka jego część, dotycząca relacji, jaka zachodzi między teoretycznym wyznaniem wiary a życiem według jej zasad, czyli praktycznym jej realizowaniem. Ukazane zostaną przejawy, przyczyny i skutki swoistego rozdźwięku, jaki daje się zauważyć w życiu wyznawców Boga, oraz zachęta do bardziej odważnego otwarcia się na działanie Boga w życiu człowieka, który określa się niezmiennie jako wierzący.

Przejawy rozdarcia między wiarą i czynem

Wielokrotne przytaczanie przez Jana Pawła II słów o ogromnej godności człowieka, wyrażającej się przede wszystkim w jego obrazie i podobieństwie do Stwórcy, skłania do uznania, że to właśnie te prawdy

KS. SZYMON WIATROWSKI (UKSW) – dr teologii moralnej, wikariusz w parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Izbicy Kujawskiej, absolwent Instytutu Studiów nad Rodziną w Łomiankach (1999), autor rozważań i homilii do tygodników katolickich: „Ład Boży” (1998–1999) i „Obserwator” (1996–2006), autor książki z homiliami na rok „B” – *Weź i czytaj*; moralista@tlen.pl.

stanowią podstawowe wyzwanie dla istoty ludzkiej¹. Papież wskazuje, że człowiek współczesny ten Boży obraz w sobie zniekształca i nie pozwala, wbrew woli Stwórcy, funkcjonować prawidłowo swemu rozumowi². W konsekwencji mamy do czynienia z postępowaniem według własnych tylko reguł działania, z jednoczesnym zamknięciem się na prawdę – jedną i niezmienną, co doprowadza istotę ludzką do myślenia błędnego, osłabiając czujność sumienia w chwilach dokonywanych wyborów moralnych, nakazuje słuchać fałszywych proroków i żyć tak, jak dyktuje duch tego świata³.

Zamykanie się na prawdę sugeruje mimowolne poddanie swych zmysłów i całego siebie na usługi kłamstwa. W człowieku bowiem toczy się nieustannie wewnętrzna walka przeciw mocom ciemności i zła, ciągnęły „dramat sumienia”⁴, przez co człowiek nie zawsze do końca potrafi rozróżnić właściwie i opowiedzieć się za staniem w prawdzie⁵. To powoduje zarazem, że człowiekiem współczesnym można coraz bardziej manipulować. Jeśli człowiek podda się temu zniewoleniu, to jego rozum i wolna wola przestają reagować we właściwy im sposób. Zostają zniewolone przez ziemskiego ducha współczesności⁶. Wtedy człowiek nie odczuwa już potrzeby odnajdywania w swoim życiu Boskiego sensu i nadprzyrodzonego przeznaczenia. Godzi się na istnienie w nim wewnętrznego nieładu, który sprawia, że łaska Boża nie może uwidocznić się w nim w całej pełni. Człowiek, mniej lub bardziej świadomie, hamuje w sobie Boże działanie, co oddala go jeszcze bardziej od życia w prawdzie⁷. Zagubienie człowieka narasta, co jeszcze bardziej czyni go bezradnym i słabym w podejmowaniu pozytywnych decyzji. Z jednej strony człowiek utrzymuje, że wierzy w Boga, z drugiej zaś jego postępowanie nie wskazuje na to, że przejął się nauką Chrystusa, by według niej żyć. Jego serce staje się „nieskore do wierzenia” (por. Łk 24, 25) we wszystko, co niesie ze sobą konieczność uznania prawdy, różnej od tej, którą sam sobie utworzył i według której pragnie żyć⁸. Przekorna

¹ Zob. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Rzym 1987, s. 258.

² Tenże, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Rzym 1989, s. 409–411.

³ Por. M. Oraison, *Współczesność a etyka katolicka*, Warszawa 1967, s. 135–136.

⁴ Zob. S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992, s. 200–201.

⁵ Zob. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, s. 78.

⁶ Por. W. James, *Prawo do wiary*, Kraków 1996, s. 167–170.

⁷ Por. J. Misiurek, *Odkrywać obecność i działanie Ducha Świętego*, w: „*Niech zstąpi Duch Twój*”, Lublin 1999, s. 208–209.

⁸ Zob. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, s. 583.

postawa człowieka sprawia, że zamyka się on na „wzrost ducha mądrości i rozumu”. Papież podkreśla to bardzo wyraźnie, że na drodze prawdziwej chrześcijańskiej mądrości potrzebna jest człowiekowi inspiracja i przewodnictwo Ducha Świętego, który zaznacza swoją obecność jako Nauczyciel prawdy i życia⁹. Doprowadzenie do całej prawdy, według Jana Pawła II, może dokonać się tylko i wyłącznie w wierze i przez wiarę. To jednak będzie mogło dokonać się w człowieku dopiero wtedy, gdy sprawy Boże staną się dla człowieka źródłem swego „zaniepokojenia”, które pozwoli oczyścić sumienia z fałszywego pokoju i przywróci im pierwotną wrażliwość, by mogły rozróżniać bezbłędnie między dobrem i złem¹⁰. Człowiek jednak coraz częściej pogardza Tym, który może pomóc mu zrozumieć całą prawdę. Próbuje zarazem doszukiwać się pocieszenia dla własnych przeciwności losu w różnych namiastkach szczęścia, gardząc przez to prawdziwym Pocieszycielem, odrzucając prawdziwego obrońcę i Rzecznika¹¹.

Człowiek postrzegany jest zatem jako istota przewrotna, która z jednej strony domaga się oświecenia, z drugiej natomiast nie potrafi dostrzec autentycznego źródła, które jako jedyne wciąż na nowo oświeca drogę człowieka, by nie zbłądził i doszedł bezpiecznie do życia wiecznego. Papież podkreśla to z mocą, że człowiek woli na co dzień zawierzyć siebie innemu duchowi, zaprzędając swoją duszę, byle tylko nie słuchać napomnień i zagłuszyć wyrzuty sumienia¹². Brak wewnętrznej otwartości ze strony człowieka, jak stwierdza Papież, rodzi się na płaszczyźnie niechęci zadawania sobie pytań dotyczących istnienia wszechświata oraz wszystkich wydarzeń i zjawisk, które towarzyszą istocie ludzkiej w ziemskim życiu. To powoduje, że nie uznaje on Bytu, który, wszystko łącznie z nim, stworzył i podtrzymuje w istnieniu, a przez to nie otrzymuje odpowiedzi na dręczące go pytania¹³. Nie – „podnoszenie wzroku ku górze” stanowi zaniechanie myślenia i rezygnację ludzkiego rozumu z odnalezienia sensu swego życia, a w konsekwencji zanik wiary i praktycznego jej realizowania. Człowiek odrzuca wskazówki i znaki, które stanowią bodźce do refleksji i lepszego poznawania rzeczywistości,

⁹ Tenże, *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, Rzym 1992, s. 176.

¹⁰ Tenże, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, s. 420.

¹¹ Tenże, *Wierzę w Ducha Świętego*, s. 19–20.

¹² Tenże, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, s. 420.

¹³ Zob. tenże, *Wierzę w Boga Ojca*, s. 114.

w której żyje. Niechęć do ich dostrzegania powoduje u istoty ludzkiej narastające zamykanie się na Boga, na Jego dobro i prawdę, ukazane nade wszystko w Jezusie Chrystusie jako najwyższym objawieniu się Boga człowiekowi¹⁴.

Przyczyny rozdziału między wiarą i czynem

Papież uwydatnia myśl, że człowiek obdarzony rozumem, co wyróżnia go spośród innych stworzeń, jest szczególnie zobowiązany do używania tego daru ku lepszemu poznawaniu Stwórcy i siebie samego. Jest to wyróżnienie, ale i zobowiązanie zarazem. Jan Paweł II podkreśla, że rozum człowieka jawi się jako „uprzedzony” wobec wszystkiego, co Boskie. Jakby człowiek obawiał się zadać sobie pytania: kim jest dla mnie Bóg? I jednocześnie odsuwał od siebie pragnienie lepszego Go poznawania. Staje się to tym większym paradoksem u człowieka, który jakże często publicznie wyznaje: „wierzę w Boga”. Zdaniem Papieża jednym z najbardziej znamienitych aspektów naszej obecnej kondycji religijnej jest „kryzys sensu”¹⁵. Człowiekowi współczesnemu brakuje bowiem otwarcia się na Bożą prawdę. Do niej można dotrzeć jedynie rozumem nieuprzedzonym, skłonny do uznania istnienia najwyższej Inteligencji, która stworzyła świat i nadała mu początek, przy jednoczesnym uznaniu swojej ograniczoności. Brak wrażliwości człowieka na prawdę staje się zasadniczą przyczyną rozdarcia między wiarą a czynnym jej wyznawaniem. Prowadzi to do ulegania wpływom ducha tego świata, co najwyraźniej można dostrzec w poddawaniu się zeświecczeniu i przybieraniu w życiu postawy religijnie obojętnej¹⁶.

Jan Paweł II pragnie uwrażliwić ludzi współczesnych na niebezpieczne zjawisko nawrotu prądów oświeceniowych i sekularystycznych¹⁷. Podejmuje ten temat, by wskazać ludziom na niebezpieczeństwo zeświecczenia, eliminujące z życia ludzkiego szereg wartości duchowych i religijnych. Jednym z przejawów sekularyzmu jest wmówienie człowiekowi, że nie istnieje coś takiego jak grzech. Ignorując go, próbuje się nadać mu inne nazwy i interpretacje¹⁸. Jednak po obserwacji codziennego życia chrze-

¹⁴ Tamże, s. 114–115.

¹⁵ Tamże, s. 126–127.

¹⁶ Por. tamże, s. 127.

¹⁷ FR, n. 90.

¹⁸ Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, s. 15.

ścijanina można zauważyć, że wmawiany mu brak istnienia grzechu wcale nie polepsza jego sytuacji duchowej i nie czyni go szczęśliwszym. Uleganie tej złudnej teorii, która tylko pozornie uspokaja wypaczone sumienia, czyni z istoty ludzkiej postać karykaturalną, próbującą oszukać samą siebie, a także i Boga¹⁹. Wydaje się, że człowiek nie zastanawia się, iż eliminując Boga ze swego życia, nie dostrzegając w Chrystusie swego Zbawcy i Odkupiciela, skazuje się na odrzucenie²⁰. Poddanie się duchowi współczesnego sekularyzmu wyzwala w człowieku niechęć do podjęcia wysiłku, by przynajmniej zainteresować się Ewangelią, spróbować poznać słowo Boga skierowane do człowieka²¹. Dlatego Jan Paweł II posuwa się aż do takiego stwierdzenia, że wymyślany przez człowieka Bóg jest „tworem”, który żadną miarą nie przypomina Boga Ewangelii²².

Papież stoi na stanowisku, iż zniechęcony do wszystkiego dzisiejszy człowiek nie traktuje poważnie wymagających zasad Ewangelii. Gdyby bowiem zawarte tam słowo Boga zmusiło go do wspomnianego już zaniepokojenia, to w konsekwencji również zmusiłoby go do pozytywnego myślenia. A człowiek współczesny nie chce przeciążać swojego umysłu pogłębioną refleksją, tym bardziej w dziedzinie życia religijnego²³. Dlatego przyjmuje w życiu wygodną dla jego umysłu i woli postawę indyferentną, polegającą na obojętnej postawie w stosunku do istotnych zagadnień w różnych dziedzinach życia. Nie uświadamia sobie bardzo często potrzeby Boga, nie dostrzega potrzeby religii w swoim życiu, a w konsekwencji również stałych i trwałych norm etycznych w przeżywaniu codziennej egzystencji. Sam chce stanowić o swoich normach moralnych, stając się obojętnym na *Sacrum*, nie przejmując się i nie interesując żadną transcendencją²⁴. Nie zauważa przy tym, że przyczynia się do degradacji własnej osobowości, stając się samotnikiem, któremu nie pozostaje nic innego, jak tylko poszukiwanie intymnego obcowania z samym sobą. Odrzucając istnienie nadprzyrodzonego Boga, skazuje siebie samego na wewnętrzną pustkę, której sam nie może wypełnić²⁵.

¹⁹ Por. J. Pryszynt, *U podstaw chrześcijańskiej formacji*, Częstochowa 1987, s. 147.

²⁰ Por. J. Mariański, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne*, Lublin 1992, s. 119.

²¹ Zob. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, s. 416.

²² Zob. tenże, *Wierzę w Boga Ojca*, s. 89.

²³ Por. Mariański, *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne*, s. 217.

²⁴ Por. J. Zabielski, *Współczesny indyferentyzm religijny*, Białystok 1999, s. 22–23.

²⁵ Por. M. Buber, *Problem człowieka*, Warszawa 1993, s. 79.

Skutki rozdźwięku między wiarą i czynem

Papież wyraźnie podkreśla, że człowiek od samego początku swego istnienia był i jest poddawany próbie wolności, w której najczęściej ponosił porażkę. I tak jest do dzisiaj²⁶. Człowiek przegrywa w zmaganiach z wyzwaniem, jakie niesie współczesny świat, propagujący zniekształcone pojęcie prawd (w tym również prawd religijnych) głoszących pochwałę dla zła, rozwiążności, wszelkich wynaturzeń i coraz to nowszych oblicz grzechu. Są to wartości, których nie ma w Objawieniu i których nie głosił Chrystus. Być może dlatego stają się bliższe grzesznej ludzkiej naturze²⁷. Chrześcijanin, podkreślając niejednokrotnie, że jest ochrzczony, czyni to nie dlatego, że wierzy w Boga, lecz dlatego, że ta wiara go przeraża i chce ukryć przed sobą i przed innymi własną niewiarę²⁸. Jan Paweł II uwrażliwia, by czynić własną wiarę bardziej dojrzałą, zwłaszcza przez czytanie Dobrej Nowiny z Pisma Świętego. Ubolewa, że ludzie tak małą wagę przykładają do czytania słowa Bożego. Tym bardziej dzisiaj, kiedy to żyjemy „w epoce szczególnej próby wiary i szczególnego dojrzewiania wiary”²⁹. Papież dostrzega w takiej postawie zręczny wybieg ze strony człowieka, by wytłumaczyć jego niechęć do poznawania Boga. Bóg, mimo iż jest *absconditus*, to jednak objawia się istocie ludzkiej i ta ma możliwość poznania Go ze stworzeń. Biblia daje człowiekowi możliwość poznania Boga i zbliżenia się do Niego, odkrycia Jego Bóstwa, Boskości i tajemnicy³⁰.

Pozbywając się możliwości bardziej wnikliwego poznania Boga, człowiek zamyka się na Bożą inicjatywę dialogu z Nim. Taka postawa jest wygodna, nie wymaga bowiem konieczności przemiany serca i sumienia. Prowadzi zarazem do pogłębienia się muru obojętności na wszystko, co nosi w sobie załączek świętości, do rozdarcia między deklarowaniem religijności a rzeczywistym życiem z wiary. Człowiek, owszem, jest w stanie przyjąć, że istniał w określonym czasie historii Chrystus. Niekiedy czyni to w duchu deizmu, akceptując i przyjmując istnienie Boga, ale nie godzi się na Jego konkretną „ingerencję” w jego życie i „rządzenie” w tym życiu³¹. Pomocą w otwarciu się na dialog z Bogiem i wnikliwsze poznanie Go

²⁶ Zob. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca*, s. 61–62

²⁷ Zob. tenże, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, s. 17.

²⁸ Por. K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1983, s. 89.

²⁹ Zob. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca*, s. 62.

³⁰ Tamże, s. 135–136.

³¹ Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, s. 429.

byłaby modlitwa. Aby jednak człowiek zechciał bardziej otworzyć swoją duszę na wiarę, musiałby wyzbyć się pysznego spojrzenia na siebie jako na istotę samowystarczalną³². Jeśli zaniknie u człowieka wiara, gdy pycha zajmie miejsce pokory, to nie będzie on odczuwał potrzeby modlitwy i nie nastąpi w nim żywe spotkanie z Panem, stanowiące podstawę do podejmowania życiowych decyzji³³. Człowiek nie chce wręcz, jak mówi Jan Paweł II, z Bogiem obcować, nie chce poświęcać więcej czasu na przyjacielską rozmowę z Tym, który jest „bliższy każdemu z nas, niż każdy z nas sobie samemu”³⁴. Ta bliskość z Bogiem może pomóc człowiekowi w kroczeniu przez ciemności wiary i dotrzeć zarazem do ostatecznego Światła. Jednak skażona wolna wola człowieka każe mu raczej kroczyć w ciemnościach, patrzeć na Boga jakby w zwierciadle, bez otworzenia się na perspektywę wieczności, gdzie mógłby Go oglądać „twarzą w twarz”³⁵. Ta skażona wolna wola rodzi również u współczesnego człowieka przekonanie, że chrzest przyjęty w wieku niemowlęcym jest wystarczającym argumentem za tym, by móc nazywać się prawdziwym chrześcijaninem. Nie dociera do niego, że zapoczątkowaną jedynie na chrzcie więź z Chrystusem i Kościołem należy pogłębiać dalszymi, dojrzałymi aktami wiary i miłości³⁶. Prawdziwa postawa chrześcijańska kształtuje się przez słuchanie słowa Bożego i przyjmowanie sakramentów. Tak trudno przekonać dzisiejszego człowieka sukcesu, człowieka zmaterializowanego w swym myśleniu i ustalaniu koncepcji życia, że poprzez takie postawy, jak: modlitwa, lektura Pisma Świętego oraz lektura innych ksiązek i czasopism religijnych, a przede wszystkim przez przyjmowanie sakramentów, Bóg zamieszkuje w jego świadomości. Przez spełnianie praktyk religijnych rodzi się w człowieku lepsze rozumienie Bożej woli i Jego pragnień, łatwiejsze przyjęcie i umiłowanie Jego przykazań³⁷.

Papież podkreśla, że jednak coraz częściej daje się zaobserwować u ludzi sformalizowane podejście do sakramentalnych obrzędów, sprowadzone tylko do wydarzenia, które zamyka pewien etap w życiu człowieka. Sakramenty stają się elementem tradycji, asekuracyjnym talizmanem,

³² Tamże, s. 270.

³³ Por. S. Bastianel, *Modlitwa i moralność*, Kraków 1998, s. 38–41.

³⁴ Zob. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca*, s.133–134.

³⁵ Zob. tenże, *Wierzę w Boga Ojca*, s. 139.

³⁶ Por. R. Kucia, *Wiara i sakrament w Kościele*, w: *Wspólnota zbawienia*, Lublin 1984, s. 129.

³⁷ Por. R. Moń, *Wiara rodzi miłość*, Warszawa 1990, s. 82.

który jest akceptowany ze względu na swą przydatność od przypadku. Wierzący ulega presji tłumu, naśladowując gesty i wypowiadając formuły, których nie rozumie. Jego umysł i serce stają się ślepe. Papież mocno to podkreśla, nazywając tego typu postawy „rutynową stagnacją w wierze”, będące przeciwieństwem dla „dynamicznego życia chrześcijańskiego”³⁸. Człowiek jest takim stworzeniem, które musi mieć odniesienie albo do wartości nadprzyrodzonych, albo do drugiego człowieka, bądź też do idei, rzeczy czy jakiegoś przedmiotu. Może niejednokrotnie popełniać przez to grzech bałwochwalstwa, stawiając przyziemne sprawy ponad wiarę w Boga, uznając Go jedynie za jeden z elementów koniecznych do życia, lecz wcale nie najważniejszy, nie stojący na pierwszym miejscu. Człowiek już tak pogubił się w ocenie rzeczywistości, w której żyje, w ocenie otaczającego go świata i ocenie swego życiowego celu, że nie potrafi już nawet teoretycznie ustawić hierarchii własnego wartościowania. Jan Paweł II przestrzega, że człowiek, choć jest najdoskonalszym ze stworzeń, to jednak na zawsze pozostanie „tylko stworzeniem”, a nie Bogiem. Nie może zatem ustanawiać praw moralnych, sam stanowić o tym, co jest dobre i złe, niezależnie od Stwórcy i wbrew Niemu. Stworzenie nie może stawiać siebie na miejscu Boga, uważając siebie za pana porządku moralnego³⁹. Przed człowiekiem ciągle stoi ryzyko, że jakaś inna rzeczywistość, a nie prawdziwy i żywy Bóg, stanie się jego bogiem. Stanie się tak, gdy istota ludzka zacznie tworzyć dla siebie mylne pojęcie Boga, zacierając granice między człowiekiem, rzeczą, przedmiotem, ideą a samym Bogiem⁴⁰.

Otwarcie się człowieka na Eschaton

Jan Paweł II w swoim nauczaniu odkrywa, że Bóg zostaje niejako postawiony przez człowieka w stan podejrzenia i oskarżenia. Wybrał siebie wbrew Bogu, zamiast wybierać siebie w Bogu⁴¹. Całkowita dowolność ustalania miejsca w życiu dla Boga oraz istot stworzonych rodzi się stąd, że człowiek pozostaje głuchy na głos sumienia. Przez to nie widzi granicy między dobrem i złem, nie dostrzega winy i zatracą poczucie grzechu. Zaciera się przez to granica między *sacrum* a *profanum*⁴². To

³⁸ Zob. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca*, s. 173.

³⁹ Zob. tenże, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, s. 22.

⁴⁰ Por. D. Emeis, *Przewodnik po wyznaniu wiary*, Warszawa 2000, s. 12.

⁴¹ Zob. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, s. 23.

⁴² Por. H. Waldenfels, *Odkrywać Boga dzisiaj*, Kraków 1997, s. 44.

jest groźne niebezpieczeństwo tych czasów, że człowiek żyje z grzechem, przyzwyczajają się do niego w takim stopniu, iż staje się on czymś obojętnym i neutralnym, że aż niegodnym zauważenia⁴³. Krytyczne uwagi Jan Paweł II kieruje wobec ludzkiego rozumu. Zarzuca człowiekowi brak refleksji i pytań o przyczynę wszystkiego, co istnieje, które to odpowiedzi ukierunkowałyby sposób myślenia i wartościowania, skłoniłyby człowieka do skierowania wzroku ku Stwórcy i przyznania Mu należnego miejsca w świecie i życiu osobistym⁴⁴. Współczesny człowiek sam wyszukuje sobie argumenty za tym, by nie uwierzyć Bogu, by Jemu nie ufać. Myli pojęcia bytów, nie zważając na różnice między tym, co nadprzyrodzone, wieczne i niezmienne, a tym, co ziemskie i przemijające. Tłumaczy niekiedy swój brak wiary tym, że Boga trudno jest poznać, że nie można uchwycić Go zmysłami, nie można Go poddać doświadczeniu. A przecież jest On Bogiem naszej wiary⁴⁵. Istota ludzka jest zatem postrzegana jako przewrotna w swym myśleniu i działaniu, której Bóg nie jest potrzebny do życiowego spełnienia się jako człowiek. Nade wszystko jawi się jako niekonsekwentna między tym, co wypowiada, a tym, co czyni. Papież w przekonaniu, że można budować swoje życie jako królestwo szczęścia bez Boga, widzi tragedię człowieka. Uwrażliwia na to, co może grozić człowiekowi, jeżeli źle zrozumie swoją autonomię w świecie. Napomina więc, by człowiek dokonał konfrontacji w swojej duszy i sumieniu, zmobilizował się do odnowienia stanu swojej wiary⁴⁶.

Człowiekowi współczesnemu często brakuje odwagi, by wyzbyć się tkwiącego w nim niedowiarstwa, brakuje zawierzenia Bogu i Jego ingerencjom w ludzkie życie. To zamykanie się w sobie samym można tłumaczyć także obawą przed odkryciem tego, co kryje się w sercu człowieka, wszelkiego zła, wszystkiego, co czyni go „nieczystym”⁴⁷. Jan Paweł II, przez chrystologiczną katechezę, podejmuje się niesienia pomocy każdemu człowiekowi, by mógł zbliżyć się do Boga oraz odkryć w Nim lekarza dla swojej choroby i wybawiciela ze swych grzechów. Papież przypomina o swojej zachęcie, którą kierował na początku swojego pontyfikatu, aby współcześni ludzie „otworzyli drzwi Chrystusowi”⁴⁸. Człowiek pozostaje

⁴³ Zob. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, s. 65.

⁴⁴ Tenże, *Wierzę w Boga Ojca*, s. 115.

⁴⁵ Tamże, s. 123.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, s. 150.

⁴⁷ Zob. tamże, s. 61.

⁴⁸ Tamże, s. 95.

jednak niewzruszony i obojętny wobec nauki Kościoła. Papież zaznacza, że taka uparta niechęć na otwarcie się duszy ludzkiej i zbytnie pokładanie ufności we własnej samowystarczalności może jedynie zgubić człowieka, odebrać szansę i nadzieję życia wiecznego, do którego przecież, bardziej lub mniej świadomie, zmierza on w życiu ziemskim⁴⁹. Człowiekowi, który przez spełnienie swego posłannictwa na ziemi widzi ostateczny cel w przebywaniu z Bogiem w jego królestwie, potrzebne jest wpatrywanie się w Chrystusa jako Pasterza, który niezawodnie do tego królestwa prowadzi, jak również uznanie siebie za owcę z Jego owczarni. Aby serce człowieka mogło ostatecznie spocząć w Bogu, wydaje się koniecznym właściwe ukierunkowanie jego pragnień. Potrzebuje ono przede wszystkim otworzyć się na Boży dar pokoju. Papież dostrzega niedosyt tego daru u ludzi współczesnych. Brak pokoju w świecie i w sercu człowieka ma swoje źródło w wyższej naturze. Sięga bowiem ludzkiego wnętrza i do głębi ludzkiej duszy. Źródłem, które udziela ludziom duchowego pokoju, jest Duch Święty⁵⁰. On wprowadza chrześcijanina coraz głębiej w perspektywę ostatecznego celu, którym jest Bóg⁵¹. W ten sposób chroni człowieka przed wyborem złudnych i fałszywych dróg zbawienia, kierując serce ku celowi autentycznemu, wyzwalaając jednocześnie z pesymizmu i nihilizmu, pokus tak zdradliwych dla tego, kto nie kieruje się szczerym poszukiwaniem Boga⁵². Aby człowiek mógł tak bardzo szczerze otworzyć się na Eschaton, potrzebna jest „nowość ludzkiego życia”, a ta rodzi się poprzez udział w życiu sakramentalnym Kościoła. To z kolei wyzwala pokój wewnętrzny, powoduje wzrost pozytywnego myślenia i pełniejszego zaufania wobec Bożego miłosierdzia. Miłość miłosierna staje się przez to aktywną zasadą życia chrześcijańskiego⁵³, kierując je ku jedności między wiarą i czynem.

* * *

Jan Paweł II, będąc wnikliwym obserwatorem rzeczywistego stanu wiary współczesnego człowieka, który od niej odchodzi, rezygnując z czynnego jej wyznawania, wskazuje przy każdej możliwej okazji na jej

⁴⁹ Zob. tamże, s. 270–272.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Wierzę w Ducha Świętego*, s. 373.

⁵¹ Tamże, s. 389.

⁵² Tamże.

⁵³ Zob. Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa*, s. 492–493.

wartość i potrzebę urzeczywistniania jej w czynie. Wskazuje w swoim nauczaniu na kryzys duchowy osoby ludzkiej, która wmawiając sobie samowystarczalność, ignoruje zależność od Stwórcy, gardzi na co dzień wszelką świętością, zastępując *Sacrum* bożkami, które zaślepiają ją do tego stopnia, że chce nadać sobie wartość absolutu. Papież zatem chce uwrażliwić człowieka, by dostrzegł ten problem w sobie i wskazuje na najdoskonalszą drogę do uzdrowienia więzi, jaka powinna istnieć między wyznawanymi prawdami wiary a praktycznym ich spełnieniem. Ta droga to spełnianie się w miłości, zarówno do Boga jak i drugiego człowieka oraz siebie samego. Jan Paweł II przynagła wyznawców Chrystusa, by stawali się twórcami cywilizacji miłości. Papieska myśl idzie w kierunku uwrażliwienia człowieka, by nie zapomniał, że będąc istotą cielesno-duchową, ma dać w życiu priorytet duszy, tak ważnej w wyborze wartości. Chrześcijanin zostaje zatem zaproszony, aby przez odważne wyznawanie wiary otwierał się na Boga, również w eschatologicznej perspektywie spotkania z Nim w wieczności. Tego może dokonać jedynie człowiek przeniknięty pokojem i wewnętrznie wolny. Stanie się on taki, gdy otworzy się na Ducha Świętego i w Nim odnajdzie Dawcę pokoju, daru tak bardzo upragnionego w dzisiejszych czasach. Spostrzeżenia Jana Pawła II stają się więc dla współczesnego człowieka doskonałym podłożem do pogłębionej refleksji na temat wiary, dostrzeżenia jej zagrożeń i próby wychodzenia z rozłamu między wiarą i czynem.

STRESZCZENIE

Jan Paweł II podjął się krytycznej oceny stanu religijności współczesnego człowieka. Papież wskazał na swoisty rozłam i rozdźwięk, jaki dokonuje się w człowieku, w jego sercu i sumieniu. To sprawia, że narasta brak więzi między ekstatycznym uniesieniem w świątyni a życiem codziennym, między wiarą a wyrażeniem jej w czynie. Wiara prawdziwa musi być poparta konkretnymi aktami. Potrzebna jest więc wiara czynu, stanowiąca przeciwieństwo dla wiary martwej, równej niewierze. Źródłem kryzysu między wiarą wyznawaną słowami a wyrażeniem jej w czynie ludzkim, Jan Paweł II dopatruje się w ludzkim myśleniu skażonym przez ducha tego świata, w jego zamknięciu się na prawdę, poddaniu się sekularyzmowi i przyjmowaniu postawy indyferentnej. Rozum człowieka i jego wola zostały zniewolone przez ziemskiego ducha współczesności. Potrzebne jest zatem człowiekowi przewodnictwo i wewnętrzna inspiracja Ducha Świętego. On doprowadza do całej prawdy oraz jest źródłem swoistego zaniepokojenia, które jest potrzebne do oczyszczenia sumienia z fałszywego uspokojenia i przywrócenia mu pierwotnej wrażliwości na sprawy Boże, by istota ludzka mogła znowu bezbłędnie rozróżniać między dobrem i złem. Papież z ubolewaniem podkreśla, że współczesnemu człowiekowi wygodniej

żyje się w fałszu i obłudzie, niż w odniesieniu do spraw transcendentnych. Sam chce stanowić o normach moralnych, stając się obojętnym na *Sacrum*. Papież uwrażliwia na to, że wierzyć po chrześcijańsku oznacza dążyć świadomie i dobrowolnie do pełni prawdy. A ta jest tylko w Chrystusie. Bez oparcia wiary na Nim będzie ona niedojrzała i powierzchowna.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, Bóg, człowiek, życie, rozdźwięk, sumienie, wiara.

SUMMARY

John Paul II undertook a critical assessment of the religious state of contemporary man. The Pope pointed to a peculiar split and discord that takes place in man, in his heart and conscience. This causes the lack of connection between ecstatic rapture in the temple and everyday life, between faith and expressing it in action. True faith must be supported by concrete acts. So faith in action is needed, in contrast to dead faith, equal to unbelief. John Paul II sees the sources of the crisis between the professed faith in words and its expression in human action in the tainted human thinking by the spirit of this world, in its closure to the truth, submission to secularism and adopting an indifferent attitude. Man's mind and will have been enslaved by the earthly spirit of modern times. Therefore, man needs the guidance and interior inspiration of the Holy Spirit. He brings about the whole truth and is the source of a kind of anxiety that is needed to cleanse the conscience of false calm and restore its original sensitivity to God's matters, so that the human being can again correctly distinguish between good and evil. The Pope regrets that contemporary people find it more comfortable to live in falsehood and hypocrisy than in transcendent matters. He himself wants to decide about moral standards, becoming indifferent to Sacred. The Pope makes people aware that believing in Christianity means striving consciously and voluntarily to the fullness of the truth. And this one is only in Christ. Without faith to rest on Him, it will be immature and superficial.

Key words: John Paul II, God, man, act, discrepancy, conscience, faith.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Rzym 1987.
Jan Paweł II, *Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela*, Rzym 1989.
Jan Paweł II, *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, Rzym 1992.
Jan Paweł II, Encyklika o relacjach między wiarą a rozumem *Fides et ratio*, Rzym 1998.
- Bastianel S., *Modlitwa i moralność*, Kraków 1998.
Buber M., *Problem człowieka*, Warszawa 1993.
Emeis D., *Przewodnik po wyznaniu wiary*, Warszawa 2000.
James W., *Prawo do wiary*, Kraków 1996.

- Kucia R., *Wiara i sakrament w Kościele*, w: *Wspólnota zbawienia*, Lublin 1984, s. 129–138.
- Mariański J., *Kościół a współczesne problemy społeczno-moralne*, Lublin 1992.
- Misiurek J., *Odkrywać obecność i działanie Ducha Świętego*, w: „*Niech zstąpi Duch Twój*”, Lublin 1999, s. 201–216.
- Moń R., *Wiara rodzi miłość*, Warszawa 1990.
- Oraison M., *Współczesność a etyka katolicka*, Warszawa 1967.
- Pryszmont J., *U podstaw chrześcijańskiej formacji*, Częstochowa 1987.
- Rahner K., *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1983.
- Rosik S., *Wezwania i wybory moralne*, Lublin 1992.
- Waldenfels H., *Odkrywać Boga dzisiaj*, Kraków 1997.
- Zabielski J., *Współczesny indyferentyzm religijny*, Białystok 1999.

KS. GRZEGORZ ADAMIAK

 <https://orcid.org/0000-0001-9383-2583>

EWOLUCJA IDEI MISYJNEJ W NAUCZANIU MAGISTERIUM KOŚCIOŁA OD *MAXIMUM ILLUD* DO *VATICANUM II*

Wiek XIX był czasem widocznego ożywienia aktywności misyjnej Kościoła. Stabilizacja polityczna i okrzepnięcie systemu kolonialnego stanowiło ważny faktor dla realizacji nakazu misyjnego. Już jednak wtedy, a zwłaszcza w momencie zakończenia I wojny światowej, wskazywano na słabości tego sposobu postrzegania i realizacji działań ewangelizacyjnych. Coraz częściej dostrzegano niebezpieczeństwa związane z takim modelem misji. Przełom dla rozwoju idei misyjnej stanowi list apostolski Benedykta XV *Maximum illud*, rozpoczynający przemiany w świadomości misyjnej Kościoła, ukoronowane ostatecznie soborowym modelem misji. Ewolucję rozumienia idei misyjnej dostrzegamy wyraźnie tak w wypowiedziach kolejnych papieży, jak też w innych dokumentach Stolicy Apostolskiej.

Benedykt XV (1914–1922)

Pontyfikat Benedykta XV zdecydowanie upływał pod znakiem toczącej się I wojny światowej, a następnie zmagania się z jej następstwami. Jego zaangażowanie dla odbudowy powojennej Europy pozwala uznać go za pierwszego papieża, który zrozumiał w pełni epokę nowożytną¹.

Mówiąc o duszpasterskiej działalności Benedykta XV wskazać należy jego zaangażowanie na polu misyjnym. A w czasach jego pontyfikatu zo-

KS. GRZEGORZ ADAMIAK (UKSW) – dr nauk teologicznych w dziedzinie misjologii; w latach 2014–2019 duszpasterz na Islandii, obecnie wikariusz parafii Krzyża Świętego w Płocku; gadamiak5@wp.pl.

¹ Zob. Z. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków 1775–1978*, Warszawa 1983, s. 377–419.

stało ono dotkliwie dotknięte i znacznie zdeorganizowane. W krajach, które dotąd wydatnie wspierały misje, zmniejszyła się baza materialna i osobowa zaangażowana w dzieło misyjne. Po drugie w krajach misyjnych, będących najczęściej koloniami europejskich mocarstw, zmieniła się sytuacja polityczna. Stwarzało to liczne napięcia i niepokoje w wymiarze administracyjnym. Krwawe działania wojenne podważyły ponadto wiarygodność głoszonej Ewangelii. Poważnym przedsięwzięciem i sukcesem było więc zorganizowanie nowego, powojennego *status quo* na terenach misyjnych. Udało się także zaradzić pewnym brakom i problemom związanym z administracją kościelną na terenie Japonii, Albanii, Indii i Oceanii². Za pontyfikatu Benedykta XV wydzielono także z Kongregacji Rozkrzewiania Wiary Kongregację dla Kościoła Wschodniego³.

Zaangażowanie misyjne Benedykta XV zmierzało ku wypracowaniu nowej strategii misyjnego działania, która dotyczyła następujących elementów: reorganizacji i centralizacji dzieła misyjnego, odpolitycznienia misji, indygenizacji i uniwersalizmu misyjnego. Trzy ostatnie problemy były reakcją na główne bolączki misji w XIX w., jakimi były: kolonializm, europocentryzm i nacjonalizmy⁴.

Największe znaczenie spośród misyjnych inicjatyw Benedykta XV miał list apostolski *Maximum illud* z 30 listopada 1919 r. Tezy zawarte w tym dokumencie czynią go pierwszą nowożytną encykliką misyjną i stanowią kamień milowy w rozumieniu i rozwoju idei misyjnej.

Dokument rozpoczyna refleksja nad ciągłą potrzebą pracy misyjnej, nieukończonej mimo stuleci ewangelizacyjnej aktywności Kościoła. Domaga się ona ciągłego zaangażowania poszczególnych misjonarzy, rezygnacji z osobistych czy narodowych ambicji i celów. Papież postuluje współpracę między misjonarzami na każdym szczeblu, piętnuje współzawodnictwo, indywidualizm, brak ducha współpracy w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym. Proponuje ponadto spotkania i współdziałanie misjonarzy⁵.

Papież wskazuje na wielką potrzebę wspierania powołań rodzimych, ich formację i kształcenie. Benedykt zauważa, że to one stanowią największą nadzieję młodych Kościołów lokalnych. Jest to bardzo mocny

² Zob. tamże, s. 395–398.

³ Zob. tamże, s. 392; por. Benedykt XV, *Dei providentis arcano*, w: *Breviarium missionum*, cz. 1 (BrMis), Warszawa 1979, s. 197–199.

⁴ Zob. A. Miotk, *Dynamizm misyjny nauczania papieskiego od Leona XIII do Jana Pawła II*, „*Studia Misjologiczne*”, 1(2008), s. 41.

⁵ Zob. Benedykt XV, *Maximum illud*, w: BrMis, s. 200–205.

i konkretny głos Stolicy Apostolskiej na rzecz tworzenia struktur samodzielnych Kościołów miejscowych. Jest to droga do wyzwania się Kościołów misyjnych spod kontroli zewnętrznej. Koniecznym warunkiem tego procesu jest zapewnienie gruntownego i pełnego wykształcenia miejscowego kleru. Wykształcenie to nie powinno ustępować wykształceniu duchowieństwa europejskiego. Powinna z tym iść w parze zmiana nastawienia do duchowieństwa tubylczego, by widzieć w nim partnera działań misyjnych, a nie jedynie niewykwalifikowaną pomoc⁶.

Postulat dowartościowania duchowieństwa lokalnego bierze się z rozumienia katolickości Kościoła. Kościół jest Kościołem powszechnym, posłanym do wszystkich ludów i z nich zbudowanym. Encyklika podkreśla więc ponadnarodowy charakter działań misyjnych. Autentyczna działalność ewangelizacyjna nie ma nic wspólnego z interesami kolonialnymi. Nie identyfikuje się z jedną kulturą czy interesami jednego państwa i narodu. Była to reakcja na szalejący do czasu I wojny światowej nacjonalizm, nieobcy także niestety działalności misyjnej. Misjonarz nie może być reprezentantem żadnego państwa europejskiego czy nawet kultury zachodniej, ale ma być heroldem królestwa Bożego. Misjonarz głosi królowanie Boga, a nie jakiegokolwiek królestwo ziemskie, doczesne⁷.

Tak rozumiana działalność misyjna domaga się od misjonarza wielu niezbędnych cech. Potrzebna jest mu gruntowna wiedza, a także dobre poznanie miejscowego języka. Ta znajomość powinna umożliwiać poprawne porozumiewanie się z ludźmi, którzy są adresatami przepowiadania misyjnego⁸. Niezbędnymi cechami są też osobiste przymioty misjonarza, które świadczą o jego głębokim i autentycznym życiu duchowym. Ma on swoim postępowaniem i stylem życia potwierdzać i ukazywać głoszoną naukę. Ma obowiązek ewangelizować także przez „ludzkie” cechy, które przekonują do głoszonego słowem chrześcijaństwa. Warunkiem niezbędnym dla owocności misji jest świętość życia misjonarza⁹.

Dokument podkreśla, że dzieła misyjnego nie należy traktować jako marginalnego działania wspólnoty wierzących. Jest ono wpisane w życie wiary całej wspólnoty, stąd domaga się współpracy i współodpowiedzialności wszystkich ochrzczonych. To wspólne zaangażowanie będzie

⁶ Tamże, s. 205.

⁷ Zob. tamże, s. 207; Miotk, *Dynamizm misyjny nauczania papieskiego*, s. 43; J. Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2008, s. 192–193.

⁸ Zob. Benedykt XV, *Maximum illud*, s. 208–209.

⁹ Zob. tamże, s. 210

wyrazem wspólnoty wyznawanej wiary. Współpraca ta może dokonywać się choćby poprzez zaangażowanie w dzieła misyjne, które papież poleca pamięci wiernych i zachęca do współpracy w ich ramach. Troska wszystkich wierzących o dzieło misyjne przejawia się na trzech płaszczyznach: modlitwy, budzeniu nowych powołań misyjnych i pomocy materialnej¹⁰.

Maximum illud uznana jest powszechnie za *magna charta* idei misyjnej. Był to pierwszy dokument papieski o charakterze uniwersalnym. Wskazywał dalszą zorganizowaną strategię działalności misyjnej. Podsuwał pogłębioną refleksję teologiczną, dzięki której mógł powstać praktyczny program aktywności misyjnej w nowych realiach epoki powojennej. Można powiedzieć, że dokument był ważnym momentem w kształtowaniu się dojrzałej teologii misji i skierował misyjną aktywność Kościoła na nowe tory¹¹.

Pius XI (1922–1939)

Dynamizm pontyfikatu Piusa XI był widoczny na wszystkich odcinkach jego pasterskiej działalności. Spod jego pióra wyszły łącznie 22 encykliki dotyczące życia religijnego i liturgicznego, kwestii wychowania oraz małżeństwa i rodziny. Pius XI zajmował stanowisko w sprawach społecznych, ukazując niebezpieczeństwa przyniesione przez faszyzm i komunizm¹².

Pius XI dużą troską otaczał misje. Był zaangażowany w zorganizowanie w 1925 roku wystawy misyjnej¹³, która stała się bazą dla założonego w 1928 r. Muzeum Misyjnego¹⁴. Pius XI był świadom zmian, jakie zaszły na mapie świata, także „świata misyjnego”, po I wojnie światowej. Widział, w jaki sposób zmiany polityczne wpłynęły na działalność misyjną. Podzielał opinię, że misje mają prowadzić do powstawania i umacniania się Kościołów miejscowych. Widział też potrzebę zaangażowania się Stolicy Apostolskiej jako głównego koordynatora akcji misyjnej w miejsce państw kolonialnych. Za jego pontyfikatu uroczystość obchodzono 300. rocznicę

¹⁰ Zob. tamże, s. 212–215.

¹¹ Zob. Miotk, *Dynamizm misyjny nauczania papieskiego*, s. 44.

¹² Zob. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków 1775–1978*, s. 420–479.

¹³ Zob. tamże, s. 438.

¹⁴ Zob. Pius XI, *Uroczystość zamknięcia wystawy misyjnej*, 10 I 1928, w: BrMis, s. 228–233. Wcześniej, 12 XI 1926 r. papież motu proprio *Quoniam tam praeclara* powołał do istnienia Muzeum Misyjne na Lateranie i określił normy jego działania. Zob. tamże, s. 233–234; zob. też T. Dublewski, *Zwiedzając nowe Muzeum Misyjne w Watykanie*, „Miesięcznik Pasterski Płocki”, 23(1928), s. 207–210, s. 240–242.

istnienia Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. Kładł nacisk na rozbudowę instytucji misyjnych formujących przyszłych misjonarzy. W maju 1922 r. przeniósł z Lyonu do Rzymu siedzibę Dzieła Rozkrzewiania Wiary, nadając mu tym samym wyraźniejszy, ogólnokościelny charakter¹⁵.

Wysiłki Piusa XI dla wzmocnienia misji zaowocowały już w pierwszym dziesięcioleciu pontyfikatu wzrostem liczby misjonarzy i rozwojem placówek misyjnych. Na miano szczególnego przełomu zasługuje utworzenie miejscowej hierarchii w Japonii, Chinach, Indonezji, Afryce i Indochinach. W uroczystość Chrystusa Króla 1926 r. Pius XI konsekrował sześciu biskupów chińskich, w następnym roku jednego japońskiego, jednego annamickiego i trzech chińskich. W czasie jego pontyfikatu misjologia stała się przedmiotem wykładanym na Gregorianum i w seminariach duchownych. W pełni przysługuje mu miano papieża misyjnego¹⁶.

Widząc ważną rolę wsparcia modlitewnego, 14 grudnia 1927 r. św. Teresa od Dzieciątka Jezus została ogłoszona patronką misji¹⁷. Reskryptem Kongregacji Rytów z 14 kwietnia 1926 roku zainicjowano obchody Niedzieli Misyjnej, wyznaczonej na przedostatnią niedzielę października¹⁸.

Z dokumentów papieskich poświęconych sprawom misyjnym należy wymienić najpierw motu proprio *Romanorum Pontificium* z 3 maja 1922 r. Dokument wskazuje na wszystkich wierzących jako odpowiedzialnych za dzieło misyjne. Papież uznaje wielkie zasługi na tym polu stowarzyszeń misyjnych, a szczególnie Dzieła Rozkrzewiania Wiary. I to właśnie ono ma stać się bazą dla pozyskiwania i dystrybucji środków materialnych na wspieranie działalności misyjnej. Ponadto papież uznaje dzieło za „swoje”, tzn. papieskie i przenosi jego siedzibę do Rzymu. Odtąd nazwa dzieła będzie zawierać słowo „papieskie”, co podkreśla jego ogólnokościelny status i pole działania. Papież poleca też uwadze i trosce dwa pozostałe dzieła, czyli Dzieło Dzieciństwa Pana Jezusa i Dzieło św. Piotra Apostoła dla kształcenia kleru rodzimego¹⁹.

Encyklika *Rerum Ecclesiae* z 28 lutego 1926 r. jest uważana za drugą, po *Maximum illud*, nowoczesną encykliką misyjną. Zajmowała ona centralne miejsce w papieskim programie misyjnym. Pius XI nakreślił

¹⁵ Zob. Zieliński, *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków 1775–1978*, s. 471–472.

¹⁶ Zob. tamże, s. 473, 478.

¹⁷ Zob. Święta Kongregacja Rytów, *Reskrypt Quam laeto animi*, w: BrMis, s. 258–259.

¹⁸ Zob. Święta Kongregacja Rytów, *Reskrypt Il consiglio superiore*, w: BrMis, s. 255–257.

¹⁹ Zob. Pius XI, *Romanorum Pontificium*, w: BrMis, s. 216–221

w niej program misyjny odpowiadający wymogom współczesności. Zaznaczył silniej tematy obecne już w nauczaniu poprzedników i położył większy nacisk na uniwersalizm, samodzielność i zakorzenienie lokalnych Kościołów w ich rodzimej kulturze. *Rerum Ecclesiae* rozwijała zasadnicze myśli encykliki Benedykta XV²⁰.

Pius XI ukazuje, że misje są naturalną konsekwencją przyjęcia wiary i stanowią realizację przykazania miłości Boga i bliźniego. Obowiązek głoszenia Ewangelii spoczywa na wszystkich wierzących, ale w sposób szczególny jest złożony na barkach duchownych, wpisany w ich powołanie. Ci ostatni, zwłaszcza biskupi, mają angażować w dzieło misyjne jak najszersze rzesze wiernych, tworząc z nich duchowe zaplecze dla misjonarzy²¹.

Dokument podkreśla konieczność kształcenia miejscowego duchowieństwa, gdyż to powołania miejscowe świadczą o dojrzałości i żywotności Kościołów misyjnych, to ich obecność jest potwierdzeniem skuteczności akcji misyjnej. Przestrzega, by kler rodzimy nie spełniał jedynie funkcji pomocniczych i był odpowiedzialny jedynie za sprawy mniejszej wagi. Zakładany na terenach misyjnych Kościół ma składać się z pierwiastków właściwych każdemu krajowi, danej kulturze. Łączy się z tym także potrzeba gruntownego wykształcenia i pogłębionej formacji kleru tubylczego. Obecność rodzimego duchowieństwa daje też większą gwarancję przetrwania Kościoła w przypadku zawirowań natury politycznej²².

Nowym akcentem nauczania papieskiego było wezwanie do zakładania Kościołów lokalnych na bazie rodzimych wspólnot zakonnych. Rodzime zgromadzenia mogą być bowiem bardziej dostosowane do mentalności ludzi danego regionu, a swoją modlitwą i obecnością mogą wspierać dojrzewające wspólnoty²³. Encyklika wspomina także o organizowaniu zaplecza edukacyjnego i medycznego w placówkach misyjnych²⁴.

Dnia 5 czerwca 1926 r., w związku z konsekracją sześciu biskupów chińskich, Pius XI wystosował List apostolski *Ab ipsiis*. Skierowany jest on do przełożonych Kościoła w Chinach i zawiera zapewnienie, że Kościół katolicki nie zamierza być narzędziem mocarstw zachodnich i ich zabiegów politycznych. Papież podkreślał, że Kościół nigdy nie pozwalał,

²⁰ Zob. Miotk, *Dynamizm misyjny nauczania papieskiego*, s. 46–47.

²¹ Zob. Pius XI, *Rerum Ecclesiae*, w: BrMis, s. 238–241.

²² Zob. tamże, s. 244–245; Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, s. 193–194.

²³ Zob. Pius XI, *Rerum Ecclesiae*, s. 249–251.

²⁴ Zob. tamże, s. 253.

by misje stawały się narzędziem i elementem polityki jakiegokolwiek państwa. Wskazał też na potrzebę obecności kleru miejscowego, dążenie do wzrostu jego znaczenia i ostatecznego przejścia kierowania tamtejszym Kościołem²⁵.

Dwa kolejne pisma Piusa XI, datowane na 24 czerwca 1929 r., dotyczą dzieł misyjnych. Motu proprio *Decessor noster* zawiera wskazania dotyczące skoordynowanej współpracy dzieł misyjnych i charakteryzuje zadania każdego z nich. Dokument reguluje ich funkcjonowanie od strony organizacyjnej i wskazuje potrzebę istnienia ich własnych organów prasowych²⁶.

Motu proprio *Vix ad* traktuje o nowych statutach Papieskiego Dzieła św. Piotra. Przypomina cele tego dzieła misyjnego i jego charakter. Następnie omawia szczegółowo organizację władz centralnych i lokalnych dzieła²⁷.

Na uwagę zasługują ponadto dwa pisma Kongregacji Rozkrzewiania Wiary powstałe za czasów pontyfikatu Piusa XI. Nawiązują one do problemu inkulturacji przesłania chrześcijańskiego.

Pierwszy to List *Excellentia vestra* z 28 maja 1935 r. List jest odpowiedzią na pytania o zasady udziału katolików w ceremoniach publicznych w Mandzurii związanych z kultem Konfucjusza. Jest to pierwsza po prawie 200 latach pozytywna odpowiedź dotycząca sporów akomodacyjnych. Dokument rozstrzyga, że ceremonie te nie mają charakteru religijnego, stąd udział w nich jest dozwolony²⁸.

Kongregacja zezwala na udział w uroczystościach państwowych ku czci Konfucjusza, ostrzegając, że katolicy nie powinni traktować tego uczestnictwa na równi z kultem religijnym. Udział w ceremoniach jest wyrazem szacunku dla kultury i tradycji narodu. Możliwe jest również zaangażowanie w budowę i naprawę pagód, jako przejaw szacunku i wsparcia dla miejscowej kultury. Także w inne ceremonie religijne katolicy mogą włączać się na zasadzie poszanowania kultury, a nie zaangażowania religijnego²⁹.

26 maja 1936 r. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary wydała kolejną instrukcję akomodacyjną zatytułowaną *Pluries instanterque*. Zezwala ona

²⁵ Zob. Miotk, *Dynamizm misyjny nauczania papieskiego*, s. 45.

²⁶ Zob. Pius XI, *Decessor noster*, w: BrMis, s. 259–263.

²⁷ Zob. tenże, *Vix ad*, w: BrMis, s. 266–270.

²⁸ Zob. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, *Excellentia vestra*, w: BrMis, s. 271.

²⁹ Zob. tamże, s. 272–274; Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, s. 194–195.

katolikom w Japonii na udział w ceremoniach szintoistycznych. Uczestnictwo w uroczystościach ku czci cesarza, uroczystościach pogrzebowych i przy zawarciu małżeństwa jest dopuszczalne i nie wykracza przeciwko chrześcijaństwu. Także odwiedzanie świątyń przez uczniów ma przede wszystkim na celu wpajanie patriotyzmu i szacunku dla ojczyzny i jej historii. Stąd katolicy mogą brać w nich udział, podobnie jak uczestniczyć w pogrzebach, zawieraniu małżeństw i innych obrzędach³⁰.

Przy okazji wystawy sztuki misyjnej w Kongo Stolica Apostolska dostrzegła w niej wyraz katolicykości Kościoła i gotowość włączenia do swego dziedzictwa także wartości duchowych i kulturowych narodów terenów misyjnych³¹.

Pius XII (1939–1958)

Pontyfikat Piusa XII upłynął przede wszystkim pod znakiem II wojny światowej i wielkich przemian dokonujących się po jej zakończeniu. Encykliki tego okresu były skoncentrowane na sprawach wewnętrznej natury Kościoła, studium Pisma Świętego. Nieobce były mu też sprawy ruchu liturgicznego i jego reform. W nauczaniu Piusa XII widać tendencję do uwspółcześnienia katolicyzmu i umiejscowienia go w nowej rzeczywistości³².

Na polu misyjnym Pius XII wiernie i konsekwentnie realizował linię wyznaczoną przez swego poprzednika. W obliczu wydarzeń II wojny światowej jeszcze wyraźniej widział potrzebę odeuropeizowania Kościoła w krajach misyjnych. Już we wrześniu 1939 r. konsekrował dwunastu miejscowych biskupów dla Afryki i Azji. Udało mu się założyć niezależną hierarchię w Chinach i Afryce. Choć pontyfikat ten nie był tak przełomowy jak poprzedni, to jednak powstało w jego czasie kilka ważnych dla ewolucji idei misyjnej dokumentów³³.

Na początku pontyfikatu, 9 czerwca 1939 r., Kongregacja Rozkrzewiania Wiary wydała instrukcję *Non semel*. Dokument zaleca, aby misjonarze i wszyscy, którzy przybliżają i popularyzują tematykę misyjną, nie czynili tego w sposób negatywny, ukazujący w złym świetle ludy objęte ewangelizacją. Taki sposób postępowania może prowadzić do powsta-

³⁰ Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, *Pluries instanterque*, w: BrMis, s. 275–279; zob. Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, s. 196–197.

³¹ Zob. Miotk, *Dynamizm misyjny nauczania papieskiego*, s. 46.

³² Zob. Zieliński, *Papiestwo i papież dwóch ostatnich wieków 1775–1978*, s. 480–522.

³³ Zob. tamże, s. 520.

wania nieprawdziwych stereotypów, fałszowania obrazu całych narodów z ich, niekiedy, bogatą kulturą. Powinni oni pamiętać, że wiele narodów wyróżnia dawna i szlchetna kultura. Nie powinni też zbyt szybko uciekać się do krzywdzących uogólnień i uproszczeń³⁴.

Programowa encyklika Piusa XII *Summi Pontificatus* z 20 października 1939 r. mówi o wewnętrznej naturze Kościoła jako rodziny, w której każdy naród ze swoją kulturą znajduje własne miejsce. Kościół nie zamierza niszczyć tego, co jest kulturowym bogactwem poszczególnych ludów. Dąży bowiem do stworzenia jedności, która osadzona jest na nadprzyrodzonej miłości działającej jak spoiwo. Nie niszczy ono odrębności i tego, co charakterystyczne dla danego narodu. Wysiłki misjonarzy zmierzają ku temu, by lepiej poznać i zrozumieć poszczególne kultury i wykorzystać to, co w nich szlchetne i pożyteczne, do lepszego zakorzenienia Ewangelii. Papież zapewnia w końcu, że każdy, także pochodzący z różnych kręgów kulturowych, włączając się do rodziny Kościoła ma wspólnego wszystkim Ojca i wspólne wszystkim prawa. Myśl tę potwierdza przekazywanie kierowania Kościołami misyjnymi hierarchii miejscowej³⁵.

Dnia 8 grudnia 1939 r. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary wydała Instrukcję *Plane compertum*. Jest to trzeci dokument tej kongregacji regulujący udział katolików w Chinach w kulcie Konfucjusza i zmarłych przodków. Zezwala on na udział w oficjalnych ceremoniach z zachowaniem szacunku dla nich, ale z wyłączeniem zaangażowania religijnego³⁶.

W dekrete *Super dubium* z 9 kwietnia 1940 r. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary zarządziła zniesienie zakazu rytów malabarskich w Indiach Wschodnich³⁷.

Ogłoszona 29 czerwca 1943 r. encyklika *Mystici Corporis* nie jest dokumentem misyjnym, jednak objaśniając naturę Kościoła zawiera stwierdzenia istotne także dla idei misyjnej. Czytamy w niej więc o powszechnym charakterze odkupienia dokonanego przez Chrystusa. Owoców odkupienia udziela obecnie Kościół, Jego Mistyczne Ciało, które ma charakter uniwersalny, ogólnoludzki. Co więcej, Kościół jest posłany i zobowiązany do odpowiedzialności i współdziałania w dziele

³⁴ Zob. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, *Non semel*, w: BrMis, s. 280; Róžański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, s. 197.

³⁵ Zob. Pius XII, *Summi Pontificatus (wyjętek)*, w: BrMis, s. 281–282.

³⁶ Zob. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, *Plane compertum*, w: BrMis, s. 283–285; Róžański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, s. 198–199.

³⁷ Zob. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, *Super dubium*, w: BrMis, s. 285–286.

zbawiania. Dokonuje się to przez modlitwę, umartwienia i współdziałanie wszystkich wierzących. Wspólnota Kościoła jest otwarta także na tych, którzy pozostają poza nią. Oni również są wezwani do jedności i korzystania z owoców odkupienia. Stąd wierzący mają podejmować wysiłki dla powrotu i zjednoczenia wszystkich w domu Ojca. Jest to uzmysłowienie misyjnego charakteru Kościoła i misyjnego posłannictwa wszystkich jego członków. W tym powszechnym posłaniu Kościoła wzorem jest Maryja, która przekazuje swego Syna ludom, począwszy od narodzenia, przez pierwszy cud, aż po Golgotę, przez co staje się ikoną Kościoła – Matki³⁸.

Orędzie bożonarodzeniowe Piusa XII z 1945 r. odwoływało się do jedności i uniwersalności Kościoła. To, co charakteryzuje wspólnotę Kościoła, to jej ponadnarodowy, powszechny wymiar. Ogarnia ona wszystkie ludy i kultury, stąd nikt nie może być z niej wykluczony. Podobnie jak Chrystus przyjął ludzką naturę w jej pełni, tak Kościół przyjmuje także pełnię wszystkiego, co związane z ludzką kulturą³⁹.

Encykliką misyjną jest ogłoszona 2 czerwca 1951 r. encyklika *Evangelii praecones*. Miała ona odnowić misje po wydarzeniach wojennych oraz osadzić je w kontekście końca epoki kolonialnej. Okazją do ogłoszenia tego dokumentu było 25. rocznica ogłoszenia encykliki *Rerum Ecclesiae*. Papież rozpoczyna od wskazania, że wysiłki głoszenia Ewangelii służą sprawie pokoju i budowania prawdziwej zgody między narodami⁴⁰.

Dokument przywołuje sukcesy i postęp prac misyjnych od czasów ukazania się encykliki *Rerum Ecclesiae*. Dzieło misyjne może poszczycić się wieloma owocami choćby na polu opieki zdrowotnej czy popularyzowania prac misyjnych. Papież odnotowuje ponadto, że Kościół na terenach misyjnych ciągle spotyka się jeszcze z prześladowaniami i trudnościami⁴¹.

W tak zarysowanej panoramie papież pragnie wskazać na pewne istotne punkty w dalszej pracy misyjnej Kościoła w nowych, powojennych realiach. Mówi więc o specyfice powołania misyjnego. Powołanie takie powinno łączyć się z wielką dojrzałością ludzką i powinno być poparte także odpowiednim przygotowaniem, obejmującym nie tylko dziedziny

³⁸ Zob. Pius XII, *Mystici Corporis (wyjątki)*, w: BrMis, s. 286–288. Podobną tezę znajdziemy w encyklice *Mediator Dei*, która mówi o powszechnym charakterze odkupienia i odpowiedzialności jednostek za zbawienie innych.

³⁹ Zob. Miótk, *Dynamizm misyjny nauczania papieskiego*, s. 49.

⁴⁰ Zob. Pius XII, *Evangelii praecones*, w: BrMis, s. 290.

⁴¹ Zob. tamże, s. 291–295.

teologiczne, ale również dobrą znajomość języka czy podstaw medycyny, uprawy roli, etnografii, historii i geografii⁴².

Dalej Pius XII przypomina znane już prawdy o religijnej, duchowej (a nie politycznej) przestrzeni, która jest przedmiotem zaangażowania misyjnego. Stąd przypomnienie o potrzebie ustanawiania hierarchii miejscowej na terenach misyjnych⁴³.

Wyraźnie pojawia się w encyklice sprawa zaangażowania ludzi świeckich w pracę misyjną. Konieczne jest zaangażowanie odpowiedniej liczby katechistów, zakładanie stowarzyszeń i grup skupiających wokół chrześcijańskiego etosu jak najliczniejsze rzesze dorosłych i młodzieży. Mogą oni stanowić doskonałe zaplecze i wsparcie dla pracy misjonarzy. Powiązane jest z tym organizowanie systemu oświaty⁴⁴.

Placówki misyjne powinny obejmować szpitale, przytułki, apteki i wszelkiego rodzaju placówki oferujące pomoc wszystkim osobom potrzebującym. Misje powinny uczestniczyć w rozwiązywaniu problemów socjalnych i ekonomicznych. Jest to wyzwaniem tym większym i nagłym, że tego typu rozwiązywania wykorzystywał również dla swej ekspansji komunizm⁴⁵.

Papież przypomina też kwestię poszanowania miejscowej kultury⁴⁶ oraz odpowiedzialności za wysiłki misyjne wszystkich wierzących. Mówi o potrzebie ich zaangażowania na dogodnym i właściwym sobie odcinku⁴⁷.

Drugą misyjną encykliką Piusa XII jest encyklika *Fidei donum* z 21 kwietnia 1957 r. Impulsem do napisania tego „misyjnego testamentu” Piusa XII była sytuacja w Kościele afrykańskim, ale ma ona odniesienia i znaczenie dla całego Kościoła powszechnego. Można stwierdzić, że

⁴² Zob. tamże, s. 297–298.

⁴³ Zob. tamże, s. 298–301.

⁴⁴ Por. tamże, s. 302–305.

⁴⁵ Por. tamże, s. 306; 308–310.

⁴⁶ „Kościół od samego początku aż do naszych czasów, kierował się zawsze ową bardzo mądrą zasadą, że mianowicie Ewangelia, którą przyjęły różne ludy, nie powinna niszczyć ani tłumić tego, co każdy z nich, stosownie do swych wrodzonych przymiotów i zdolności ma dobrego, szlachetnego i pięknego. Kościół wzywając ludy, pod przewodem religii chrześcijańskiej, do wyższej cywilizacji i kultury, nie zachowuje się jak ten, kto bez żadnego rozumnego powodu rąbie, tnie i niszczy bujnie rosnący las, lecz raczej jak ten, kto na dziczkach zaszczenia szlachetną gałązkę, aby kiedyś rodziły się na nich i dojrzewały milsze i słodsze owoce. [...] Dlatego Kościół katolicki ani nie lekceważył, ani nie odrzucał poglądów pogan, lecz raczej, oczyściwszy je z wszelkiego błędu i niedoskonałości, udoskonalał je i dopełniał chrześcijańską mądrością”. Tamże, s. 311.

⁴⁷ Zob. tamże, s. 315–317.

encyklika była reakcją na wydarzenia na kontynencie afrykańskim, ale też ważnym głosem w rozumieniu idei misyjnej⁴⁸. Dar wiary domaga się od każdego członka Kościoła wdzięczności wobec Boga. Ta wdzięczność wyraża się najpełniej w dzieleniu się nią z innymi, czyli między innymi przez uczestnictwo w dziele misyjnym Kościoła. Potrzebne jest to szczególnie w odniesieniu do Kościołów Afryki⁴⁹.

Mimo postępów papież zauważa wiele niepokojących zjawisk utrudniających prace misyjne. Wynikają one ze złożonych procesów i przemian polityczno-gospodarczych zachodzących na kontynencie afrykańskim. Szczególnie niebezpieczny w tym kontekście jest ateistyczny materializm oraz zaznaczający swe wpływy islam. W tej sytuacji potrzebna jest wytrwała i gruntowna praca ewangelizacyjna⁵⁰.

Według Piusa XII środki niezbędne do życia i działalności Kościoła w Afryce są wciąż niewystarczające. Ciągłe też niewystarczająca jest liczba misjonarzy. Te braki widoczne są na wszystkich odcinkach pracy misyjnej. Tym potrzebom powinien zaradzić cały Kościół powszechny. Problemy te nie są bowiem peryferyjne, ale dotyczą i oddziałują na całe Mistyczne Ciało. Stąd za skuteczną naprawę tego stanu odpowiedzialny jest cały Kościół. Wszyscy bowiem biskupi, w łączności z papieżem, odpowiedzialni są za realizację mandatu misyjnego. Także wszyscy wierzący mają w tym dziele swe miejsce, gdyż etos katolicki jest postawą misyjną. Nie można mówić o trwaniu w Kościele przy jednoczesnym zamknięciu się na jego problemy w innym miejscu. Czymś sprzecznym z naturą Kościoła są odosobnienie, dystanse, podziały czy zbiorowe formy egoizmu⁵¹.

Wynika to z powszechnej natury Kościoła, który jest jednym ciałem, jednym organizmem. Takie spojrzenie i rozumienie Kościoła powinno towarzyszyć przede wszystkim biskupom. Powinni być więc oni hojni i wielkoduszni w zaradzaniu potrzebom nie tylko swojego Kościoła lokalnego, ale i wrażliwi na potrzeby Kościołów siostrzanych. Ta troska misyjna biskupa obejmuje trzy sfery działania. Są nimi najpierw animacja i przewodniczenie modlitwie w intencji Kościołów misyjnych oraz materialne wsparcie misji, które może dokonywać się choćby w ramach

⁴⁸ Zob. J. Różański, *Encyklika „Fidei donum” jako odczytanie „znaków czasu” dla kontynentu afrykańskiego i Kościoła powszechnego*, „Światło Narodów”, 27(2007), nr 147, s. 28–43.

⁴⁹ Pius XII, *Fidei donum*, w: BrMis, s. 320–321.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 322–327.

⁵¹ Zob. tamże, s. 327–330; H. Hoser, *Misjonarz Fidei donum – oczekiwania Stolicy Apostolskiej*, „Studia Misjologiczne”, 1(2008), s. 19–20.

Papieskich Dzieł Misyjnych⁵². Trzecią formą pomocy jest wielkoduszność w posyłaniu nowych misjonarzy. Chodzi tu też o tych, którzy na misje wyjeżdżaliby na określony czas, aby wspomóc diecezje, które znajdują się w trudniejszej sytuacji. To zaproszenie kierowane jest do księży diecezjalnych, tak z terenów, które mają dużą liczbę kapłanów, jak i z tych borykających się z ich niedoborem⁵³.

Encyklika *Fidei donum* powstała w bardzo wymagających czasach, 12 lat po zakończeniu II wojny światowej, w dobie tryumfującego stalinizmu, w epoce dekolonizacji terenów misyjnych. Ten ostatni proces, spowodowany częściowo przez światowe mocarstwa, zastał kraje rozwijające się nieprzygotowanymi do samodzielnej egzystencji. Dla misyjnego dzieła Kościoła dekolonizacja stanowiła szansę na rozwój i dojrzewanie miejscowych wspólnot kościelnych⁵⁴.

Encyklika Piusa XII stała się impulsem dla dzisiejszej świadomości misyjnej. Wskazuje ona, tak silnie obecny w nauczaniu Piusa XII, temat powszechności Kościoła. Zaangażowanie w dzieła misyjne nie jest już działaniem Kościoła europejskiego z pozycji wyższości i przewagi nad innymi rejonami świata. Pokazuje ona raczej braterską i solidarną wymianę życiowych energii między członkami Mistycznego Ciała Chrystusa. Podkreśla nie tyle dominację, ile żywy i prawdziwy Kościół jako jeden organizm. Tej żywotności sprzeciwia się każda forma izolacji, koncentracji na swoich problemach, która ostatecznie prowadzi do zamknięcia⁵⁵.

Encyklika *Fidei donum* miała duże znaczenie dla misji, ich rozumienia i wpływa na nie w praktyce po dzień dzisiejszy. Chodzi najpierw o wyjazdy na misje księży diecezjalnych zwanych fideidonistami. Był to nowatorski sposób popierania misji i szansa na ich ożywienie poprzez wejście w dynamikę wzajemności, w rodzaj transfuzji między Kościołami, kulturami i społeczeństwami bez utraty swej tożsamości. *Fidei donum* kreśli bardzo konkretny program pracy misyjnej. Ma on odniesienie do Kościoła powszechnego, ale pokazuje, że odpowiedzialność za jego realizację spoczywa na poszczególnych Kościołach partykularnych. Poprzez

⁵² Pius XII, *Fidei donum*, s. 330–334.

⁵³ Zob. tamże, s. 334–335.

⁵⁴ Zob. Hoser, *Misjonarz Fidei donum*, s. 15–16.

⁵⁵ Zob. tamże, s. 17–18; G.B. Rosales, *Dar wiary – kapłan dla misji*, „Światło Narodów”, 27(2007), nr 147, s. 35–44.

to powiązanie encyklika antycypuje soborową eklezjologię i misjologię i jest ciągle źródłem dla rozumienia i realizacji idei misyjnej⁵⁶.

Jan XXIII (1958–1963)

Papież Jan XXIII od pierwszych lat kapłaństwa związany był z pracą Papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary. Odznaczał się wielkim zrozumieniem dla dzieł misyjnych. Już w czasie inauguracyjnego spotkania z kolegium kardynalskim zapewnił, że misje będą pierwszym przedmiotem troski nowego papieża. W 1959 r., w czasie kapituły generalnej oblatów, odwołał się do swego spotkania z kardynałem Costantinim, które miało miejsce po śmierci Piusa XII. Kardynał stwierdził wówczas, że nowy papież musi być papieżem misyjnym. Według Jana XXIII to życzenie spełniło się w nim, choć nie widział on siebie jako papieża. I dodał, że kocha misje. Było to świadectwo osobistego zainteresowania, troski i zaangażowania w dzieło misyjne⁵⁷.

W swojej pierwszej encyklice nazwał pracę misyjną „najmilszym Bogu przedsięwzięciem”. Wielokrotnie podkreślał indywidualny charakter młodych Kościołów i kładł nacisk na utrzymanie ich rodzimej kultury. W 1958 r., w czasie spotkania z przedstawicielami pisarzy i artystów afrykańskich, przypominał, że Kościół nie utożsamia się z żadną kulturą, nawet kulturą Zachodu, choć jest z nią silnie związany. Jego jedynym celem jest głoszenie Ewangelii i zbawienie człowieka, a nie jakakolwiek forma kulturowej kolonizacji. Kościół jest też gotów, by uznać i przyjąć to, co wartościowe w dziedzictwie ludów spoza kręgu kultury europejskiej⁵⁸.

Dnia 28 listopada 1959 r. Jan XXIII ogłosił encyklikę *Princeps pastorum*. Okazją dla jej powstania było 40. rocznica ogłoszenia *Maximum illud* Benedykta XV. Rocznicą tą stała się zaproszeniem do spojrzenia na drogę, jaką przebyła idea misyjna. Refleksja ta daje wiele powodów do dumy i satysfakcji z powodu postępów pracy misyjnej. Widać to szczególnie w tych Kościołach, które, zgodnie z zaleceniami papieża, kierowane są już przez hierarchię miejscową. Dostrzec też można ożywienie zaangażowania misyjnego całego Kościoła, co przynosi zadowalające owoce⁵⁹.

⁵⁶ Zob. S. Klein, *Aktualność encykliki misyjnej „Fidei donum” w życiu Kościoła partykularnego*, „Światło Narodów”, 27(2007), nr 147, s. 44–61; M. Dujarjer, *50 lat historii „Fidei donum” – analiza historyczna i krytyczna*, „Światło Narodów”, 27(2007), nr 147, s. 62–84.

⁵⁷ Zob. Miotk, *Dynamizm misyjny nauczania papieskiego*, s. 51–52.

⁵⁸ Zob. tamże, s. 52

⁵⁹ Zob. Jan XIII, *Princeps pastorum*, w: BrMis, s. 343–344.

Nie może to oczywiście zwalniać od dalszej odpowiedzialności i zaangażowania w dzieło misyjne. Powinno to być troską duchownych i świeckich. Ciągłe aktualnym zadaniem jest troska o kler miejscowy, a szczególnie o jego należyte wykształcenie. Choć ten postulat jest zrozumiany i przyjęty, to jednak ciągle stanowi to pole wymagające dalszej wytrwałej pracy. Tylko bowiem miejscowe, dobrze wykształcone duchowieństwo jest gwarancją rozwoju Kościołów misyjnych. Ważne jest też, by kształcenie i wychowywanie odbywało się z uwzględnieniem miejscowych zwyczajów, specyficznego sposobu odczuwania i postępowania. Powinno być dostosowane do wymagań socjologicznych, kulturowych i językowych poszczególnych narodów⁶⁰.

Ważną pomocą w procesie formacji jest też studium misjologii. Papież przypomina także o potrzebie szacunku dla miejscowych kultur w pracy misyjnej, gdyż ewangelizacja nie może stanowić zagrożenia dla bogactwa kulturowego adresatów misji, ale powinna respektować ich tożsamość i kulturową odrębność⁶¹.

Wszechstronne wykształcenie jest wymagane od duchowieństwa także ze względu na to, że to ono powinno wejść w dialog z inteligencją i warstwami rządzącymi danego kraju. Ma stanowić pomoc w nawiązaniu dialogu z rodzimą kulturą. Kościół w krajach misyjnych ma troszczyć się także o powstawanie i funkcjonowanie placówek medycznych i charytatywnych, ale nie może zaniedbywać najważniejszego, tzn. głoszenia Ewangelii⁶². Duchowieństwo miejscowe ma być tak ukształtowane, by kierowało się duchem powszechności Kościoła, a nie ulegało tendencjom partykularnym czy nacjonalistycznym, dostrzegalnym w dobie nasilenia się ruchów niepodległościowych w krajach misyjnych⁶³.

Kolejną sprawą ważną dla misji jest troska o formację laikatu. To bowiem na ludziach świeckich spoczywa znaczna część działalności misyjnej. Niezbędne są więc szkoły i różnego rodzaju stowarzyszenia dla formacji i apostołatu świeckich. Wychowanie i formacja mają przygotować wiernych, którzy będą mogli oddziaływać przez przykład życia zgodnego z etosem Ewangelii. To oni mają przenikać do struktur państwowych i społecznych wnosząc tam świadectwo życia chrześcijańskiego⁶⁴.

⁶⁰ Zob. tamże, s. 346–349.

⁶¹ Zob. tamże, s. 350–351.

⁶² Zob. tamże, s. 352.

⁶³ Zob. tamże, s. 352–354.

⁶⁴ Zob. tamże, s. 354–360.

W czwartym, ostatnim, rozdziale encykliki Jan XXIII mówi o potrzebie świadectwa, które ma być konsekwencją i owocem sakramentu bierzmowania. Powinien on być poprzedzony odpowiednim przygotowaniem duchowym, szczególnie tam, gdzie praktykowane są różne rytury inicjacyjne⁶⁵.

W końcowej części dokumentu znajdziemy wezwanie do współpracy misyjnej, która wyraża się w opiece duszpasterskiej nad emigrantami z krajów misyjnych, w popieraniu przez biskupów wyjazdów fidejonistów oraz zaangażowaniu wszystkich według możliwości, jaką daje własne powołanie, w aktywność misyjną⁶⁶.

Orędzia na Światowy Dzień Misyjny

Światowy Dzień Misyjny, wyznaczony na przedostatnią niedzielę października, został ogłoszony reskryptem Świętej Kongregacji Rytów *Il consiglio superiore* z 14 kwietnia 1926 r. Po raz pierwszy Niedziela Misyjna obchodzona była w październiku 1927 r. Niemal od początku przyjął się zwyczaj, że na ten dzień wystosowywany był apel lub orędzie. Do czasów Pawła VI ich autorem był najczęściej sekretarz Kongregacji Ewangelizowania Narodów (wcześniej Kongregacji Rozkrzewiania Wiary). Począwszy od 1964 r. autorami apeli i orędzi byli kolejni papieże. Pierwszy apel ukazał się w 1930 r. Apele i orędzia związane z Niedzielą Misyjną dostarczają informacji na temat rozumienia idei misyjnej, celu Światowego Dnia Misyjnego, sylwetki misjonarza, odpowiedzialnych za misje i form pomocy dziełu misyjnemu⁶⁷.

Cel Światowego Dnia Misyjnego

Orędzie na Dzień Misyjny w 1930 r. stwierdza, że ma to być dzień apostołatu misyjnego – apostołatu gorącej modlitwy i jałmużny dla najuboższych na misjach. Niedziela Misyjna jest zaproszeniem i wezwaniem do metodycznej, uważnej i mądrej pracy na rzecz misji⁶⁸.

Rok później Niedziela Misyjna zaprezentowana jest jako dzień modlitwy, działania i organizacji mądrego zaangażowania w pomoc

⁶⁵ Zob. tamże, s. 360–361; Różański, *Wokół koncepcji inkulturacji*, s. 205.

⁶⁶ Jan XIII, *Princeps pastorum*, s. 367–368.

⁶⁷ Zob. F. Jabłoński, *Wprowadzenie*, w: *Apele i orędzia na Światowy Dzień Misyjny (1930–2010)*, red. tenże, Gniezno 2010, s. 15–21.

⁶⁸ Zob. C. Salotti, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego (19 X)*, 26 IX 1930, w: *Apele i orędzia*, s. 22.

materialną misjom i budzenia uśpionego sumienia katolików⁶⁹. Orędzie radiowe z 1931 r. jako cel wskazuje popularyzowanie wielkiego i świętego ideału, jakim jest apostołstwo misyjne⁷⁰. Z kolei apel z 1932 r. głosi, że dzień misyjny ma pomagać w budzeniu nowego zapału w dziedzinie popierania misji. Jest to dla wierzących okazja do modlitwy, dzień włączenia się w dzieło rozkrzewiania wiary, czas ukazujący międzyludzką i chrześcijańską solidarność i w końcu czas hojnego wsparcia dzieła misyjnego⁷¹. Niedziela Misyjna ma być pomocą w ożywieniu apostołatu misyjnego, w szukaniu nowych, skuteczniejszych dróg realizacji mandatu misyjnego. Stanowi też ona podsumowanie wszystkich poczynionych już wysiłków misyjnych, co wyraża się w postaci konkretnego, materialnego wsparcia tych dzieł⁷².

Obchody i przeżywanie Dnia Misyjnego powinny mieć charakter powszechny, być obecne w każdym kraju, parafii i miejscowości. Ma on być okazją do powszechnej mobilizacji wierzących dla sprawy misji. Dzień Misyjny, obchodzony także na terenach misyjnych, jednoczy i podkreśla wspólnotową naturę Kościoła. Niedziela Misyjna ma stanowić okazję i szansę dla uświadomienia wszystkim wierzącym ich odpowiedzialności za dzieło misyjne⁷³.

Celem Dnia Misyjnego jest przypomnienie o powszechnym obowiązku współpracy w dziele szerzenia Kościoła tam, gdzie prawda Ewangelii jest jeszcze nieznaną. Jest to szczególny obowiązek dobrze rozwiniętych i dostatnich Kościołów świata zachodniego. Obchody Dnia Misyjnego pozwalają informować także o sytuacji Kościołów prześladowanych i mobilizować do większego misyjnego zaangażowania w wymiarze duchowym i materialnym⁷⁴.

⁶⁹ Zob. tenże, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (18 X), 20 VIII 1931, w: *Apele i orędzia*, s. 25.

⁷⁰ Zob. tenże, *Orędzie radiowe wygłoszone z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (18 X), 17 X 1931, w: *Apele i orędzia*, s. 29.

⁷¹ Zob. tenże, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (23 X), (*Do dyrektorów krajowych i diecezjalnych Dzieła Rozkrzewiania Wiary*), 15 VIII 1932, w: *Apele i orędzia*, s. 34–36.

⁷² Zob. tenże, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (22 X), (*Do dyrektorów krajowych i diecezjalnych papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary*), 15 VIII 1933, w: *Apele i orędzia*, s. 44–48.

⁷³ Zob. C. Costantini, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (24 X), 23 X 1937, w: *Apele i orędzia*, s. 76–78; F. Bernardini, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (24 X), 23 IX 1954, w: *Apele i orędzia*, s. 135–136.

⁷⁴ Zob. P. Sigismondi, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (23 X), 22 X 1955, w: *Apele i orędzia*, s. 137–138.

Apel z jesieni 1953 r. określa, że podstawowym celem Niedzieli Misyjnej jest sprawienie, aby wszyscy mogli poznać dzieło misyjne, jego osiągnięcia i problemy. Dzięki wszelkim dostępnym środkom, od homilii po radio i prasę, tematyka misyjna ma, szczególnie w tym dniu, docierać do rzesz wiernych⁷⁵.

Osoba misjonarza

Niedziela Misyjna to także dzień dedykowany misjonarzom. Interesujący jest więc sposób, w jaki autorzy apeli i orędzi mówią o misjonarzach. Użyty język i określenia oddają ich postrzeżenie i rozumienie tego powołania. Często ukazuje się ich jako herosów wiary. Stąd będą to niekiedy określenia bardzo patetyczne, będące wymyślnymi figurami retorycznymi i homiletycznymi. Ma to zapalić do pracy misyjnej i owocować wspieraniem ich wysiłków.

Wśród wielu użytych określeń misjonarzy można wymienić choćby: pomocnicy Boga, żołnierze Chrystusa, strażnicy oddani Chrystusowi, wojsko misyjne, krzewiciele i apostołowie, heroldzi wiary i Chrystusa, niezwycześni bohaterzy, apostołowie, męczennicy, pionierzy, nieustraszeni siewcy miłości, nieustraszone legiony, mężczyźni i kobiety, którzy wyrzekli się rodziny i ojczyzny dla najważniejszego przykazania miłości, apostołowie prawdy i miłości, dzielni apostołowie cywilizacji chrześcijańskiej⁷⁶.

W Orędziu radiowym z 1931 r. kreślony jest obraz misjonarza-kapłana odzianego w kolczugę wiary i ogarniętego nadprzyrodzonym płomieniem, który opuszcza swoje rodzinne strony, by udać się na obce ziemie i podejmować tam trudy apostołatu. Ukazany jest następnie wzruszający obraz pożegnania starych rodziców, ucałowania w geście pożegnania ojczystej ziemi z grobami przodków i wyruszenie w trudną, wymagającą wędrówkę przez bezkresne oceany i najwyższe góry. Bohaterski misjonarz wyrusza uzbrojony w księgę Ewangelii i krzyż. Mimo cierpienia podejmuje on ochotnie to powołanie⁷⁷.

Mimo przeciwności i trudów misjonarz nie traci pogody ducha i nadziei. Wznosi kościoły, szkoły, organizuje miejsca działalności charytatywnej, roztacza opiekę nad sierotami i potrzebującymi, leczy chorych,

⁷⁵ Zob. F. Bernardini, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (18 X), 17 X 1953, w: *Apele i orędzia*, s. 133.

⁷⁶ Zob. Jabłoński, *Wprowadzenie*, s. 19.

⁷⁷ Zob. Salotti, *Orędzie radiowe wygłoszone z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (18 X), s. 29–30.

dostarcza leki. Ponadto poświęca się posłudze sakramentalnej towarzysząc ludziom od chwili ich narodzin aż do śmierci. W tak szeroko rozumianej i realizowanej posłudze musi też zmagać się z żywiołami, które niekiedy w krótkim czasie niszczą bezlitośnie owoc wieloletniej pracy⁷⁸.

Orędzie radiowe z 1932 roku mówiąc o misjonarzach używa określenia „legiony misyjne”. Misjonarz porównany jest tu do żołnierza walczącego w okopach. Walka ta toczy się w imieniu całej ludzkości, jednak nie z motywów ludzkich, a Bożych, nie pod sztandarem jakiegokolwiek państwa, ale pod sztandarem samego Boga. Misjonarz jest bohaterskim apostołem, który na obcej i często nieprzyjaznej ziemi jest heroldem Ewangelii, kształtuje sumienia, oświeca umysły, rozwija uczciwość, prowadzi ku dobru. Ciągłe obecna przed oczami misjonarza jest wizja męczeństwa, stale wpisana jako ewentualność jego posługi. Pozyskuje on ludzi przez swoją pełną miłości i akceptacji postawę. Różnorodna i szeroko zakrojona działalność misyjna wnosi w życie ewangelizowanych narodów nieznaną dotąd jakość. Misjonarz staje się budowniczym nowej cywilizacji. Prawdziwy misjonarz jest oddany ludziom, wśród których pracuje. Jego posługa w szkołach, szpitalach, lazaretach i leprozoriach, na polach, przy umierających pozwala nadać mu tytuł bohatera⁷⁹.

Cierpienie i ofiarę, a nawet męczeńską śmierć misjonarzy podkreśla orędzie z 1933 r. To ich heroiczne zaangażowanie na wielu polach misyjnej aktywności decyduje o żywotności i owocności dzieł misyjnych. To właśnie z pracy, cierpienia i ofiar misjonarzy wyrasta na nowych miejscach wspólnota Kościoła. To dzięki postawie misjonarzy może mieć miejsce triumf sprawiedliwości, wolności, braterstwa, modlitwy, Ewangelii, cywilizacji chrześcijańskiej, w końcu triumf ducha i samego Chrystusa. Ten wieloraki triumf dokonuje się dzięki misjonarzom, którzy przezwyciężają w sobie i wokół siebie przemoc, pragnienie zemsty, uprzedzenia i bariery, niskie namiętności, dążenia materii i ciała⁸⁰.

Misjonarz jest tym, który stoi w pierwszym szeregu zmagania cywilizacji opartej na wierze i wynikającym z niej porządku świata i sił temu przeciwnych. Misjonarz jest budowniczym, twórcą prawdziwej cywilizacji opartej na Bożym prawie. Budowanie to jest szczególnie konieczne na

⁷⁸ Zob. tamże, s. 30–31.

⁷⁹ Zob. C. Salotti, *Orędzie radiowe wygłoszone z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (23 X), 22 X 1932, w: *Apele i orędzia*, s. 40–42.

⁸⁰ Zob. tenże, *Orędzie radiowe wygłoszone z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (22 X), 21 X 1933, w: *Apele i orędzia*, s. 50–51.

terenach misyjnych, które są areną zmagania dwu różnych koncepcji świata. Chrześcijaństwo ze swoją nauką i prawem ocala ludzkość od barbarzyństwa, oczyszcza z błota, wskazuje nowe drogi rozwoju i prawdziwego postępu. Misjonarz buduje tę cywilizację przez pełną poświęcenia pracę w szkołach, sierocińcach, szpitalach, leprozoriach. Misjonarz to człowiek, który heroicznie poświęca się dziełom, które choć twórcze, ignorowane są często przez pełen egoizmu świat świecki⁸¹.

Katolicki misjonarz jest „kapłanem, nauczycielem, kolonizatorem, organizatorem plemion, założycielem wiosek i miast, jest apostołem, który z każdego barbarzyńcy robi człowieka, z każdego człowieka chrześcijanina, z każdego chrześcijanina obywatela, z każdego obywatela narzędzie współpracujące dla dobra społeczności. Jest pierwszym i najskuteczniejszym z cywilizatorów, który podnosi zwyczaje miejscowych, dostarcza im wiedzy o ich obowiązkach i prawach, łagodzi spory i waśnie, [...] jest zatem prawdziwym twórcą cywilizacji”⁸².

Podobny rys portretu misjonarza podkreśla przemówienie radiowe z 1942 r. Wskazuje się w nim, że obok żołnierzy walczących na frontach o lepszy świat, są też rzesze misjonarzy zmagających się dla zbudowania nowego porządku. Chodzi tu o porządek w wymiarze duchowym, który musi zaistnieć o wiele bardziej niż ten zewnętrzny. Misjonarze kładą solidne podwaliny pod to niezbędne i pożądane uporządkowanie⁸³.

Orędzie radiowe z października 1936 r. ukazuje misjonarzy jako pomocników Bożych, uczestników posłania dokonującego się ciągle od momentu Pięćdziesiątnicy. Niezliczone zastępy misjonarzy choć mówią wszystkimi językami, noszą różne stroje, mają rysy twarzy wszystkich ras, to tworzą jedną, zwartą armię. Wierni posłaniu z dnia Zesłania Ducha Świętego docierają wszędzie, do każdego zakątka ziemi, by głosić jedną, niezmienną prawdę Ewangelii. Misjonarz jest świadkiem narodzin dla wiary, a chcąc dotrzeć do ludzi w różny sposób, musi być też lekarzem, badaczem, architektem, podróżnikiem, etnologiem, lingwistą, archeologiem, historykiem⁸⁴.

⁸¹ Zob. tenże, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (20 X), 1 VIII 1935, w: *Apele i orędzia*, s. 60–63.

⁸² Tamże, s. 64.

⁸³ Zob. C. Costantini, *Orędzie radiowe z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (18 X), 17 X 1942, w: *Apele i orędzia*, s. 93.

⁸⁴ Zob. tenże, *Orędzie radiowe z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (18 X), 17 X 1936, w: *Apele i orędzia*, s. 71–72.

Potrzebne jest wyzwolenie się misjonarza z narodowych czy nacjonalistycznych więzów i całkowita identyfikacja z powszechnością Kościoła. Misjonarze są przede wszystkim nieustraszonymi siewcami miłości. Zrzucili z siebie strój takiego czy innego narodu i przemienili się w heroldów Chrystusa, obejmując w braterskim uścisku ludzi wszystkich ras i języków. Misjonarz jest świadkiem i założycielem cywilizacji opartej na porozumieniu i współpracy między narodami, a nie bratobójczej walce⁸⁵.

Ukazana w apelach i orędziach posługa misjonarzy oddaje doskonale rozumienie i postrzeganie całej działalności misyjnej. Ukazuje zakres i charakter prac misyjnych. Nakreślony portret misjonarza, charakteru jego służby pomaga w zrozumieniu idei misyjnej i jej ewolucji.

Odpowiedzialni za misje

Wypowiedzi publikowane przy okazji Światowego Dnia Misyjnego ukazują też osoby i instytucje odpowiedzialne za realizację idei misyjnej. Odpowiedzialność ta odnosi się tak do wymiaru organizacyjnego, jak i osobistego zaangażowania w dzieło misyjne.

Pierwszym odpowiedzialnym jest więc papież. To na nim spoczywa obowiązek troski i odpowiedzialnej organizacji pracy misyjnej. Jest to zaangażowanie nie tylko w wymiarze zewnętrznym i organizacyjnym, ale przede wszystkim osobistym. Papież jako pierwszy składa hojne ofiary i zanosí modlitwę za misje. Ma to być zachętą i przykładem dla wszystkich wiernych⁸⁶.

W orędziu z 1932 r. czytamy, iż papież daje impuls działalności misyjnej, czuwa nad organizacją pracy misyjnej, a sprawy misji są bliskie jego sercu⁸⁷.

Drugą osobą odpowiedzialną za dzieło misyjne jest prefekt Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. Skoro papież jest w Kościele pierwszym misjonarzem, to prefekt jest jego najbliższym współpracownikiem w tej dziedzinie, a prowadzona przezeń kongregacja jest instytucją najbardziej odpowiedzialną za misje⁸⁸. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary ma

⁸⁵ Zob. tenże, *Orędzie radiowe z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (19 X), 18 X 1947, w: *Apele i orędzia*, s. 115.

⁸⁶ Zob. Salotti, *Orędzie radiowe wygłoszone z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (18 X), 17 X 1931, s. 32.

⁸⁷ Zob. tenże, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (23 X), (*Do dyrektorów krajowych i diecezjalnych Dzieła Rozkrzewiania Wiary*), 15 VIII 1932, s. 39.

⁸⁸ Zob. F. Biondi, *Apel przekazany przez kard. Fumasoni Biondiego w związku ze zbliżającym się Światowym Dniem Misyjnym* (20 X) 1935, w: *Apele i orędzia*, s. 66.

ogromny wkład w dzieło misyjne, w jego organizację i prace. Jest ona żywym centrum i duszą dzieła misyjnego⁸⁹.

Skutecznym narzędziem, które w systematyczny i skuteczny sposób zaradza potrzebom misji, jest Dzieło Rozkrzewiania Wiary⁹⁰. Kanałami, dzięki którym w Kościele może płynąć skuteczna pomoc dla misji, są też pozostałe dzieła misyjne. To one, w zależności od swej specyfiki, wspierają konkretne sektory pracy misyjnej i są za nie odpowiedzialne⁹¹.

Odpowiedzialność za misje z racji pełnionych funkcji spoczywa na duchownych, szczególnie tych skupionych w Związku Misyjnym Duchowieństwa. Są oni odpowiedzialni za animację pracy misyjnej. To oni mają popularyzować i głosić ideę misyjną i włączać w nią kolejnych członków, tak spośród kapłanów, jak i świeckich. Piastujący kierownicze funkcje w tym dziele są odpowiedzialni za tworzenie struktur umożliwiających formację misyjną⁹². Apele i wezwania do misyjnego zaangażowania powinny dzięki ich pracy i inicjatywom docierać do wszystkich klas i grup społecznych⁹³.

Odpowiedzialnymi za misje są wszyscy adresaci apeli, wszyscy wierzący. Najpierw należy więc wskazać na biskupów. To oni mają wspierać Dzieło Rozkrzewiania Wiary i organizować je w swych diecezjach. Dalej, zaangażowanie w dzieła misyjne mają wykazywać także wszyscy kapłani, którzy powinni entuzjastycznie podejmować świadomą współpracę misyjną przejawiającą się w tworzeniu dzieł misyjnych i towarzyszeniu im. Kolejną grupą są członkowie rodzin zakonnych; tak tych, spośród których wywodzą się misjonarze, jak i tych, które nie mają swych placówek misyjnych. Wezwani do misyjnego zaangażowania są także członkowie stowarzyszeń katolickich, męskich i kobiecych, na czele z Akcją Katolicką. Szczególnym adresatem jest zrzeszona w tych stowarzyszeniach młodzież, którą zaprasza się do zaangażowania w dzieło misji jej młodzieńczego zapału i entuzjazmu⁹⁴. W apelu z 1958 r. czytamy w nim zachętę do zaan-

⁸⁹ Zob. Salotti, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (23 X), (*Do dyrektorów krajowych i diecezjalnych Dzieła Rozkrzewiania Wiary*), 15 VIII 1932, s. 36–37.

⁹⁰ Zob. tenże, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (21 X), 1934, w: *Apele i orędzia*, s. 56.

⁹¹ Zob. P. Sigismondi, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (18 X), 17 X 1964, w: *Apele i orędzia*, s. 159.

⁹² Zob. Costantini, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (18 X), 17 X 1936, s. 69–70.

⁹³ Zob. Salotti, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (23 X), (*Do dyrektorów krajowych i diecezjalnych Dzieła Rozkrzewiania Wiary*), 15 VIII 1932, s. 37.

⁹⁴ Zob. tamże, s. 37–38.

gażowania się młodych w dzieło misyjne w różnorodnej formie. Wachlarz możliwości czynnego udziału w misjach jest bardzo szeroki: od udziału w pracach świeckich instytucji misyjnych, po odczytanie powołania misyjnego w ramach zgromadzeń zakonnych⁹⁵.

Rozbudzenie świadomości obowiązku pracy na rzecz misji jest zadaniem każdego wierzącego. Apel z 1964 r., będący owocem Soboru Watykańskiego II, mówi bardzo wyraźnie o odpowiedzialności wszystkich wierzących za powodzenie ewangelizacji, za jej postępy i owoce⁹⁶.

Dzień Misyjny, jako kulminacja współpracy misyjnej, ma włączyć w to dzieło wszystkich, a więc rzesze dzieci i dorosłych, kapłanów, świeckich i osób konsekrowanych. Ma być czasem poruszenia, duchowego przebudzenia i zaangażowania także osób biernych⁹⁷.

Formy pomocy misjom

Światowy Dzień Misyjny jest czasem szczególnej pamięci o misjach i okazją do konkretnego wsparcia realizacji idei misyjnej. Apele i orędzia wskazują trzy zasadnicze formy pomocy świadczonej misjom i misjonarzom. Są nimi: modlitwa, szerzenie idei misyjnej i pozyskiwanie środków materialnych.

Pierwszą formą pomocy misjom jest modlitwa. Niedziela Misyjna jest szczególnym, choć nie jedynym, dniem, kiedy ma być ona zanoszona. Modlitwa w intencji misji powinna wznosić się z każdego miejsca na ziemi. Powinna być zanoszona w bogatych katedrach i skromnych oratoriach czy ubogich chatkach. Miejscem modlitwy za misje powinny być seminaria i kolegia, przedszkola, szpitale i wszystkie domy⁹⁸. Szczególne znaczenie ma tutaj składana we wszystkich zakątkach świata Ofiara Eucharystyczna, która stanowi siłę dla budowania Ciała Chrystusa. Modlitwa stanowi duchowe zaplecze i wewnętrzną moc dzieła misyjnego⁹⁹. Wierni są wezwani do modlitewnej hojności wyrażającej się w modlitwach, przyjmowanych

⁹⁵ Zob. P. Sigismondi, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (19 X), 18 X 1958, w: *Apele i orędzia*, s. 144.

⁹⁶ Zob. tenże, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (18 X), 17 X 1964, s. 157.

⁹⁷ Zob. Biondi, *Apel przekazany przez kard. Fumasoni Biondiego w związku ze zbliżającym się Światowym Dniem Misyjnym* (20 X) 1935, s. 66–67.

⁹⁸ Zob. Salotti, *Orędzie radiowe wygłoszone z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (18 X 1931) 17 X 1931, s. 31.

⁹⁹ Zob. tenże, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (23 X), (*Do dyrektorów krajowych i diecezjalnych Dzieła Rozkrzewiania Wiary*), 15 VIII 1932, s. 34–35.

Komuniach świętych, adoracjach eucharystycznych. Modlitwa za misje jednocząca wierzących we wszystkich zakątkach ziemi jest wyrazem solidarności i przejawem żywej wiary. Przez modlitwę każdy chrześcijanin staje się apostołem i razem z misjonarzami uczestniczy w dziele ewangelizacji¹⁰⁰.

Drugą formą wspierania misji jest szerzenie idei misyjnej. Chodzi o informowanie wiernych o dziele misyjnym, jego potrzebach, sukcesach i trudnościach. Ma temu służyć szczególnie Niedziela Misyjna, która powinna być dniem przekazu informacji o misjach. Formą szerzenia idei misyjnej jest homilia, ale także szerzenie jej przez wiernych świeckich. Echem nauczania duchownych jest apostołat świeckich, który pozwala przybliżyć i poznawać misje¹⁰¹. Misje potrzebują szerokiej popularyzacji, która ma dokonywać się wszelkimi dostępnymi środkami, tak poprzez posługę słowa jak i poprzez prasę¹⁰².

Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego 1953 r. przypomina o potrzebie informacji w krzewieniu dzieła misyjnego. Celem Dnia Misyjnego jest przybliżenie problematyki misyjnej wierzącym i zainteresowanie nią¹⁰³.

Trzecim sposobem wspierania misji jest pozyskiwanie środków materialnych, które mają wspomagać misje. W apelach mówi się o jałmużnie misyjnej. Wsparcie finansowe dzieł misyjnych jest ważną dziedziną i formą odpowiedzialności za misje. Może ono być traktowane jako część misyjnej duchowości. Ofiara złożona na misje wyzwala z egoizmu, pozwala ćwiczyć postawę solidarności i wrażliwości na potrzeby innych. Wydatki na niepotrzebne przyjemności przekazane na cele misyjne stają się gestem jałmużny misyjnej przemieniającej się w chleb materialny i duchowy. Niewielki datek może przemienić się w kościół, szkołę czy szpital będące zapleczem misyjnej pracy¹⁰⁴. Finansowe wspieranie misji jest doskonałą formą wspierania bliźniego, jest też sposobem wyrażania

¹⁰⁰ Zob. F. Bernardini, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (24 X) 23 IX 1954, w: *Apele i orędzia*, s. 136.

¹⁰¹ Zob. Salotti, *Orędzie radiowe wygłoszone z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (18 X 1931) 17 X 1931, s. 31–32.

¹⁰² Zob. tenże, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (22 X), (*Do dyrektorów krajowych i diecezjalnych papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary*), 15 VIII 1933, s. 47.

¹⁰³ Zob. Bernardini, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (18 X) 17 X 1953, s. 133; tenże, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (24 X), 23 IX 1954, s. 136.

¹⁰⁴ Zob. Salotti, *Orędzie radiowe wygłoszone z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (18 X) 17 X 1931, s. 32.

i czynnego praktykowania swej wiary. Jałmużna misyjna stanowi doskonały sposób na osobiste ćwiczenie ascetyczne¹⁰⁵. Apel z 1958 r. wzywa do hojności na rzecz misji: „składajcie datki na misje. Dawajcie pieniądze, owoc waszej pracy i waszego trudu, który was reprezentuje i o was świadczy. Nie zapominajcie, że ofiara niewielka wobec waszych możliwości nie przyniesie wam chluby i nie umknie Panu, który widzi z ukrycia”¹⁰⁶. Apele zawierają wiele konkretnych przykładów wielkoduszności i hojności w dziele wspierania misji¹⁰⁷.

* * *

Blisko pół wieku, jakie upłynęło od czasu dokumentu Benedykta XV do rozpoczęcia obrad *Vaticanum II*, było czasem dojrzewania obecnego rozumienia idei misyjnej. Ewolucja ta była konsekwencją przemian politycznych, jakie w tym czasie nastąpiły. Pozwoliły one wyzwolić się z mentalności kolonialnej i skupić się na właściwym, duchowym charakterze dzieła ewangelizacji. Złączyło się to z procesem kształtowania się samoświadomości Kościoła jako jednego organizmu, w którym misje zajmują ważne miejsce i są sprawdzianem żywotności Kościołów lokalnych. Ważnym krokiem było uznanie misji za cechę konstytuującą wspólnotę Kościoła. Cennym odkryciem tego okresu było dostrzeżenie potrzeby inkulturacji Ewangelii, dialogu z zastanymi tradycjami, a nie ich dyskredytacji. Odkryto też wartość indywidualnego zaangażowania w dzieło misyjne, które może sprawnie realizować się w ramach Papieskich Dzieł Misyjnych. Dostrzeżono, że misje są wymianą duchowych darów i znakiem „zdrowej” wiary.

STRESZCZENIE

Po XIX-wiecznym ożywieniu aktywności misyjnej Kościoła związanym ze stabilizacją systemu kolonialnego odnotowano słabości takiego sposobu postrzegania i realizacji działań misyjnych. Ważnym wydarzeniem w ewolucji idei misyjnej było zakończenie I wojny światowej w świeckim wymiarze historii, a od strony kościelnej list apostolski Benedykta XV *Maximum illud*. Zapoczątkował on przemianę w świadomości misyjnej Kościoła, ukoronowane ostatecznie sobo-

¹⁰⁵ Zob. Costantini, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (24 X), 23 X 1937, s. 76–78.

¹⁰⁶ Sigismondi, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (19 X), 18 X 1958, s. 145.

¹⁰⁷ Zob. C. Costantini, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (23 X), 22 X 1938, w: *Apele i orędzia*, s. 84; tenże, *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (18 X), 17 X 1936, s. 70.

rowym modelem misji. Przemiany w rozumienia idei misyjnej dostrzec możemy tak w wypowiedziach kolejnych papieży, jak i w innych dokumentach Stolicy Apostolskiej. Blisko pięćdziesiąt lat między tymi wydarzeniami pozwoliło wyzwolić się Kościołowi z mentalności kolonialnej. W tym czasie dość mocno postąpił proces kształtowania się świadomości Kościoła jako jednego organizmu, w którym misje zajmują ważne miejsce. Mają one prowadzić do zakładania i wspierania samodzielnie funkcjonujących Kościołów lokalnych. Zauważono też, że misje są wymianą duchowych darów i znakiem „zdrowej” wiary, a nie formą narzucania kulturowej czy religijnej dominacji.

Dowartościowane zostało też powszechne wezwanie do zaangażowania się w dzieło misyjne, które mogą wspomagać Papieskie Dzieła Misyjne.

Słowa kluczowe: duchowieństwo miejscowe, Kościół lokalny, misje a kultury, Niedziela Misyjna, Papieskie Dzieła Misyjne, pomoc misjom, powołanie misyjne.

SUMMARY

The nineteenth century was a time of a visible revival of the Church's missionary activity. Political stabilization and consolidation of the colonial system were an important factor for the implementation of the missionary mandate. However, even then, and especially at the end of World War I, the weaknesses of this way of perceiving and implementing evangelization activities were pointed out. The dangers of such a mission model were increasingly recognized. The turn point for the development of the missionary idea is the apostolic letter of Benedict XV *Maximum Illud*, which begins the changes in the missionary consciousness of the Church, finally crowned with the conciliar model of mission. We can clearly see the evolution of the understanding of the missionary idea both in the statements of successive popes and in other documents of the Holy See.

Nearly half a century that elapsed from the document of Benedict XV to the conclusion of Vatican II was the time of maturing the present understanding of the missionary idea. This evolution was a consequence of the political changes that took place at that time. They allowed to break free from the colonial mentality and focus on the proper, spiritual character of the work of evangelization. This is connected with the process of shaping the self-awareness of the Church as a single organism in which missions occupy an important place and are a test of the vitality of local Churches. An important step was to recognize the mission as a feature that constitutes the community of the Church. A valuable discovery of this period was the recognition of the need to inculturate the Gospel, to dialogue with existing traditions, and not to discredit them. The value of individual involvement in a missionary work was also discovered, which can be efficiently carried out within the Papal Missionary Works. It was recognized that the missions are an exchange of spiritual gifts and a sign of strong faith.

Key words: helping missions, local church, local clergy, missions and cultures, missionary vocation, Mission Sunday, Pontifical Missionary Works.

BIBLIOGRAFIA

- Breviarium missionum*, cz. 1, Warszawa 1979:
- Benedykt XV, *Dei providentis arcano*, s. 197–199.
 - Benedykt XV, *Maximum illud*, s. 200–216.
 - Pius XI, *Decessor noster*, s. 259–264.
 - Pius XI, *Quoniam tam praeclara*, s. 233–234.
 - Pius XI, *Rerum Ecclesiae*, s. 235–255.
 - Pius XI, *Romanorum Pontificium*, s. 216–221.
 - Pius XI, *Uroczystość zamknięcia wystawy misyjnej*, 10 I 1928, s. 228–233.
 - Pius XI, *Vix ad*, s. 264–270.
 - Pius XII, *Evangelii praecones*, s. 289–318.
 - Pius XII, *Fidei donum*, s. 318–339.
 - Pius XII, *Summi Pontificatus (wyjętek)*, s. 281–282.
 - Jan XXIII, *Princeps pastorum*, s. 339–370.
 - Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, *Excellentia vestra*, s. 270–274.
 - Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, *Non semel*, s. 279–280.
 - Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, *Plane compertum*, s. 283–285.
 - Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, *Pluries instanterque*, s. 275–279.
 - Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, *Super dubium*, s. 285–286.
 - Święta Kongregacja Rytów, *Reskrypt Il consiglio superiore*, s. 255–257.
 - Święta Kongregacja Rytów, *Reskrypt Quam laeto animi*, s. 258–259.
- Apele i orędzia na Światowy Dzień Misyjny (1930–2010)*, red. F. Jabłoński, Gniezno 2010:
- Salotti C., *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego (19 X)*, 26 IX 1930, s. 22–24.
 - Salotti C., *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego (18 X)*, 20 VIII 1931, s. 25–27.
 - Salotti C., *Orędzie radiowe wygłoszone z okazji Światowego Dnia Misyjnego (18 X)*, 17 X 1931, s. 29–33.
 - Salotti C., *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego (23 X)*, (*Do dyrektorów krajowych i diecezjalnych Dzieła Rozkrzewiania Wiary*) 15 VIII 1932, s. 34–39.
 - Salotti C., *Orędzie radiowe wygłoszone z okazji Światowego Dnia Misyjnego (23 X)*, 22 X 1932, s. 40–43.
 - Salotti C., *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego (22 X)*, (*Do Dyrektorów krajowych i diecezjalnych papieskiego Dzieła Rozkrzewiania Wiary*), 15 VIII 1933, s. 44–48.
 - Salotti C., *Orędzie radiowe wygłoszone z okazji Światowego Dnia Misyjnego (22 X)*, 21 X 1933, s. 49–52.
 - Salotti C., *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego (21 X)*, 1934, s. 53–59.
 - Salotti C., *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego (20 X)*, 1 VIII 1935, s. 60–65.
 - Biondi F., *Apel przekazany przez kard. Fumasoni Biondiego w związku ze zbliżającym się Światowym Dniem Misyjnym (20 X) 1935*, s. 66–67.
 - Costantini C., *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego (18 X)*, 17 X 1936, s. 68–70.

- Costantini C., *Orędzie radiowe z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (18 X), 17 X 1936, s. 71–75.
- Costantini C., *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (24 X) 23 X 1937, s. 76–78.
- Costantini C., *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (23 X), 22 X 1938, s. 81–84.
- Costantini C., *Orędzie radiowe z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (18 X), 17 X 1942, s. 93–95.
- Costantini C., *Orędzie radiowe z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (19 X), 18 X 1947, s. 115–117.
- Bernardini F., *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (18 X), 17 X 1953, s. 132–134.
- Bernardini F., *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (24 X), 23 IX 1954, s. 135–136.
- Sigismondi P., *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (23 X), 22 X 1955, s. 137–138.
- Sigismondi P., *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (19 X), 18 X 1958, s. 143–145.
- Sigismondi P., *Apel z okazji Światowego Dnia Misyjnego* (18 X), 17 X 1964, s. 157–159.
- Dublewski T., *Zwiedzając nowe Muzeum Misyjne w Watykanie*, „Miesięcznik Pasternski Płocki”, 23(1928), s. 207–210, 240–242.
- Dujarjer M., *50 lat historii fidei donum – analiza historyczna i krytyczna*, „Światło Narodów”, 27(2007), nr 147, s. 62–84.
- Hoser H., *Misjonarz Fidei donum – oczekiwania Stolicy Apostolskiej*, „Studia Misjologiczne”, 1(2008), s. 15–27.
- Jabłoński F., *Wprowadzenie*, w: *Apele i orędzia na Światowy Dzień Misyjny (1930–2010)*, red. F. Jabłoński, Gniezno 2010, s. 15–21.
- Klein S., *Aktualność encykliki misyjnej „Fidei donum” w życiu Kościoła partykularnego*, „Światło Narodów”, 27(2007), nr 147, s. 44–61.
- Miotk A., *Dynamizm misyjny nauczania papieskiego od Leona XIII do Jana Pawła II*, „Studia Misjologiczne”, 1(2008), s. 37–66.
- Rosales G.R., *Dar wiary – kapłan dla misji*, „Światło Narodów”, 27(2007), nr 147, s. 35–44.
- Różański J., *Encyklika „Fidei donum” jako odczytanie „znaków czasu” dla kontynentu afrykańskiego i Kościoła powszechnego*, „Światło Narodów”, 27(2007), nr 147, s. 28–43.
- Różański J., *Wokół koncepcji inkulturacji*, Warszawa 2008.
- Zieliński Z., *Papięstwo i papież dwóch ostatnich wieków 1775–1978*, Warszawa 1983.

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI

 <https://orcid.org/0000-0002-8814-0504>

ŚWIAT REALNY I ŚWIAT WIRTUALNY

Poszukiwanie przestrzeni dla wyobraźni i duchowości

Artykuł dyskusyjny

„Wyobraźnia bez wiedzy może stworzyć rzeczy piękne. Wiedza bez wyobraźni najwyżej doskonała”¹. Te słowa Alberta Einsteina można uznać za zachętę do poszukiwania mądrego połączenia wiedzy i wyobraźni w samym procesie poznania, tworzenia i działania – to jest aspekt bezosobowy. Uwzględniając aspekt osobowy można stwierdzić, że to człowiek poznaje i tworzy „rzeczy” korzystając z wiedzy i wyobraźni.

Współczesny człowiek żyje, a tym samym poznaje i tworzy w dwóch światach: realnym i wirtualnym. Powstaje zatem pytanie: czy człowiek w świecie wirtualnym wyobraźnię i wiedzę może wykorzystywać tak samo jak w świecie realnym? Odpowiedź na to pytanie domaga się jednak uściślenia problematyki i postawienia pytań szczegółowych: czy piękno i doskonałość można rozumieć tak samo w świecie realnym i wirtualnym? Czy w świecie wirtualnym występuje bezosobowo rozumiana wyobraźnia? Czy w świecie realnym osobowo pojmowana wiedza może być doskonała?

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI (UKSW) – 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. Jest kierownikiem Katedry Teologii Pastoralnej i Nauk Pomocniczych na UKSW. Autor 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 teologiczno-pastoralne* (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; jkp6@wp.pl.

¹ J. Fedirko, *Einsteiniana*, „Alma Mater”, 2009, nr 114, s. 80.

Odpowiadając na ostatnie pytanie można stwierdzić, że doskonałość wiedzy, która jest niezbędną człowiekowi do postępu, może zatracić osobowy charakter i może zawładnąć umysłem i działaniem człowieka. Dlatego założyć należy, że osobowy charakter wiedzy człowiek zawdzięcza swojej wyobraźni. Natomiast odpowiadając na drugie szczegółowe pytanie podkreślić należy, że w świecie wirtualnym występuje wyobraźnia rozumiana bezosobowo, ale trzeba ją traktować jako odtwórczą zdolność powielania wzorców doskonałych. Nie oznacza to jednak, że piękno i doskonałość mają takie samo znaczenie w świecie realnym i wirtualnym. W świecie realnym piękno i doskonałość mają swoje źródło w Bogu, natomiast w świecie wirtualnym są to wytwory człowieka, który nadaje im wyłącznie ludzki charakter.

W świecie wirtualnym człowiek tworzy więc piękno, ale ponieważ jest ono adresowane do i osiągalne przez każdego człowieka, dlatego granicą doskonałości piękna w świecie wirtualnym jest i wiedza, i wyobraźnia indywidualna każdej osoby ludzkiej. Natomiast piękno i wiedza w świecie realnym czerpią swoją doskonałość z Boga, dlatego do ich poznania i tworzenia człowiek potrzebuje wyobraźni, która wyostrza zdolności zdobywania wiedzy i uwrażliwia na piękno.

W procesie zdobywania wiedzy w świecie realnym rozum człowieka jest ograniczony zmysłami i jest pobudzany wytworami wyobraźni. W świecie wirtualnym człowiek również może rozwijać swoje rozumowe zdolności wykorzystując zmysły i odwołując się do wyobraźni. Wyobraźnia pobudza i ubogaca poznanie rozumowe poprzez „niedowodliwość” wyobrażeń. Przywołując jeszcze raz Alberta Einsteina można stwierdzić, że „wyobraźnia jest ważniejsza od wiedzy”. W świecie realnym wyobraźnia otwiera bowiem człowieka na transcendencję (duchowość – wiara), a w świecie wirtualnym wyobraźnia jest podstawą kreatywności, natomiast duchowość jest zabezpieczeniem moralności². Niezbędnym warunkiem takiego rozwoju wiedzy jest jednak wolność, która pozwala rozwijać wiedzę i wzbogaca wyobraźnię³.

² Duchowość łączy się z aksjologią, w której sytuuje się etyka (wiedza o dobru) i estetyka (wiedza o pięknie). W filozofii chrześcijańskiej przyjmuje się, że wartości (normy i zasady) dane są od Boga. Jest to teoria naturalnej moralności, w której są prawa boskie (ustanowione przez Boga), a z nich wynikają prawa naturalne, obowiązujące człowieka. Konieczne jest tu założenie, że prawa ustanowione przez ludzi muszą być zgodne z prawami naturalnymi.

³ Gospodarka wiedzy staje się więc gospodarką kreatywną, otwierając nową erę w światowej ekonomii. Kreatywność, wyobraźnia i innowacje to nowe komponenty współczesnej gospodarki. E. Okoń-Horodyńska, *Droga do gospodarki wiedzy*, „Alma Mater”, 2007, nr 90, s. 72.

Wyobrażenia na podstawie doświadczeń zmysłowych tworzy wyobrażenia, które wspierają i uzupełniają dążenie rozumu do wiedzy doskonałej. Wyobrażenia jest całkowicie wolna w tworzeniu, dzięki czemu otwiera wiedzę rozumową na transcendentalia: piękno, a odwołując się do klasyki filozoficznej i teologicznej dodać również należy: dobro i prawdę⁴. Wyobrażenia działa więc w nieograniczonej wolności, dzięki czemu człowiek w przestrzeni poznawczej może tworzyć w doskonałych wymiarach istnienia piękna, dobra i prawdy w odniesieniu do Absolutu.

Świat wirtualny

Pojęcie: „świat wirtualny” zostało stworzone dla oznaczenia „produktu”, który wytwarza człowiek z pomocą nowoczesnych narzędzi komunikacji społecznej. Powstaje jednak pytanie zasadnicze: czy świat wirtualny istniał przed wynalezieniem komputera i Internetu? Zanim udzieli się odpowiedzi na to pytanie, należy założyć kilka „filtrów”. Przede wszystkim chodzi o dzieło człowieka, który tworzy świat wirtualny za pomocą „narzędzi” (przyrządy, instrumenty, aparaty, maszyny itd.)⁵. Dalej chodzi nam o świat wirtualny, który można odbierać zmysłami (wzrok, słuch, węch, smak, dotyk). Dodać tu jednak należy, że świat wirtualny nie musi być odbierany przez wszystkie zmysły jednocześnie. Wreszcie świat wirtualny nie może być „trwały”, w sensie „uprzedmiotowiony” w materii. Można natomiast uznać, że świat wirtualny jest źródłem stereotypów, które człowiek nosi w swojej głowie⁶. „Życie współczesne jest gorączkowe i różnorodne, przestrzeń fizyczna oddziela ludzi, którzy są często ze sobą w żywotnym kontakcie, jak np. pracodawca i pracownik, polityk i wyborca. Nie ma ani czasu, ani okazji do bliższego zapoznania się. Zamiast tego chwytemy jakiś rys, dobrze znany typ i resztę obrazu wypełniamy za pomocą stereotypów, które nosimy w głowach”⁷.

⁴ M. Krąpiec, *Metafizyka: zarys teorii bytu*, Lublin 1978, s. 548 (*Rozprawy Wydziału Filozoficznego*, t. 32); J. Kiełbasa, *Pierwsze i najpowszechniejsze: jedność, prawda dobro i inne transcendentalia w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny”, 19(2013), s. 251–281.

⁵ „Świat widziany na ekranie telewizora czy monitorze komputera to świat wirtualny. Za pomocą symulacji komputerowej człowiek może swobodnie poruszać się w czasie i przestrzeni, kreując nowe, w istocie nierzeczywiste byty, np. dinozaury, prehistoryczne budowle czy podróże kosmiczne”. C. Bywałec, *Konsumpcja a rozwój gospodarczy i społeczny*, Warszawa 2010, s. 225.

⁶ Walter Lipmann, amerykański pisarz, dziennikarz i myśliciel, po raz pierwszy w 1920 roku określił mianem stereotypu *pictures in our heads*, czyli w dosłownym tłumaczeniu – „obrazy, które nosimy w naszych głowach”. W. Lippmann, *Public opinion*, New York 1922, s. 3.

⁷ Tamże, s. 89.

Typowym przykładem „świata wirtualnego”, jaki stworzył człowiek, jest muzyka i nie chodzi tu o naturalne dźwięki, ale o dzieło człowieka, który wykorzystuje do jego stworzenia różne instrumenty. Do świata wirtualnego można „warunkowo” zaliczyć także obrazy, rzeźby, fotografie, jednak nie w znaczeniu materialnego wytworu, ale wrażeń odbieranych zmysłem wzroku (w niektórych przypadkach również innymi zmysłami, np. dotyku), „wizerunku”, który jest odbiciem artystycznej wyobraźni autora.

Początkiem współczesnego świata wirtualnego było stworzenie narzędzi do fotografowania, a potem filmowania świata realnego. Świat wirtualny to zatrzymany w czasie wizerunek świata realnego, który początkowo można było odbierać jedynie wzrokiem. Po ulepszeniu technicznym do obrazu dołączono dźwięk, a dzisiaj jest też możliwość techniczna odbioru wielowymiarowego wizerunku z włączeniem również innych zmysłów: np. węchu, dotyku – ruch.

Wizerunek pozostaje jednak dalej tylko odbiciem świata realnego. Świat wirtualny może być również stworzony przez wyobraźnię autorów, którzy przy jego tworzeniu posługiwać się będą symbolami, znakami, kodami, kryptonimami, epilogami, szyframi itd. Taki fantastyczny świat, albo elementy takiego świata, mogą nie mieć bezpośredniego odniesienia do świata realnego, ale mogą w nieoznaczonej przyszłości stać się światem realnym lub jego częścią (np. filmy *science fiction*). Świat wirtualny jest więc fikcją i nawet wtedy, gdy wygląda jak świat realny, jest tylko uprawdopodobnionym przedstawieniem (wizualizacją) za pomocą narzędzi komunikacji medialnej określonej sfery życia realnego⁸.

Komputerowy świat wirtualny w wyobraźni człowieka

Świat wirtualny jest stworzony przez człowieka, jest jego dziełem. Człowiek jest jednak tylko „gościem” w tym świecie, w którym nie można żyć, a jedynie można przebywać przez określony czas, trwać chwilowo i działać. W tym świecie człowiek nie może jednak panować.

⁸ „Technologia komputerowa umożliwia wzbogacanie rzeczywistości obrazami wytworzonymi komputerowo i sprawianie wrażenia, że są one prawdziwe (jest to tzw. rzeczywistość rozszerzona, ang. *Augmented Reality*, AR), tworzenie zupełnie nowego środowiska, całkowicie wygenerowanego komputerowo (jest to tzw. wirtualna rzeczywistość, ang. *Virtual Reality*, VR) oraz wzbogacanie tej wirtualnej rzeczywistości elementami ze świata rzeczywistego (jest to tzw. rozszerzona wirtualność, ang. *Augmented Virtuality*, AV). Ogólnie, te różne możliwości interakcji świata rzeczywistego i wirtualnego określa się mianem mieszanej rzeczywistości (ang. *Mixed Reality*)”. *Komputerowe metody analizy i przetwarzania danych*, red. P. Lula [i in.], Kraków 2012, s. 231.

Działając jako twórca w tym świecie jest autorem przekazu medialnego, czyli decyduje o treści, formie i sposobie komunikacji. Jednocześnie, jako twórca i autor, jest także klientem, który działa zgodnie z poleceniami oprogramowania komputerowego i wykorzystywanych aplikacji medialnych.

To właśnie konieczność podporządkowania się ograniczeniom aplikacji uprzedmiotawia człowieka, którego twórczość z góry jest przyporządkowana algorytmom (sztuczna inteligencja) – oprogramowaniu komputerowemu (ang. *software*). W komunikacji medialnej człowiek jest i twórcą, i zarazem odbiorcą każdej formy komunikatu. Człowieka, jako twórcę i odbiorcę, determinuje forma i sposób przekazu komunikatu, dlatego treści są jedynie medialnym odzwierciedleniem świata realnego⁹. Treść komunikatu, która dzięki transmisji medialnej dociera do konkretnego człowieka, jest zatem zindywidualizowanym tworem ludzkiego umysłu, wyobraźni i stanów psychicznych, a także duchowej sfery, ale forma i sposób przekazu czyni z człowieka narzędzie podporządkowane wymogom komunikowania w świecie wirtualnym.

Treść i forma komunikacji medialnej stanowią spójny przekaz, który jest transmitowany do odbiorcy. Adresat może odbierać ten komunikat zmysłem wzroku i słuchu. Świat wirtualny nie jest więc bytem, ale może wejść w osobę człowieka i tam zaistnieć jako fenomen psychiczny. Świat wirtualny może przedstawiać świat realny i dawać poczucie, że mamy do czynienia z rzeczywistością. Tymczasem świat wirtualny jest nierzeczywisty – to jest fikcja.

Komputerowy świat wirtualny jest tak skonstruowany, aby brak zaangażowania zmysłu węchu, smaku i dotyku w jego percepcji został wzmocniony efektami wzrokowo-słuchowymi. Odbiór świata wirtualnego jest zdeterminowany indywidualnością osoby ludzkiej, która odbierając

⁹ Człowiek jako twórca działa przez zmysły i jako odbiorca poznaje również przez zmysły. Poznanie rozumowe człowieka oparte jest bowiem na zmysłach, w którym dużą rolę spełnia wyobraźnia. Zgodnie z koncepcją epistemologiczną empiryzmu, podstawowym źródłem wiedzy jest doświadczenie zmysłowe, a kryterium prawdy – zgodność twierdzenia z tym, co pokazuje doświadczenie. Prekursorem empiryzmu był Arystoteles (384 – 322 przed Chr.), który twierdził, że nie ma nic w umyśle, co by przedtem nie było w zmyśle (*nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*). Empirystami było też wielu innych filozofów: św. Tomasz z Akwinu (1225–1274); Franciszek Bacon (1561–1626); John Locke (1632–1704); Dawid Hume (1711–1776); John Stuart Mill (1806–1873); August Comte (1798–1857). Dla empirystów kryterium prawdziwości stanowi zasada, że prawdziwe jest takie zdanie, które może być poświadczane przez doświadczenie zmysłowe (które jest weryfikowalne przez obserwację).

transmisję czyni na jej podstawie własny, subiektywny obraz, będący odbiciem świata realnego. Do poznania świata wirtualnego człowiek wykorzystuje te same zdolności i metody, co w poznaniu świata realnego.

Świat wirtualny przebija jednak świat realny uproszczoną treścią i formą, które nie wymagają angażowania twórczych zdolności człowieka. Prostota treści i formy komunikatu medialnego sprawiają, że człowiek łatwo poddaje się temu przekazowi, a na drugi plan przesuwają się odbiór świata realnego, którego poznanie i rozumienie wymaga często zaangażowania sił twórczych człowieka, a w niektórych sferach nawet potrzebna jest iluminacja w wymiarze przyrodzonym i nadprzyrodzonym.

Człowiek, przyjmując do siebie świat wirtualny (uprzedmiotowiony), ogranicza jednak swoje najważniejsze cechy osobowościowe. Przede wszystkim zgadza się na komunikację za pomocą skrótów myślowych, zubaża sferę uczuć i godzi się na niestandardowe rozbudzenie wyobraźni. Człowiek, wpuszczając świat wirtualny do siebie, wyraża też zgodę na ograniczenie sfery intelektualnej i wolitywnej, czyli rozumnej, wolnej i odpowiedzialnej możliwości dokonywania wyborów i decydowania o sobie. I wreszcie w świecie wirtualnym człowiek nie odczuwa potrzeby przeżyć duchowych i trudniej mu korzystać z obiektywnego osądu moralnego na podstawie wartości wywodzących się z naturalnej moralności.

Człowiek jest w świecie wirtualnym dlatego, że ten świat przenosi się w osobę człowieka dzięki podporządkowaniu się rygorom komunikacji medialnej: człowiek angażuje zmysł wzroku i słuchu, i pozwala na to, aby ten świat opanowywał jego rozum, wyobraźnię i sferę psychiki; pośrednio wpływa to również na sferę duchową. Można zatem powiedzieć, że człowiek żyje prawdziwie w świecie realnym, a świat wirtualny żyje w nim. Podobnie można powiedzieć o Kościele: żyje on w świecie realnym, ale świat wirtualny wchodzi (wdziera się) do Kościoła.

Kościół a świat wirtualny

Kościół pielgrzymujący żyje i wypełnia swoją misję zbawczą tylko w rzeczywistości ziemskiej, ale musi dzisiaj działać w dwóch światach. Pierwszy świat, realny, jest darem Stwórcy i to w nim dokonało się nasze odkupienie. W tym świecie Kościół urzeczywistnia zbawienie, uobecnia Chrystusa i głosi Jego Ewangelię. Jest to świat, w którym toczy się życie codzienne wyznawców Chrystusa i w którym wyznają w Niego wiarę swoim życiem (dają świadectwo wiary). Ten świat jest zatem dla chrześcijan miejscem pielgrzymowania w trudzie drogą wiary – realizowania

powołania chrześcijańskiego. Jest on również miejscem życia i działania człowieka; w tym świecie człowiek jest „panem” stworzenia.

Z perspektywy moralnej między światem realnym i wirtualnym istnieje podobieństwo: człowiek jest tak samo narażony na doświadczenie zła w jednym, jak i w drugim świecie. Pojawia się natomiast pytanie: czy może on czynić dobro i doświadczać dobra w świecie wirtualnym? W świecie realnym człowiek może kochać, tworzyć relacje, dzielić się sobą i dobrem płynącym z serca. Oczywiście w świecie realnym człowiek może grzeszyć i stać się nawet niewolnikiem zła, ale w tym świecie człowiek ma też możliwość powrotu na drogę dobra (spowiedź – sakramentalna droga dla uczniów Chrystusa w Kościele).

W świecie realnym człowiek ma dostęp do „wiekuistego dobra”; może przyjąć je w darze, kontemplować i włączyć w swoje ludzkie działanie. Łaska jest bowiem darmowym darem, który człowieka mobilizuje do rozwoju osobistego i wspomaga (ubogaca) jego działalność ludzką. Czy w świecie wirtualnym człowiek może wykorzystywać łaskę? Jeśli świat wirtualny jest w człowieku, staje się częścią jego osoby, to dzięki łasce można w tym świecie wprowadzić porządek oparty na dyscyplinie moralnej. Łaska pozwala przede wszystkim rozeznaczyć zagrożenia tego świata dla osoby, osobowości, poznania i działania człowieka. Dalej, łaska ukierunkowuje świat wirtualny na te wartości moralne, które stanowią fundament człowieczeństwa i godności osobowej. Wreszcie łaska pozwala oczyścić rozum i wzmocnić wolę człowieka, aby mógł wydobyć z niego te dobra, które mogą służyć w jego integralnym rozwoju.

Zło w świecie realnym zostało przezwyciężone przez Chrystusa, który ofiaruje swoim wyznawcom odkupieńczą (zbawczą) miłość. Człowiek może jednak czynić zło. Istnieje ono również w świecie wirtualnym, ale człowiek ma utrudnioną władzę nad nim. Zło, zwłaszcza „bezimienne”, wchodzi więc w człowieka wraz ze światem wirtualnym i próbuje zaanektować jego rozumność, wolność, wyobraźnię i duchowość. Ceną bowiem za korzystanie z dobrodziejstw świata wirtualnego jest zagrożenie bezrefleksyjnego i bezwolnego, bezdusznego podporządkowania się formie i sposobom komunikacji medialnej, która wprowadza świat wirtualny w człowieka. To zatem nie tyle treść przekazu jest tak groźna dla człowieka, ale niebezpieczna jest forma i sposoby, którymi treści medialne docierają do niego i ograniczają jego rozumność i wolność, rozbudzają wyobraźnię, ale jednocześnie zubożają duchowość. W ocenie treści przekazu medialnego i wyeliminowaniu zagrożeń pomaga człowiekowi jego sumienie, które

wpływa na to, aby respektował podstawowe wartości moralne i reagował w sytuacji zagrożenia osobistych korzyści.

Czasoprzestrzeń realna i wirtualna

Człowiek rodzi się i umiera w świecie realnym. Te dwa fakty urealniają życie człowieka na ziemi. Człowiek żyje w świecie realnym korzystając z czasu i przestrzeni. Tych kategorii nie można rozłączać, gdyż świat realny tworzy *integrum* (stan) materii i czasu. Natomiast człowiek, który jest jednością ciała (materii) i ducha (dusza), żyje w przestrzeni materii i czasu, ale może go transcendować dzięki duchowi.

W świecie wirtualnym nie ma materii, którą zastępuje człowiek, przyjmujący go w swoją osobę. Natomiast jest czas, którym rządzi oprogramowanie (aplikacja). Jest to jednak tylko podobieństwo nazwy, bo czas w komunikacji medialnej jest mierzony jej sposobem i formą (technologie nowoczesne). Czasu w świecie medialnym więc nie ma, a są tylko różne formy i sposoby przekazywania treści, których odbiorcą jest człowiek¹⁰.

Obecność Boga w świecie wirtualnym – życie duchowe i wyobraźnia

„«Pańska jest ziemia i to, co ją napełnia». Czemuż więc, człowiecze, dziwisz się nowości, że nasz Bóg pokazał się na ziemi i obcował z ludźmi? Przecież ziemia jest Jego stworzeniem i dziełem. Nic to więc nowego ani niewłaściwego, że Pan przyszedł do swej własności, gdyż nie przebywa w cudzym świecie, lecz w tym, który sam zbudował osadziwszy ziemię na morzu i uczyniłszy ją dogodną dla spływu rzek”¹¹. Z tych słów wynika, że Bóg objawia się i manifestuje swoją obecność w świecie realnym, który jest Jego własnością – świat jest Jego dziełem, On jest jego Stworzycielem. Bóg ma więc pełne prawo do tego świata.

Człowiek, którego Bóg umieścił w świecie realnym, może go traktować jako dar (człowiek nie jest stworzycielem świata). Oznacza to, że świat dla człowieka nie jest cudzy, ale należy do niego – człowiek został nim

¹⁰ „Wirtualna rzeczywistość (ang. *Virtual Reality*) oznacza wszystko to, co wygląda realistycznie, jest odczuwane realistycznie oraz działa lub zachowuje się realistycznie, aczkolwiek realistyczne w rzeczywistości nie jest (obserwujemy tutaj wewnętrzną sprzeczność tego sformułowania)”. S. Juszczyk, *Komunikacja człowieka z mediami*, Katowice – Warszawa 1998, s. 80.

¹¹ Grzegorz z Nyssy, Kazanie na Wniebowstąpieniu Chrystusa *Chrystus jest Królem chwały*, w: *Liturgia godzin*, t. 2, s. 753.

obdarowany. W tym świecie inne prawa ma jednak Bóg – jego Stwórca i Donator, a inne prawa ma człowiek: obdarowany światem, którego jest jednocześnie częścią – człowiek należy do świata stworzonego (jest stworzeniem).

„A po cóż przyszedł na ziemię? Aby cię wydostać z otchłani grzechu i zawieść na górę, przy czym jako królewskiego powozu użyć masz cnotliwego życia, by dostać się na górę. Nie możesz bowiem wejść na ową górę, jeśli nie pójdziesz w towarzystwie cnót, mając ręce czyste, nie skalane żadnym złym uczynkiem, będąc czysty w sercu, z duszą nie skierowaną do niczego próżnego i nie knującą przeciw bliźniemu żadnego podstęp. Nagrodą takiego wchodzenia na górę jest błogosławieństwo; takiemu człowiekowi okazuje Pan miłosierdzie, jakie sobie w niebie zaskarbił: «To jest pokolenie tych, którzy Go szukają» i przez cnotę wstępują na górę «tych, którzy szukają oblicza Boga Jakuba»¹².

Zbawienie polega więc na tym, że Bóg przychodzi do człowieka w świecie realnym, który jest Jego własnością i darem dla człowieka, aby go wydostać z otchłani grzechu i wprowadzić na górę (symbol świata wiecznego). Chrystus, przez swoje narodzenie, śmierć i zmartwychwstanie przywrócił pierwotny stan świata i powtórnie ukierunkował człowieka na wieczność: wypełniło się już bowiem misterium śmierci, dokonało się zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi i jako pomnik tego zwycięstwa został wzniesiony krzyż: „I znowu wstąpił na wysokość, wiodąc wziętych do niewoli”. Ten, który dał ludziom żywot i królestwo, te dobre dary. Powołaniem człowieka jest natomiast rozwój duchowy, w którym pomocą są cnoty. Życie zaś cnotliwe oznacza mieć czyste ręce, nie skalane żadnym złym uczynkiem, być czystym w sercu, z duszą nie skierowaną do niczego próżnego i nie knującą przeciw bliźniemu żadnego podstęp.

W rozwoju życia duchowego człowiek nie jest sam, ale towarzyszy mu Chrystus, dlatego trzeba znowu otworzyć bramy zagradzające Mu wejście. Teraz wychodzą na Jego spotkanie nasi aniołowie stróże i otrzymują rozkaz otwarcia Mu zamkniętych bram, aby znowu w nich był uwielbiany. Lecz nie poznają Go, bo oblókł się w brudną szatę naszego życia, bo Jego szaty są czerwone z tłoczni grzechów ludzkich. Dlatego kierują do odprowadzających to pytanie: „Kto jest tym Królem chwały?” A odpowiedź brzmi już nie tak: „Silny i potężny w boju”, lecz: „Pan mocy, który objął panowanie nad wszystkim, który w sobie wszystko streścił,

¹² Tamże, s. 753–755.

który we wszystkim ma pierwsze miejsce, który wszystko przywrócił do pierwotnego stanu – On jest Królem chwały”¹³.

Rozwój duchowy w świecie realnym polega na tym, że człowiek może naśladować Chrystusa idąc za Nim aż do śmierci. W świecie wirtualnym można jedynie Chrystusa poznawać i rozwijać wiedzę o Nim. Ze świata realnego, w którym człowiek rodzi się i umiera, przechodzi do świata wiecznego, w którym jest szczęście wieczne. Dlatego życie duchowe człowieka musi się urzeczywistnić w świecie realnym, jeżeli chce dojść do tego, czego wyczekuje, i do tego, do czego został powołany przez Chrystusa.

Świata realnego i wirtualnego nie należy jednak rozdzielać, gdyż łączy je osoba człowieka. Człowiek prawdziwie żyje tylko w świecie realnym, a świat wirtualny, który wchodzi w człowieka, powinien stać się częścią życia realnego. Świat wirtualny ma sens w życiu człowieka jedynie wtedy, gdy ukierunkowany zostanie na realizację powołania człowieka, którego ostatecznym celem jest osiągnięcie szczęśliwej wieczności. Człowiek może więc żyć i pielgrzymować w wierze w świecie realnym, niosąc jednocześnie w sobie świat wirtualny. Człowiek, żyjąc prawdziwym duchem wiary w świecie realnym, którego ostatecznym celem jest wiekiusta szczęśliwość, ma w sobie źródło głębokiego pokoju, dzięki czemu nie da się zwieść pokusom świata wirtualnego i nie pozwoli mu zapanować nad przestrzenią i czasem swojego realnego życia.

Obecnie trzeba więc przyjąć, że istnieje dwojaki świat: jeden realny, drugi wirtualny. W świecie realnym człowiek może żyć (rodzi się i umiera) i działać (panować nad światem), bo ten świat jest dynamiczny; w świecie wirtualnym, którego cechą jest statyczność, człowiek jest „gościem”, a świat ten urzeczywistnia się i staje się dynamiczny, gdy wchodzi w osobę człowieka.

Celem życia człowieka w świecie realnym jest osiągnięcie szczęśliwej wieczności, a życie w świecie wirtualnym polega na tymczasowym „trwaniu”, bo nie ma żadnego celu. Świat realny jest dla człowieka ojczyzną, a świat wirtualny ułudą i mrzonką. W świecie realnym człowiek pielgrzymuje, spełnia swoje powołanie, aby osiągnąć szczęśliwą wieczność. W świecie wirtualnym tylko trwa realizując określone cele, może zdalnie pracować, zaspokaja różne potrzeby w wymiarze wiedzy, przeżyć, rozrywki, komunikowania się z innymi osobami.

W świecie realnym zło traci swą moc, bo Chrystus jest źródłem negującego światła miłości miłosiernej, które rozświecła ciemności grzechu.

¹³ Tamże.

Natomiast świat wirtualny wciąga człowieka w ciemność grzechu zacierając granice między życiem a śmiercią, między dobrem i złem, między prawdą a fałszem, między miłością i nienawiścią, między ufnością i beznadzieją, między wolnością i zniewoleniem. Jeśli człowiek pozwoli, aby taki świat wirtualny wszedł w jego osobę, to zagraża mu manipulacja, czego skutkiem będzie to, że przestanie panować nad sobą i swoim życiem, a stanie się niewolnikiem zła i sługą ciemności grzechu¹⁴.

Wyobrażenia i życie duchowe człowieka w świecie wirtualnym

„Wirtualna rzeczywistość to taka spauperyzowana metafizyka. Kiedyś człowiek posiadał – wirtualną rzecz jasną – duszę i dbał o jej potrzeby, dostarczając piękna i dobra. Teraz ma awatary i tyle tożsamości i profili, ile sobie winszuje”. To stwierdzenie Ignacego Karpowicza może być wstępem do rozważenia problemu: jak człowiek może funkcjonować duchowo w świecie wirtualnym? Dusza ma naturę duchową, ale jest realna, bo została stworzona przez Boga. Wraz ze złączonym z nią ciałem stworzonym stanowią jedność duchowo-cieleśną¹⁵. Romano Guardini twierdzi, że dusza znajduje się „w ciele”, co oznacza, że jest ona zasadą jego życia, treścią jego kształtu, historycznym sensem jego stawiania się i poruszania. Jednak równie dobrze można by powiedzieć, że ciało to znajduje się „w duszy”, i rozumieć przez to, że zawiera je ona jako środek swego działania, jako objawienie jej skrytości, jako miejsce, sytuację i materiał jej historycznego istnienia, postaci, działania¹⁶.

¹⁴ Elżbieta Sanecka twierdzi, że podstawą manipulacji jest stwarzanie i wykorzystywanie sytuacji, w których ludzie zachowują się nieintencjonalnie, nie poprzedzają swego działania refleksją, analizą własnej sytuacji, swoich uczuć, poglądów czy przekonań. „Zatem w sytuacji negatywnie rozumianego wpływu wykonawca (osoba będąca przedmiotem manipulacji) pozbawiona zostaje swobody decyzyjnej. Następuje rozdźwięk między stanem świadomości wykonawcy a rzeczywistością”. E. S a n e c k a, *Psychologiczne mechanizmy oddziaływania reklamy a manipulacja w reklamie*, <http://www publikacje.edu.pl/pdf/10023.pdf>, [5.04.2020], s. 2.

¹⁵ „Dusza i ciało nie są dwiema odseparowanymi wielkościami. Dusza duchowa stale buduje ciało, co więcej, to, co nazywamy «ciałem», zawiera w każdym ze swych elementów i w każdym ich akcie – duszę. Gdyby można ją było całkowicie usunąć, nie byłoby już ciała – pozostałaby czysto biologiczna konstrukcja, może nawet tylko pewna ilość podlegających rozkładowi związków chemicznych. Z kolei dusza nie żyje wyłącznie na własny rachunek, lecz oddziałuje w ciele i poprzez nie, i to tak dalece, że można powątpiewać, czy w ludzkiej egzystencji istnieje w ogóle jakikolwiek «czysto duchowy» akt, czy wszystkie one nie są raczej duchowo-cieleśne, to znaczy właśnie ludzkie”. R. G u a r d i n i, *Znaczenie chrześcijańskiej nauki o ciele*, <https://teologiapolityczna.pl/romano-guardini-znaczenie-chrzeszcijanskiej-nauki-o-ciele> [20.11.2020].

¹⁶ „Postać i los ciała są włączone w żywotność duszy. Gdy więc w chwili śmierci dusza odziera się od ciała, wówczas nie strząsa z siebie po prostu cielesności i nie wyrzuca jej z siebie.

Człowiek, jako jedność cielesno-duchowa otrzymał poprzez nowoczesną technikę komunikowania dostęp do świata wirtualnego, który funkcjonuje jedynie w cyber-czasoprzestrzeni. Ten świat wirtualny może wejść w człowieka i wpływać na jego poczucie cielesności i duchowości. Świat wirtualny jest nierzeczywisty, ale może mieć realny wpływ na poznanie człowieka, jego przeżycia i działania. Pod wpływem świata wirtualnego zmienić się może całkowicie życie człowieka – to jakby wejście w nowy nieznan świat przeżyć, którego źródła człowiek nie jest w stanie do końca sobie uświadomić. W pewnym sensie jest to jakby możliwość wyposażenia człowieka w nowe sposoby, metody poznawania, przeżywania i działania. Ponieważ człowiek nie ma dostępu do „wirtualności” tego świata, dlatego poszukuje w nim bardziej tego, co cielesne, niż duchowe.

Przez świat wirtualny człowiek interesuje się bardziej tym, co chce widzieć, przeżywać, a nie tym, co realnie poznaje zmysłowo i rozumowo. Ten stan można nazwać „duchową” ślepotą. W świecie realnym odbiór świata nie jest zdeterminowany chceniem człowieka, choć i takie sytuacje się zdarzają. Świat wirtualny narzuca człowiekowi treść i formę. Nie jest to oryginał, a jedynie narracja rzeczywistości.

Wbrew pozorom świat wirtualny nie jest bogactwem, jakiego człowiek w nim poszukuje. W tym świecie człowiek żyje intensywniej wyobraźnią, która bardziej rozbudza człowieka niż myślenie, chcenie czy działanie. Religia może być zabezpieczeniem dla człowieka przed degradacją tej jedności cielesno-duchowej, która stanowi o osobowości i nadaje tożsamość człowiekowi, skutecznie chroniąc go przed absurdalnościami wirtualności medialnej.

Świat wirtualny dla wielu ludzi jest szansą na wyrwanie się z tego, co tak trudno zmienić w świecie realnym. Rozbudzona wyobraźnia pozwala zastąpić świat realny i jego niedoskonałości iluzją fantazji i w takim świecie człowiek spodziewa się, że to od niego tylko będzie zależeć, ile piękna, dobra i prawdy zaczerpnie z tego świata, ile w nim przeżyje i ile zdziała. Jest to jednak tylko pozorna, fasadowa iluminacja piękna, dobra i prawdy.

Nie staje się aniołem, lecz pozostaje ludzką duszą. Jako taka nosi w sobie ciało. To, że była warunkiem jego życia i ze swej strony odbijała się w jego życiu, pozostaje w niej. Jest ona, jak mówi średniowieczna filozofia, postacią istoty ciała, i to nie w sensie ogólnym, ale tego szczególnego jego potencjału i nie tylko jego – lecz również jego historii, i to nie wyłącznie z tej przyczyny, że działała w nim, ale także dlatego, że się w nim urzeczywistniła i przyjęła do swej własnej rzeczywistości wszystko to, co się mu przydarzyło. Wskrzeszając umarłych, Bóg da duszy taką moc kształtowania ciała, by utworzyła sobie takie ciało, jakiego wymaga jej prawda”. Tamże.

Można w tym miejscu użyć jeszcze obrazowego przedstawienia odwołując się do starożytnej mitologii. Hermes uczył, że jeżeli wewnętrzną potęgą wyobraźni człowiek stworzy psa, aby strzegł go we śnie, odpędzi nawet najpotężniejsze złe duchy i będzie czuwał koło jego łóżka, aż się obudzi. Jest jednak jedno zastrzeżenie. Jeśli wyobraźnia człowieka będzie słaba, to i pies będzie bezsilny, aby walczyć ze złymi duchami, i pies zginie. Afrodyta natomiast uczyła, że jeżeli mocą wyobraźni człowiek stworzy gołąbka o srebrnych piórach i rozkaże, by latał mu nad głową, to wtedy rozkoszne jego gruchanie sprawi, że błogie marzenia o nieśmiertelnej miłości gromadzić się będą i gnieździć nad snem śmiertelników¹⁷.

Traktując te słowa metaforycznie i symbolicznie można powiedzieć, że wyobraźnia człowieka jest słabym punktem jego funkcjonowania w świecie wirtualnym. Bardziej potrzebna jest duchowość, która z pozoru słaba i mało przydatna, może realnie ochronić człowieka przed wszystkimi zagrożeniami świata wirtualnego.

W świecie wirtualnym człowiek czuje się bezpiecznie i anonimowo. Wydaje mu się, że nad wszystkim jest w stanie zapanować. Każdemu marzy się przeżywanie stanów przyjemności i szczęścia, różnych atrakcji i widowisk. Niewielu jednak zdaje sobie sprawę z tego, jak słabo ma rozwiniętą wyobraźnię, a jeszcze mniej ludzi ma świadomość, w jak złym stanie jest ich duchowość¹⁸. Nie zajmowali się swoimi duszami, nie budowali życia dostatecznie duchowego w świecie realnym, dlatego wcześniej czy później świat wirtualny opanuje ich wyobraźnię i zablokuje rozwój życia duchowego. Taki człowiek jest natomiast całkowicie bezbrony w świecie wirtualnym.

Życie duchowe daje prawdziwą siłę w obronie własnej tożsamości. Człowiek sam z siebie nie jest w stanie stworzyć własnej duchowości. Potrzebna jest łaska, konieczna modlitwa, niezbędne są relacje osobowo-wspólnotowe. Tego nie znajdzie człowiek w świecie wirtualnym. To jest dostępne tylko w świecie realnym, ale jeśli człowiek potrafi przyjąć moc łaski, pozwoli się obdarowywać przez Boga i będzie współpracował z łaską, to w świecie wirtualnym staje się panem, a jego prawdziwym obrońcą będzie Bóg. Kto zatem żyje pobożnie w świecie realnym, będzie

¹⁷ W.B. Yeats, *Rosa alchemica*, tłum. J. Birkenmajer, Lwów – Poznań 1925, s. 211.

¹⁸ „Nie brak dowodów na to, że im bardziej staramy się strofować naszą wyobraźnię, tym bardziej bawi się ona atakowaniem tych miejsc naszej zbroi, które świadomie czy nieświadomie zostawiliśmy bez osłony” (J. Sarago, *Podwojenie*, Poznań 2005, s. 185).

mógł korzystać z dobrodziejstw świata wirtualnego i skutecznie bronić się przed jego zagrożeniami.

Wnioski dyskusyjne

Pojawienie się nowoczesnego świata wirtualnego zmieniło środowisko życia człowieka i wpływa na jego osobowość i tożsamość. Jak wszystkie nowe wynalazki, tak i zaawansowana technologicznie komunikacja w cyber-czasoprzestrzeni generuje zarówno nowe możliwości, jak i zagrożenia dla człowieka i jego życia. Niewątpliwie jednak świat wirtualny będzie już stałą częścią współczesnego świata. Człowiek skomunikowany medialnie będzie musiał się uczyć prawidłowego funkcjonowania w nim i korzystania z jego dobrodziejstw dla własnego rozwoju i ogólnego postępu ludzkości.

Wbrew pozorom świat wirtualny może jednak wydatnie pomóc w przywróceniu wartości świata duchowego i samej religii chrześcijańskiej. Człowiek jest bowiem świadomy, że jego bogactwem jest nie tylko biologiczno-fizyczny świat codziennego życia, ale również „wirtualny” świat duchowy, który promieniuje z jego duszy. W świecie wirtualnym można próbować zastąpić duchowość wyobraźnią, ale jest to jedynie zastępczy środek duchowości. Wyobraźnia pomaga w tworzeniu i przeżywaniu piękna, ale w rozwoju duchowości niezbędne są prawda i dobro, a te wartości niesie ze sobą dusza ludzka.

Z przeprowadzonych badań wynika, że świat wirtualny stał się prawdziwym wyzwaniem dla współczesnych chrześcijan. Przede wszystkim pozwala wyznawcom Chrystusa na publiczne wyznawanie i manifestowanie swojej wiary. W sieci można dowolnie wyrażać swoją wiarę. Dalej świat wirtualny umożliwia tworzenie relacji o charakterze religijnym. Wspólnotowość jest koniecznym warunkiem rozwoju duchowości poszczególnych ludzi. Chociaż w sieci jest ona jedynie substytutem realnych relacji wspólnotowości, ale jednak łączy ludzi, pozwala im się ze sobą komunikować i przekazywać emocje.

Człowiek powinien mieć świadomość, że wyobraźnia jest jego słabym punktem w świecie wirtualnym. Jedynie właściwie uformowana duchowość z dobrze funkcjonującą sferą moralności i prawidłowo uformowanym sumieniem w świecie realnym, stają się dla człowieka prawdziwymi skarbami w świecie wirtualnym. Chodzi zatem o to, aby uczyć człowieka współczesnego szacunku do duchowości, której rozwój jest zależny od prostej inteligencji religijnej, którą tworzą: realny kontakt z Bogiem w modlitwie, sakramentalność łaski, żywa wspólnota Kościoła.

Wyobraźnia i duchowość stanowią konieczny warunek bezpiecznego i owocnego funkcjonowania w świecie wirtualnym. Komunikują się one ze sobą na zasadzie połączenia duszy i ciała, co decyduje o jedności osoby ludzkiej. Człowiek może jednak dopuścić do tego, że wyobraźnia i duchowość nie będą w synergii. Prowadzić to będzie najczęściej do osłabienia wyobraźni i zablokowania rozwoju duchowego. Tych zdolności człowieka nie da się jednak niczym zastąpić, dlatego potrzebna jest współpraca w zakresie formacji do funkcjonowania w świecie wirtualnym, w której na równych prawach będą mieć udział specjaliści od życia duchowego i psychicznego. Chodzi o to, aby zdobywając coraz to nowe umiejętności techniczne, z równą determinacją dbać o stan swojego ducha, aby zachować godność ludzką i nie zatracić azymutu na życie wieczne.

STRESZCZENIE

Współczesny człowiek żyje, a tym samym poznaje i tworzy, w dwóch światach: realnym i wirtualnym. Powstaje zatem pytanie: czy człowiek w świecie wirtualnym wyobraźnię i duchowość może wykorzystywać tak samo, jak w świecie realnym? W świecie realnym wyobraźnia otwiera bowiem człowieka na transcendencję (duchowość – wiara), a w świecie wirtualnym wyobraźnia jest podstawą kreatywności, natomiast duchowość jest zabezpieczeniem moralności. Niezbędnym warunkiem takiego rozwoju wiedzy jest jednak wolność, która pozwala rozwijać wiedzę i wzbogaca wyobraźnię. Świat wirtualny może jednak wydatnie pomóc w przywróceniu wartości świata duchowego i samej religii chrześcijańskiej. Człowiek jest bowiem świadomy, że jego bogactwem jest nie tylko biologiczno-fizyczny świat codziennego życia, ale również „wirtualny” świat duchowy, który promieniuje z jego duszy. W świecie wirtualnym można próbować zastąpić duchowość wyobraźnią, ale jest to jedynie zastępczy środek duchowości. Wyobraźnia pomaga w tworzeniu i przeżywaniu piękna, ale w rozwoju duchowości niezbędne są prawda i dobro, a te wartości niesie ze sobą dusza ludzka.

Słowa kluczowe: świat realny, świat wirtualny, wyobraźnia, duchowość, człowiek.

SUMMARY

Contemporary man lives, and thus learns and creates, in two worlds: real and virtual. The question then arises: can man in the virtual world use his imagination and spirituality in the same way as in the real world? In the real world, imagination opens man up to transcendence (spirituality – faith), and in the virtual world, imagination is the basis of creativity, while spirituality is the safeguard of morality. However, the necessary condition for such a development of knowledge is freedom, which allows to develop knowledge and enrich the imagination. However, the virtual world can greatly help to restore the value of the spiritual world and the Christian

religion itself. For man is aware that his wealth is not only the biological and physical world of everyday life, but also the “virtual” spiritual world that radiates from his soul. In the virtual world one can try to replace spirituality with imagination, but this is only a substitute for spirituality. Imagination helps to create and experience beauty, but truth and goodness are essential for the development of spirituality, and these values are carried by the human soul.

Key words: real world, virtual world, imagination, spirituality, man.

BIBLIOGRAFIA

Grzegorz z Nyssy, Kazanie na Wniebowstąpienie Chrystusa *Chrystus jest Królem chwały*, w: *Liturgia godzin*, t. 2, s. 753–755.

Bywalec C., *Konsumpcja a rozwój gospodarczy i społeczny*, Warszawa 2010.

Fedirko J., *Einsteiniana*, „Alma Mater”, 2009, nr 114, s. 80–82.

Guardini R., *Znaczenie chrześcijańskiej nauki o ciele*, <https://teologiapolityczna.pl/romano-guardini-znaczenie-chrzciescijanskiej-nauki-o-ciele> [20.11.2020].

Juszczak S., *Komunikacja człowieka z mediami*, Katowice – Warszawa 1998.

Kiełbasa J., *Pierwsze i najpowszechniejsze: jedność, prawda dobro i inne transcendentalia w metafizyce św. Tomasza z Akwinu*, „Przegląd Tomistyczny”, 19(2013), s. 251–281.

Komputerowe metody analizy i przetwarzania danych, red. P. Lula [i in.], Kraków 2012.

Krapiec M., *Metafizyka: zarys teorii bytu*, Lublin 1978 (*Rozprawy Wydziału Filozoficznego*, t. 32).

Lippmann W., *Public opinion*, New York 1922.


Okoń-Horodyńska E., *Droga do gospodarki wiedzy*, „Alma Mater”, 2007, nr 90, s. 71–73.

Sanecka E., *Psychologiczne mechanizmy oddziaływania reklamy a manipulacja w reklamie*, <http://www publikacje.edu.pl/pdf/10023.pdf> [5.04.2020].

Saramago J., *Podwojenie*, Poznań 2005.

Yeats W.B., *Rosa alchemica*, tłum. J. Birkenmajer, Lwów – Poznań 1925.

WANDA ZAGÓRSKA

 <https://orcid.org/0000-0003-2615-9565>

**TROSKA O RELACJĘ PODMIOTOWĄ
MIARĄ DOJRZEWANIA W CZŁOWIECZEŃSTWIE**
W kręgu myśli Gabriela Marcela i ks. Tadeusza Dajczera

„Nie biegnij, by uciec, nie uciekaj od siebie;
raczej drąż to ciasne miejsce, które zostało ci dane:
znajdziesz tu Boga i wszystko”.

Gustaw Thibon

Jeden z wybitnych polskich teologów w prywatnej rozmowie ze mną wyraził opinię, iż nadeszły czasy, kiedy trzeba „ratować człowieka w człowieku” czy też „ratować człowieczeństwo w człowieku”. Stwierdzenie to można potraktować jako życiowe wyzwanie. Jednocześnie, od dłuższego czasu towarzyszy mi w poszukiwaniach naukowych (w obszarze psychologii rozwoju człowieka) myśl Gabriela Marcela (1889–1973), jednego z najbardziej twórczych filozofów XX wieku, o powołaniu człowieka do „dojrzewania w człowieczeństwie”¹.

Skoro żyjemy w czasach, kiedy już nawet człowieczeństwo w nas jest zagrożone, to cóż może się dzieć z dojrzewaniem do niego, czyli – mówiąc

WANDA ZAGÓRSKA (UKSW) – psycholog, dr hab. nauk humanistycznych, prof. UKSW (specjalności: psychologia rozwoju człowieka w biegu życia, psychologia antropologiczna, psychologia narracyjna, badania fenomenologiczne, teologia życia duchowego); kierownik Katedry Psychologii Rozwoju, Wychowania i Rodziny Instytutu Psychologii UKSW; członek European Association for Developmental Psychology, Polskiego Stowarzyszenia Psychologii Rozwoju Człowieka i Stowarzyszenia Psychologii Pastoralnej przy Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski; autorka licznych publikacji naukowych i wystąpień konferencyjnych, w kraju i za granicą; w.zagorska@uksw.edu.pl.

¹ G. Marcel, *Dziennik metafizyczny*, Warszawa 1987.

językiem egzystencjalistów – z naszą „drogą od życia banalnego do autentycznego”². Czy człowiek nie jest już nią zainteresowany? Dlaczego przestaje być zdolny do istnienia wartościowego, głębokiego?

Psychologia wiele już powiedziała o rozwoju osobowościowym, dojrzewaniu i dojrzałości człowieka – o wiele mniej mówi o osobie ludzkiej i jej rozwoju. Człowieczeństwem się nie zajmuje, bo wykracza to poza jej kompetencje. Czy nie mogłaby jednak w większym stopniu korzystać z myśli filozoficznej? Choć nie zaliczana już dziś do nauk humanistycznych, nie utraciła przecież prawa sięgania do filozofii, z której wyrosła. Co prawda, już w swych początkach miała być odcięta od wszelkiej „metafizyki”, nastawiona na eksperyment – co współcześnie przybiera postać dominacji psychometrii i redukcjonizmu – jednak, szczęśliwie, istnieje jeszcze psychologia personalistyczna, dla której sens korzystania z antropologii filozoficznej jest oczywisty. Z tej perspektywy koncepcję Marcela dojrzewania w człowieczeństwie postrzegam jako cenną inspirację dla psychologów personalistów w kierunku rozszerzania i pogłębiania proponowanych przez nią ujęć rozwoju osobowego³, rozwoju ku wartościom i dojrzewania moralnego⁴.

Na podstawie pism Marcela wyciągam wnioski, że fundamentalne dla dojrzewania w człowieczeństwie jest podjęcie dwojakiego trudu, a mianowicie:

- dogłębnej refleksji nad tajemnicą ludzkiego istnienia i życia; odkrywanie siebie i innego jako tajemnicy oraz Boskiego „Ty” jako Tajemnicy;
- rozwoju w relacjach międzyludzkich ku pełni relacji „ja” – „ty” (relacji podmiotowej, relacji spotkania⁵), przekraczanie siebie w kierunku narastającej dyspozycyjności („rozporządzalności”) względem innych⁶.

Troska o relację podmiotową byłaby więc kluczowa na drodze do bycia w pełni człowiekiem. Niżej staram się to wykazać. Odwołuję się w tym

² S. Kunowski, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1981, s. 38.

³ Zob. M. Straś-Romanowska, *Rozwój osobowy. Próba konceptualizacji problemu w nawiązaniu do psychologii life-span*, „Forum Psychologiczne”, 4(1999), nr 2, s. 115–127.

⁴ Zob. A. Gałdowa, *Rozwój i kryteria dojrzałości osobowej*, „Przegląd Psychologiczny”, 33(1990), nr 1, s. 13–27; taż, *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Kraków 1995.

⁵ Określenia „relacja podmiotowa”, „relacja spotkania” („ja” – „ty”) pochodzą z filozofii dialogu (z jej pierwszego nurtu), przede wszystkim od Martina Bubera, zainspirowanego myślą Ferdynanda Ebnera należącego do mało znanych współczesnych myślicieli. W nurcie tym wyróżnia się dialogiczny paradygmat relacji „ja” – „ty”, która stanowi o najistotniejszej konstytucji życia każdego człowieka. Próbuje się też wyjaśnić, czym samo spotkanie jest.

⁶ G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, Warszawa 1984.

celu zarówno do myśli filozoficznej Marcela, jak i do pism duchowych ks. prof. Tadeusza Dajczera (1931–2009), dla którego relacja podmiotowa nie była jedynie ważnym przedmiotem dociekań religioznawczych i teologicznych (zwłaszcza w zakresie życia wewnętrznego), ale przede wszystkim istotnym elementem własnej egzystencji⁷, sposobem obcowania z ludźmi i z Bogiem. Ukazywał on swoim słowem i życiem, że pełnia człowieczeństwa realizuje się nie inaczej, jak poprzez wejście w głębię relacji podmiotowej z Boskim „Ty”.

1. Marcelowskie dojrzewanie w człowieczeństwie

Marcel bywa nazywany „filozofem nadziei”, „egzystencjalistą chrześcijańskim”, „chrześcijańskim sokratykiem”. Sam chętnie określał swoją myśl filozoficzną jako „filozofię konkretną” (*la philosophie concrète*), związaną z ludzkim, osobiście przeżytym doświadczeniem. Wyrosła ona z dramatycznych przeżyć pierwszej połowy XX wieku, które wprost go dotknęły. To filozofia otwarta na człowieka jako tajemnicę, przeniknięta głębokim wyczuciem wartości ludzkiego istnienia. Marcel to „filozof tajemnicy”, której zawsze poszukiwał i którą odnalazł ostatecznie w chrześcijaństwie.

Przyjął chrzest w czterdziestym roku życia⁸, w wyniku świadomej, dojrzałej decyzji, którą można określić jako nawrócenie. Stąd jego konkretne pytanie o człowieka ma swój początek w pytaniu o Boga, a nawet więcej – w poszukiwaniu Go całym sobą. Jego filozofia mówi o integralnym podmiocie, który jest zaproszony do wejścia w komunie z ludzkim, jak i Boskim „Ty”.

Marcel odsłania świat wartości najważniejszych dla człowieka. Próbuje uchwycić i przeanalizować osobowe wartości, takie jak wiara, nadzieja, wierność, dyspozycyjność, miłość. Człowiek jest według niego powołany do rozwoju i dojrzewania do pełni człowieczeństwa, odkrywania go i tworzenia – w trudzie. Przy czym wyrażen „rozwój” osoby czy „dojrzewanie” osoby nie traktuje Marcel na równi z rozwojem biologicznym czy psychicznym. Raczej chodzi mu o pewnego rodzaju drogę, jaką trzeba przebyć. Ostatecznie taką drogą jest samo życie i doświadczenia z nim związane.

⁷ W teologii duchowości terminy „życie wewnętrzne” i „życie duchowe” używane są zamiennie. Posługuję się w niniejszym tekście tym pierwszym, ponieważ pojęcia „duchowość” i „życie duchowe” są nadużywane i redefiniowane (np. w psychologii), a przez to wieloznaczne.

⁸ Zob. Marcel, *Dziennik metafizyczny*.

Sposób myślenia francuskiego filozofa wpisuje się w egzystencjalizm chrześcijański (choć sam Marcel nie uważał siebie za egzystencjalistę), który apeluje do człowieka o wyjście z egzystencji banalnej i kierowanie się ku egzystencji autentycznej, o otwieranie się na to, co nieweryfikowalne i poszukiwanie sensu życia. Autentyczny sposób bytowania człowieka (istnienie wartościowe) określają zaś: refleksyjność, relacyjność, aksjologiczność i autentyczność⁹.

Życie autentyczne to odwaga wzięcia na siebie prawdy o egzystencji. Człowiek autentyczny nie przyjmuje żadnego określenia „egzystencji” z zewnątrz. Jego postanowienia są zawsze otwarte, nieuwarunkowane. Mogą się zmieniać. Tylko człowiek autentyczny jest w pełnym tego słowa znaczeniu wolny. Natomiast życia banalnemu – jak można powiedzieć za Martinem Heideggerem – odpowiada sytuacja, gdy, zgodnie z mechanizmami zbiorowymi, „się żyje”. Najpospolitszą formą życia jest bierne adaptowanie się do środowiska, powtarzanie przyjętych w nim czynności, słów i gestów. Człowiek zatracą swoją indywidualność, poddaje się anonimowej, trywialnej codzienności. Zachęta, by ulegać obiegowym standardom i wzorcom postępowania, uciekać od pytań o głębszy sens życia, cierpienia i śmierci wciąż płynie ze strony świata. Życie nieautentyczne jest ciągłą próbą ucieczki człowieka od wolności i od najistotniejszej prawdy o nim samym. Jest „upadkiem”.

Droga od życia banalnego do autentycznego to właśnie dojrzwawanie w człowieczeństwie. Dokonując określonych wyborów – zwłaszcza w odniesieniu do bycia dyspozycyjnym dla innych („rozporządzalnym”) – człowiek projektuje w niepowtarzalny sposób swoje życie, czyniąc własną egzystencję autentyczną lub nieautentyczną. Egzystując w społeczeństwie i będąc od niego zależnym, transcenduje jego priorytety polityczne, gospodarcze i kulturowe¹⁰. Przekracza to, co widoczne zewnętrznie (w sposób naturalny związane z tym co ma, co posiada), ku temu, kim w swej istocie jest, co go stanowi wewnętrznie, w czym ontologicznie partycypuje. *Homo viator* Marcela (*l’homme itinérant* – człowiek wędrujący, bez stałego domu) to ktoś, kto dojrzewa moralnie do bycia człowiekiem. Trzeba widzieć go i ukazywać na miarę tego, kim

⁹ M. Nowak, *Pedagogika egzystencjalizmu: jej założenia, cele i rola w rozwoju nauk pedagogicznych*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 32(2004), nr 2, s. 5–29; J. Konkowska, *Osoba w ujęciu Gabriela Marcela jako źródło inspiracji wychowawczych*, „Forum Pedagogiczne”, 2(2015), s. 1–14. <https://doi.org/10.21697/fp.2015.2.06>.

¹⁰ Tamże.

jest, a nie tego, co jedynie posiada¹¹. Człowiek jest-w-drodze, dojrzewa w swym człowieczeństwie przez całe życie, a w związku z tym wszystko, co przeżywa, jest ważne, może stać się drogą do owego dojrzewania.

Jednak, pochylając się nad relacyjnym wymiarem ludzkiej egzystencji, Marcel zauważa, że człowiek zazwyczaj nie wykorzystuje tkwiącego w nim potencjału rozwojowego, nie jest w pełni człowiekiem. Jest uśpiony, cierpi na swego rodzaju somnambulizm.

2. Odkrywanie siebie i innego jako tajemnicy. Spotkanie z drugim „ty”

Perspektywa projektowania siebie i swojego życia tak, by było sensowne i autentyczne (samoświadomość, samokontrola), wiąże się z zasadniczym pytaniem dotyczącym człowieka i jego statusu w świecie stworzonym¹².

Homo viator jest nieustannie w drodze poszukiwania prawdy o swej egzystencji. Świat, w którym żyje, nie ułatwia przebycia tej drogi, podobnie jak nie ułatwia zgłębiania tej szczególnej jedności, a zarazem tajemnicy, jaką jest człowiek. Tajemnica jest tam, gdzie granica między podmiotem i przedmiotem załamuje się, gdzie nie można już stworzyć dystansu charakterystycznego dla relacji problemowej. Dla człowieka współczesnego największą trudność stanowi właśnie sproblematyzowanie rzeczywistości i odcięcie jej od głębi egzystencji. Człowiek staje się wtedy tajemnicą zdegradowaną, sprowadzoną do funkcji pełnionej w społeczeństwie.

Jednakże ten właśnie człowiek nie jest i nigdy nie może stać się problemem, który trzeba rozwiązać, ponieważ nie można w sposób problemowy patrzeć na kogoś, kto absolutnie wykracza poza rzeczywistość materialną. Jest przecież stworzony na obraz Boga¹³. To niezwykle ważne Marcelowskie rozróżnienie. Problem rozwiązujemy, w tajemnicy uczestniczymy. Problem rodzi ciekawość, tajemnica „niepokój metafizyczny”¹⁴. Niepokój ten nie pozwala być spokojnym wobec prawdy sumienia poruszającej człowieka od wewnątrz, wybudzającej z moralnego uśpienia. Jest nierozdzielnie związany z przedmiotem, który angażuje do tego stopnia, że zmienia mój stosunek do niego. Już nie jest on zewnętrznym,

¹¹ Zob. G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1986.

¹² Tenże, *Homo viator*.

¹³ „stworzył [...] Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył” (Rdz 1, 27).

¹⁴ Marcel, *Homo viator*, s. 142.

lecz należy integralnie do mnie samego. Zaangażowanie w przedmiot sięga takiej głębi, że staje się on częścią mojego „ja” i tajemnicy mojego istnienia. Tworzy się relacja podmiotowa, rodzi się pragnienie komunii, wspólnoty, charakterystyczne dla egzystencji autentycznej.

Marcel zabiega o podmiotowe widzenie ludzkiej osoby. Jej tajemnica ujawnia się wyraziście w spotkaniu z drugim „ty”. Chodzi tu o spotkanie w sensie najgłębszej formy relacji, jaka może zachodzić między człowiekiem a człowiekiem i człowiekiem a Bogiem. Jest ona przeciwieństwem relacji przedmiotowej, utylitarnej, instrumentalnej. W samej swej istocie jest relacją religijną. Autentyczny kontakt z Bogiem jako „absolutnym Ty” dokonuje się właśnie w spotkaniu. Samo spotkanie jest czymś, co wymyka się wszelkiemu opisowi, stoi ponad myśleniem dyskursywnym¹⁵.

Troska o spotkanie mieści się w intencjonalnym dążeniu do bycia w pełni człowiekiem, do życia w sposób wartościowy. A to oznacza przekraczanie tego, co banalne, jak chociażby własnej ciekawości, która odnosi się do sfery problemu, czy przekraczanie zadowolenia z siebie dającego pozorny spokój sumienia. Ciekawość jest postawą człowieka niezaangażowanego w przedmiot swojego zainteresowania. Zakłada jedynie chęć lepszego poznania przedmiotu. Poznanie to przebiega w płaszczyźnie pojęciowej, abstrakcyjnej, nie ma powiązania z własną egzystencją. Obiekt mojej ciekawości jest całkowicie „przede mną”. Wchodzę z nim w relację „ja” – „to”.

Na drodze wewnętrznej przemiany prowadzącej ku istnieniu wartościowemu otwarcie się na „ty” jako na tajemnicę jest konieczne, choć świat, w którym żyjemy, tego nie ułatwia¹⁶. Dewizą człowieka nie jest *sum*, ale *sursum* – przekraczanie siebie poprzez otwieranie się na drugiego dzięki postawie wiary, nadziei i miłości. Drugie „ty” umożliwia osobie ludzkiej przekraczanie, transcendowanie siebie. Każdy jest wezwany do „stwarzania siebie”, do przekraczania siebie poprzez otwieranie się na drugiego i bycie dyspozycyjnym (rozporządzalnym).

Relacja stanowi o najbardziej istotnej konstytucji życia każdego człowieka, czyli należy do istoty naszego istnienia. Sposób komunikowania się

¹⁵ W taki sposób opisuje spotkanie Martin Buber w dziele *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992. Marcel inspirował się filozofią dialogu Bubera.

¹⁶ Zob. W. Zagórska, *Relacja podmiotowa na drogach rozwoju osobowego*, „Horyzonty Psychologii”, 2(2012), s. 89–103; też, *Subject-subject relation as a significant aspect of personal development in adulthood*, „Polish Psychological Bulletin”, 42(2011), nr 4, s. 181–187. <https://doi.org/10.2478/v10059-011-0024-8>.

z ludźmi zależy od stopnia naszej wewnętrznej dojrzałości. Jeśli więc nie troszczymy się o jakość naszych relacji, nie dojrzewamy, nie zabiegamy o nasze człowieczeństwo. Trzeba więc zacząć od uznania, że nie jest się jeszcze w pełni człowiekiem dojrzałym moralnie. Przemierzyć drogę od egzystencji banalnej do egzystencji autentycznej oznacza przejść i tę od relacji banalnych do relacji autentycznych. Druga osoba pomaga dojrzewać, ponieważ pomaga nie zamykać się w sobie, we własnych problemach czy interesach. Podmiotowa komunია z „ty” pozwala najpełniej dojrzewać w człowieczeństwie¹⁷, dlatego – jak sygnalizował już Buber – współczesny kryzys relacji jest kryzysem człowieka¹⁸.

Szczególnie w relacji do Boga człowiek powinien troszczyć się o spotkanie „ja” – „Ty”. Podmiotowa komunია z „Ty” Boga, oparta na działaniu Jego łaski, ale też na wysiłku człowieka, pozwala bowiem najpełniej upodabniać się do Niego. Na drodze do tego upodobnienia potrzebne są wskazówki i pociągający przykład. Dlatego w tym miejscu pragnę nawiązać do oryginalnej, twórczej aplikacji elementów myśli filozoficznej Gabriela Marcela do fenomenologii życia wewnętrznego, aplikacji zawartej w pismach duchowych ks. prof. Tadeusza Dajczera, którego postać i spuścizna są bardzo bliskie dostojnemu Jubilatowi – ks. prof. Leonardowi Ficowi. Ksiądz Profesor, w wywiadzie-świadczeniu o ks. prof. Tadeuszu Dajczere, powiedział między innymi:

„W książkach ks. Dajczera uderza mnie najbardziej to «widzenie wiary», którego my nie mamy. Dużo światła. Jego język, dla ludzi zbliżających się do Boga, jest zrozumiały. Jest to język mistyczny, język, który przekazuje coś więcej. Treści zawarte w tych książkach nie są teorią, dyskursem teologicznym. Ksiądz Dajczer mówi z doświadczenia, przekazuje pewne doświadczenie: tak właśnie jest i nie może być inaczej. To już jest widzenie. Jest to język miłości, Boży język. Pisze się w ten sposób, mówi, gdy rozumie się rzeczy Boże. Można mówić o sprawach Bożych z teologii, z podręczników... Tymczasem ks. Dajczer niczego za nikim nie powtarza, ale porusza się swobodnie w Bożej rzeczywistości. Ja to rozumiem. Podpisałbym się pod tym sposobem mówienia, językiem. Nie ma tu logiki matematycznej. Jest inna logika – miłości. Język ten rozumieją ci, którzy mają do czynienia ze sprawami Bożymi. Rozumieją go święci. Nie jest to język przesadny. Nie jest wygładzony. Gdyby ktoś

¹⁷ Marcel, *Homo viator*, s. 63.

¹⁸ Buber, *Ja i Ty*.

mówił, że autor tu przesadza, znaczyłoby to, że «nie chwyta», nie rozumie, o co chodzi¹⁹.

3. Relacja podmiotowa („ja” – „ty”) w pismach duchowych ks. Tadeusza Dajczera

Ksiądz Tadeusz Dajczera był profesorem nauk teologicznych, wybitnym religioznawcą, fenomenologiem religii, myślicielem, a jednocześnie kapłanem o wyjątkowej głębi duchowej, wierze i miłości do Eucharystii. Był ofiarnym spowiednikiem i poszukiwanym kierownikiem duchowym. Równoległe z pracą naukowo-dydaktyczną na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (wcześniej Akademii Teologii Katolickiej) był ogarnięty pasją życia duchowego. Dążył radykalnie do świętości i prowadził do niej tysiące ludzi. Zawdzięczając mu przemianę życia, nawrócenie, rozpalenie miłością do Boga i Eucharystii. Prowadził ich po ojcowsku drogami wiary w sakramencie pokuty, poprzez rozmowy i konferencje duchowe. Cenili każde jego słowo. Prowadził ich i nadal prowadzi dzięki opublikowanym książkom.

Posługa duchowa ks. Dajczera oparta na bardzo dobrej znajomości pism mistyków karmelitańskich (zwłaszcza św. Jana od Krzyża i św. Teresy od Dzieciątka Jezus) wiązała się z poszukiwaniem możliwości praktycznego prowadzenia współczesnego człowieka do zjednoczenia z Bogiem w miłości, tj. do stanu duszy, o którym piszą św. Jan od Krzyża czy św. Teresa z Avila. Jest to zjednoczenie przeobrażające, a dosłownie, mówiąc językiem św. Jana, zjednoczenie podobieństwa (*unión de semejanza*), kiedy to wola człowieka upodabnia się do tego stopnia do woli Bożej, że nie można ich od siebie odróżnić²⁰. Wokół tej idei świętości koncentrują się właściwie wszystkie pisma duchowe ks. Dajczera.

Mając uwewnętrznioną klarowną syntezę drogi do świętości daną Kościołowi przez św. Jana od Krzyża, ks. Dajczera poszukiwał antropologicznej bazy ku prowadzeniu powierzonych mu przez Boga ludzi – przecież o słabszej niż karmelitańscy mistycy kondycji psychicznej i duchowej – ku głębi i celowi życia wewnętrznego. Bazę tę odnalazł w relacyjnej naturze człowieka – właśnie w jego zdolności do relacji podmiotowej, relacji

¹⁹ *Widzenie wiary. Wywiad z ks. dr. hab. Leonardem Ficem, prof. UKSW, w: Pasja wiary i Eucharystii. O dziełach i osobie ks. prof. Tadeusza Dajczera*, red. K. Kamińska, R. Markowski [i in.], Warszawa 2013, s. 65.

²⁰ Zob. np. syntetyczny opis tego stanu w: E. Stein, *Wiedza krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, Kraków 1994, s. 75.

spotkania opisywanej przez dialogików, głównie przez Martina Bubera i Gabriela Marcela. Zjednoczenie z Bogiem widział jako szczyt tej relacji (która może mieć swoje postaci pośrednie również bez spotkania z Bogiem), a interesowały go podstawowe doświadczenia człowieka na drodze ku temu szczytowi, zwłaszcza w kontekście prowadzenia duchowego.

Ksiądz Dajczer zajmował się również relacją podmiotową w swoim piśmiennictwie naukowym. Czynił to z perspektywy religioznawczej i antropologicznej (co byłoby warte osobnego opracowania). I odwrotnie, mając ogromne zdolności interdyscyplinarne, aplikował wiedzę religioznawczą, antropologiczną i filozoficzną o relacji spotkania do teorii i praktyki życia wewnętrznego. Najpierw w wykładach akademickich, konferencjach duchowych²¹, homiliach, rozmowach indywidualnych, potem również w pismach duchowych²², gdzie ukazuje fenomenologiczny obraz relacji podmiotowej między człowiekiem a człowiekiem, człowiekiem a stworzeniem (naturą, istotą żywą), człowiekiem a rzeczą (m.in. tzw. symbol prywatny), a przede wszystkim człowiekiem a Bogiem. Rozważa spotkanie z Boskim „Ty” w różnych jego formach – w Piśmie Świętym, w Eucharystii, w drugim człowieku, w modlitwie, w prawdach wiary, w przyrodzie. Wprowadza pojęcie relacji podmiotowej względem idei jako tajemnicy. W *Nieodkrytym Darze* pisze:

„To, co Pan Bóg mi objawia – a zawsze objawia mi Siebie – nie może być traktowane jak zwykle idee, jak na przykład ludzka wiedza. Wiedza ludzka opiera się na relacji przedmiotowej wobec idei i jest potrzebna. Ale wkraczając w świat objawiającej się miłości Boga, wkraczam w obszar tajemnic, a nie wiedzy. Ich rozumowe analizowanie nie wystarcza.

Okazuje się wtedy, że do idei, jaką jest tajemnica, mogę mieć również relację podmiotową. Ta idea staje się wówczas nie tylko przedmiotem moich badań, ale przypomina bardziej kontakt z osobą niż z rzeczą. Tajemnica Eucharystii, gdy w taki sposób w nią wchodzę, staje się wtedy taką Bożą ideą, którą chłonę, która mnie ogarnia. Staję się bierny, jestem tym przyjmującym. Ta tajemnica przenika mnie w taki sposób, że nabieram przekonania, iż powinienem nią żyć, że powinna się ona stawać częścią mojego «ja», mojej egzystencji. A to znaczy, że w tej relacji, w jakiś niewidoczny dla

²¹ Między innymi w konferencjach głoszonych w latach 1988–1994 do Ruchu Rodzin Nazaretańskich.

²² W szczególności w *Rozważaniach o wierze. Z zagadnień teologii duchowości* (Częstochowa 1992), w *Sakramencie obecności. Rozważania o Eucharystii 4* (Opole – Warszawa 2009) i w *Nieodkrytym Darze. Rozważania o Eucharystii 6* (Zamość – Warszawa 2009).

mnie sposób, Bóg stworzył szczelinę, przez którą zaczyna ogarniać mnie Sobą, swoją miłością. Pozwala mi żyć tym, co można już nazwać *wiarą*”²³.

Przyjrzyjmy się jeszcze opisowi nawiązywania relacji podmiotowej z drugim człowiekiem w przestrzeni wiary, jaki zawiera, obok wielu innych rozważań dotyczących tej relacji, książka *Sakrament obecności*:

„Potrzebne jest inne spojrzenie [...]. Spojrzenie wiary. Wierzyć, to znaczy patrzeć inaczej, mieć czas, nigdzie się nie spieszyć. Przekraczać to, co dostępne tylko zmysłami. W każdej sytuacji, w której jestem z drugim człowiekiem, mogę próbować przebić się przez zmysły do tej innej rzeczywistości, o której wiem, że jest. Muszę tylko chcieć się przebić. Patrzę na jego twarz, a szukam jego myśli, szukam tego, co w nim się dzieje, a nie tego, co widać na twarzy. Mogę być ubogacony przez spotkanie z nim, kimkolwiek jest, ponieważ jest historią działania Boga w jego życiu”²⁴.

Ksiądz Dajczer nie rozważa relacji podmiotowej dla niej samej czy jedynie dla poszerzenia naszej o niej wiedzy. Zawsze chodzi mu o coś więcej, o wybór Boga, o pójście za Nim do końca, o zakochanie się w Nim. Oto właściwe dopełnienie Marcelowskiego dojrzewania w człowieczeństwie w wymiarze ludzkim i duchowym wyniesione do nadprzyrodzonej przez kontakt z absolutnym „Ty” Boga. O takie, otwarte na Boga człowieczeństwo, które znajduje swoją pełnię na drodze życia wewnętrznego, ks. Dajczerowi chodzi. Na tę główną funkcję jego dzieł zwraca uwagę ks. Bolesław Szewc:

„Odczytuję, że nadrzędnym imperatywem kierującym twórczością ks. Dajczera, było pociąganie ku Bogu. Nawet w formie potrząśnięcia, zburzenia jakichś fałszywych struktur w nas. Jestem zatem przekonany, że to pociąganie ku Bogu widoczne w jego pismach wynikało z jego wnętrza, z tego, kim był. Jest to najbardziej widoczne w sześciu książkach z cyklu *Rozważania o Eucharystii*. Zaraża w nich czytelnika swoim zdumieniem i fascynacją Bogiem – Chrystusem Eucharystycznym.

Jestem zdania, że jego pasja pociągania ku Bogu jest istotnym kluczem do zrozumienia jego twórczości i ją całą przenika, nawet tę najbardziej naukową twórczość”²⁵.

²³ T. Dajczer, *Nieodkryty Dar. Rozważania o Eucharystii* 6, Zamość – Warszawa 2009, s. 3–12.

²⁴ Tenże, *Sakrament obecności*, s. 36.

²⁵ B. Szewc, *Jak odczytywać pisma ks. prof. Tadeusza Dajczera. Wskazówki metodologiczne*, w: *Świadek wiary i miłosierdzia ks. prof. Tadeusz Dajczer (1931–2009)*, red. E. Sakowicz, W. Zagórska, Warszawa 2019, s. 91.

Ksiądz Tadeusz Dajczer dokonał oryginalnej, fenomenologicznej analizy relacji spotkania w odniesieniu do drogi człowieka do Boga. Analizy prezentowanej językiem doświadczenia, a nie teorii, charakterystycznym dla autorów duchowych (*des spirituels*). Owoce tej analizy, a jednocześnie refleksji prowadzonej przez całe życie są widoczne już w szeroko znanych w Polsce i na świecie *Rozważaniach o wierze* ks. Dajczera, ale najpełniej ukazują się w przywołanym wyżej dziele *Sakrament obecności*. Część pierwszej książki jest pięknym, dialogowanym „wykładem” wprowadzającym w istotę relacji podmiotowej z człowiekiem i z Bogiem, zwłaszcza obecnym w Eucharystii, jak również relacji podmiotowej ze zjawiskami natury i ideami. W części drugiej znajdujemy całkowicie oryginalną aplikację wiedzy o relacji podmiotowej do modlitwy przenikającej czynności (modlitwy czynnością), do kwestii poszukiwania prawdziwego sensu i celu życia człowieka, do oczyszczania intencji czynności, do troski o własne ciało jako doczesną świątynię spotkania z Boskim „Ty” i do najbardziej osobistego kontaktu z Bogiem poprzez zwracanie się do Jezusa-Eucharystii.

Ksiądz Dajczer nawiązuje w swoich tekstach również do Marcelowskiej kategorii „obecności”. Dla obu autorów sposób istnienia osoby ludzkiej jest obecnością i odzwierciedla sposób istnienia Osoby Boga. Obecność to – jak przyjmuje filozofia spotkania – „istnienie dla”. Relacja spotkania to relacja dwóch obecności, które w momencie spotkania są całkowicie dla siebie, otwierają wzajemnie na drugiego całe swe istnienie²⁶.

Taki był też kontakt z ks. Dajczerem – w duchu spotkania dwóch obecności. Był człowiekiem relacji podmiotowej, jej świadkiem. To był styl jego funkcjonowania, sposób życia, obcowania z ludźmi, narzędzie pracy. Nie rozpoczynał kontaktu od załatwienia sprawy, od zasięgnięcia informacji. Pierwszy był dla niego sam człowiek, jego dusza. Podczas rozmów z ks. Dajczerem odnosiło się wrażenie, jakby nic nie było dla niego ważniejsze od osoby, z którą właśnie jest. Był całkowicie dla niej. Obdarzał ją całą swoją uwagą. Nigdzie się nie spieszył, ale wiedział, kiedy skończyć rozmowę. Poświęcał każdemu tyle czasu, ile ten ktoś potrzebował. Sprawiał wrażenie człowieka zupełnie wolnego od samego siebie, swoich obowiązków, pozbawionego trosk. Promieniował spokojem i pogodą ducha.

²⁶ Zob. np.: J. Bukowski, *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987; A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992; S. Szczyrba, *Problem relacji religijnej*, Łódź 2009.

Troska o relację podmiotową jest miarą naszego dojrzewania w człowieczeństwie. Zapewne nie jedyną, ale niezwykle istotną. Zakłada bowiem przekraczanie przeciętności i siebie takiego, jakim się aktualnie jest. Wymaga wysiłku moralnego. Człowiek – byt wcielony – jest wezwany do przekraczania swojej *conditio humana*, transcendowania siebie. Kiedy próbujemy traktować drugiego jako tajemnicę, to właśnie transcendujemy, przekraczamy przeciętny sposób odnoszenia się do człowieka, przekraczamy to, do czego jesteśmy przyzwyczajeni. Charles Péguy ostrzega:

„Jest coś gorszego niż mieć złą duszę, albo nawet niż wyrabiać w sobie złą duszę. Gorsze jest mieć wyrobioną duszę. Jest coś gorszego niż mieć perfidną duszę. Gorsze jest mieć duszę przyzwyczajoną”²⁷.

Rutyna wszystko niszczy. Jesteśmy wezwani do przeciwstawiania się jej, przekraczania jakości naszych relacji. Dzisiaj muszą być inne, głębsze.

Drugi człowiek nie potrzebuje kogoś, kto jest większy od niego, kto sam sobie radzi; nie potrzebuje mojej czynności własnej, ale Boga, skoro, jak podkreśla ks. Dajczer, potrzebuje relacji spotkania bardziej niż chleba. Czy w dzisiejszych zsekularyzowanych czasach jeszcze ją otrzyma? Czy da się uratować człowieczeństwo w człowieku?

STRESZCZENIE

Stechniczowana współczesność, z jej nastawieniem na konsumpcję i przyjemność, nie sprzyja moralnemu dojrzewaniu ludzkiej osoby czy refleksji nad własnym człowieczeństwem. Stwarza człowieka powierzchownego, którego relacje z innymi również nie są głębokie. Relacja instrumentalna, pragmatyczna („ja” – „to”) dominuje nad autentycznym spotkaniem, nad relacją podmiotową („ja” – „ty”) w rozumieniu filozofów dialogu. Chrześcijański egzystencjalista Gabriel Marcel (1889–1973) podkreśla, że człowiek musi dopiero siebie „stwarzać”, powołany jest do „dojrzewania w człowieczeństwie”. To droga wysiłku moralnego od egzystencji banalnej do autentycznej, na której – jak można wnioskować z jego pism – fundamentalne jest podjęcie dwojakiego rodzaju trudu: (1) dogłębnej refleksji nad tajemnicą ludzkiego istnienia i życia oraz nad Tajemnicą Boskiego „Ty”; (2) rozwoju w relacjach międzyludzkich ku pełni relacji podmiotowej i byciu „rozporządzalnym” względem innych. Książd Tadeusz Dajczer (1931–2009), wybitny religioznawca i poszukiwany kierownik duchowy, odnalazł w relacyjnej naturze człowieka opisywanej przez Gabriela Marcela antropologiczną bazę ku prowadzeniu powierzonych mu dusz do Boga. W swoich pismach dokonał oryginalnej, fenomenologicznej analizy relacji

²⁷ Ch. Péguy, *Œuvres poétiques complètes*, Paris 1957, s. 1388. Zob. też: antologia *Charles Péguy – człowiek dialogu*, Kraków 2003, s. 117.

podmiotowej na drodze ku Niemu. Zjednoczenie z Bogiem widział jako szczyt relacji „ja” – „Ty”. Myśl obu autorów przekonuje, że troska o relację podmiotową jest miarą dojrzewania w człowieczeństwie.

Słowa kluczowe: dojrzewanie w człowieczeństwie, relacja podmiotowa „ja” – „ty”, spotkanie, człowiek jako tajemnica, Bóg jako Tajemnica, droga do zjednoczenia z Bogiem, Gabriel Marcel, ks. Tadeusz Dajczer.

SUMMARY

The technicised contemporaneity that is focused on consumption and pleasure is not conducive to the moral maturation of a human person or to reflection on one's own humanity. It creates a superficial person whose relationships with others are also far from profound. An instrumental, pragmatic relationship (“I” – “it”) dominates over an authentic encounter, over a subject-subject relationship (“I” – “Thou”) in the understanding of the philosophers of dialogue. The Christian existentialist Gabriel Marcel (1889–1973) emphasises that a person must first “create” him/herself and that he/she is called to “maturation in his/her humanity”. This is a path of moral efforts from a banal existence to an authentic one, where – as can be deduced from Marcel's writings – the concept of effort is fundamental: (1) The effort of deep reflection upon the mystery of human existence and life, and on the Mystery of the Divine “Thou”; and (2) The effort of development in interpersonal relationships towards the fullness of a subject-subject relationship and being “disponible” to others. Reverend Tadeusz Dajczer (1931–2009), an outstanding scholar of religion and sought-after spiritual director found in the relational nature of a human person described by Gabriel Marcel the anthropological base for leading the souls entrusted to him to God. In his writings, he carried out an original, phenomenological analysis of the subject-subject relationship on the path towards God. He saw union with God as the peak of the “I” – “You” relationship. The thoughts of both Authors demonstrate that the nurturing of a subject-subject relationship is the measure of maturation in humanity.

Key words: maturation in humanity, subject-subject relationship (“I” – “You”), encounter, the human person as a mystery, God as a Mystery, the way to union with God, Gabriel Marcel, Rev. Tadeusz Dajczer.

BIBLIOGRAFIA

- Dajczer T., *Nieodkryty Dar. Rozważania o Eucharystii 6*, Zamość – Warszawa 2009.
Dajczer T., *Rozważania o wierze. Z zagadnień teologii duchowości*, Częstochowa 1992.
Dajczer T., *Sakrament obecności. Rozważania o Eucharystii 4*, Opole – Warszawa 2009.
Marcel G., *Być i mieć*, Warszawa 1986.
Marcel G., *Dziennik metafizyczny*, Warszawa 1987.
Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, Warszawa 1984.

- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, Warszawa 1992.
- Bukowski J., *Zarys filozofii spotkania*, Kraków 1987.
- Charles Péguy – *człowiek dialogu*, red. M. Kozielski, Kraków 2003.
- Gałdowa A., *Rozwój i kryteria dojrzałości osobowej*, „Przegląd Psychologiczny”, 33(1990), nr 1, s. 13–27.
- Gałdowa A., *Powszechność i wyjątek. Rozwój osobowości człowieka dorosłego*, Kraków 1995.
- Konkowska J., *Osoba w ujęciu Gabriela Marcela jako źródło inspiracji wychowawczych*, „Forum Pedagogiczne”, 2(2015), s. 1–14. <https://doi.org/10.21697/fp.2015.2.06>.
- Kunowski S., *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 1981.
- Nowak M., *Pedagogika egzystencjalizmu: jej założenia, cele i rola w rozwoju nauk pedagogicznych*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 32(2004), nr 2, s. 5–29.
- Péguy Ch., *Œvres poétiques completes*, Paris 1957.
- Stein E., *Wiedza krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, Kraków 1994.
- Straś-Romanowska M., *Rozwój osobowy. Próba konceptualizacji problemu w nawiązaniu do psychologii life-span*, „Forum Psychologiczne”, 4(1999), nr 2, s. 115–127.
- Szczyrba S., *Problem relacji religijnej*, Łódź 2009.
- Szewe B., *Jak odczytywać pisma ks. prof. Tadeusza Dajczera. Wskazówki metodologiczne*, w: *Świadek wiary i miłosierdzia ks. prof. Tadeusza Dajczera (1931–2009)*, red. E. Sakowicz, W. Zagórska, Warszawa 2019.
- Węgrzecki A., *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992.
- Widzenie wiary. Wywiad z ks. dr. hab. Leonardem Ficem, prof. UKSW*, w: *Pasja wiary i Eucharystii. O dziełach i osobie ks. prof. Tadeusza Dajczera*, red. K. Kamińska, R. Markowski [i in.], Warszawa 2013.
- Zagórska W., *Relacja podmiotowa na drogach rozwoju osobowego*, „Horyzonty Psychologii”, 2(2012), s. 89–103.
- Zagórska W., *Subject-subject relation as a significant aspect of personal development in adulthood*, „Polish Psychological Bulletin”, 42(2011), nr 4, s. 181–187. <https://doi.org/10.2478/v10059-011-0024-8>.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

 <https://orcid.org/0000-0002-3992-4687>

DROGA POCZĄTKUJĄCYCH WEDŁUG O. PAWŁA OGÓRKA OCD

Tradycja duchowości wyróżnia różne drogi dojścia chrześcijanina do świętości. Najczęściej odwołujemy się do podziału podanego przez Pseudo-Dionizego, który proces uświęcenia dzieli na trzy drogi: oczyszczającą, oświecającą i jednoczącą. Św. Tomasz, odwołując się do św. Augustyna, mówi o początkujących, postępujących i doskonałych w życiu duchowym. Trzeba zaznaczyć, że te trzy drogi nie stanowią podziału o charakterze chronologicznym i że nie można wyznaczyć im dokładnie granic. Przedstawiamy więc pierwszą drogę rozwoju życia duchowego, która charakteryzuje się oczyszczeniem duszy i walką duchową.

KS. STANISŁAW URBAŃSKI (UKSW) – prof. zw., dr hab. nauk teologicznych, pierwszy w Polsce doktor i profesor teologii duchowości, dyrektor Instytutu Teologii Duchowości i Instytutu Duchowości Europejskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Wieloletni dziekan Wydziału Teologicznego. Twórca polskiej szkoły duchowości, odkrywca polskich szkół duchowości, odkrywca polskiej mistyki studyjnej i przeżyciowej, mistyki przesłania, odkrywca 39 mistyczek i 12 mistyków polskich, twórca ekoteologii duchowości. Prowadzi pionierskie badania nad duchowością i mistyką Europy, duchowością Stanów Zjednoczonych i krajów Wschodu, badania z zakresu apersonalnej duchowości, pseudomistyki, świętokradzkiej świętości, mistyki Dalekiego Wschodu. Powołał cztery serie wydawnicze: *Mistyka polska* (159), *Duchowość Europy* (6), *Edukacja w nauczaniu Kościoła* (18), *Jański – ku przyszłości* (5). Jest współzałożycielem pierwszego czasopisma teologicznego „Studia Theologica Grodnensia” w Grodnie (jedyne czasopismo naukowe na Wschodzie). Autor, współautor i redaktor 86 książek, około 2800 artykułów, recenzji, opracowań, haseł itd. Promotor 78 doktorów. Członek licznych naukowych towarzystw w Polsce i za granicą, założyciel Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości, prorektor Międzynarodowej Akademii Bożego Miłosierdzia w Krakowie, inicjator i pierwszy zastępca przewodniczącego Komitetu Nauk Teologicznych PAN, odznaczony Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski; surbanski.studium@gmail.com.

1. Określenie osób początkujących

Autor podaje, według A. Tanquerey'a, definicję „początkujących” życie duchowe. Początkujących określa się jako chrześcijan żyjących w stanie łaski i posiadających w sobie pragnienie doskonałości, ale trwają jeszcze w przywiązaniu do grzechu powszedniego. Dlatego od czasu do czasu wpadają ponownie w grzechy ciężkie. Początkujący żyją zwykle w stanie łaski. Dlatego do nich nie zalicza się tych ludzi, którzy często popełniają grzechy śmiertelne i nie unikają okazji do grzechu. Ci ostatni mogą mieć chęć nawrócenia, lecz nie posiadają odpowiedniej siły i skutecznej woli. Nie znajdują się oni na drodze do świętości. Są to grzesznicy, którzy najpierw muszą oderwać się od grzechu śmiertelnego i od okazji do niego prowadzących¹.

Początkujący, jak zaznacza o. Ogórek, posiadają pragnienie świętości, czyli postępu, choćby było ono jeszcze słabe i niedoskonałe. Ale samo pragnienie unikania grzechów śmiertelnych nie wystarcza. W tym stanie początkujący zachowują jeszcze pewne przywiązanie do grzechów powszednich. Tym samym różnią się od osób postępujących, które wszelkie przywiązanie do win powszednich starają się przezwyciężyć w sobie. Przyczyna tych przywiązań kryje się w tym, że nie ujarzmili swych namiętności. Skutkiem tego są często powtarzające się dobrowolne poruszenia zmysłowe: próżności, pychy, gniewu, zawiści, zazdrości; słowa i czyny przeciwne miłości. Wielu chrześcijan uważając siebie za dusze pobożne zachowuje te przywiązania i wskutek tego popełniają grzechy powszednie z całą świadomością, a tym samym narażają się od czasu do czasu na ciężkie grzechy².

O. Ogórek idąc za Tanquerey'em wylicza trzy kategorie osób początkujących. Pierwsza kategoria to dusze niewinne, które pragną postępować w życiu duchowym, gdyż chcą coś więcej dla Boga. Dlatego nie zadowolają się tylko unikaniem grzechu śmiertelnego, gdyż chcą się udoskonalić. Druga kategoria to nawróceni, którzy po życiu znaczone grzechami śmiertelnymi wracają do Boga i pragną iść odważnie drogą doskonałości. Trzecia kategoria to ludzie zubożeni, którzy uprzednio oddali się Bogu

¹ Por. P. Ogórek, *Teologia życia duchowego*, Poznań 1992, s. 46; por. A. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 2, Kraków 1949, s. 18.

² Por. Ogórek, *Teologia życia duchowego*, s. 47; por. J. Gogola, *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2003, s. 112–113; R. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 1998, s. 240.

i uczynili pewne postępy w życiu duchowym, ale wpadli w rozluźnienie i obojętność. Stąd też powinni powrócić ponownie do surowych praktyk drogi oczyszczającej, zwalczając wady jak nieroztropność, lekkomyślność, niedbalstwo, pewne tchórzostwo³.

Autor, odwołując się do św. Teresy z Avila, wyróżnia dwa rodzaje osób początkujących. Pierwszy rodzaj stanowią osoby, które posiadają dobre pragnienie, odmawiają modlitwy, ale posiadają wiele przywiązań, od których pragną częściowo się uwolnić. Dzięki ascetycznym wysiłkom wchodzi one do pierwszych i najniższych mieszkań „Twierdzy”. Wcisną się jednak wraz z nimi do tych mieszkań mnóstwo namiętności, które nie pozwalają im dojrzeć piękna tej duchowej twierdzy. W dalszym ciągu świat wabi ich swymi ponętami. Równocześnie pragną one unikać grzechu i spełniają dobre uczynki; próbują połączyć pobożność z życiem światowym. Ich wiara jest jeszcze nie dość „oświecona”, wola nie dość silna i wielkoduszna, aby zdobyć się na wyrzeczenie grzechu. Nie doceniają częstej modlitwy, surowej pokuty i umartwienia. Jednocześnie czynią postępy w miłości Boga przez spełnienie pewnych dobrowolnych ofiar. Drugi rodzaj początkujących to osoby, które już systematycznie odprawiają rozmyślanie i lepiej doceniają ponoszenie ofiar. Mimo to z braku odwagi powracają do pierwszych mieszkań, wystawiając się ponownie na okazję do grzechu. Posiadają one jeszcze pewne upodobania w sprawach świata. Wpadają nieraz w grzech ciężki, lecz szybko z niego powstają, gdyż są podatne na Boże natchnienia nawołujące do skruchy. Rozmyślają nad znikomością fałszywych dóbr ziemskich. Dzięki temu budzi się w nich coraz większa miłość ku Bogu; przekonanie, iż poza Bogiem nie mogą znaleźć ani pokoju, ani bezpieczeństwa. Jest to stan walki z pokusami, w której Bóg wspomaga swoją łaską. Zgadzając się w coraz w doskonalszym stopniu z wolą Bożą, uwolnią się z tych pierwszych mieszkań⁴.

2. Czynne noce oczyszczeń

O. Ogórek, zgodnie z mistrzami życia duchowego, zwłaszcza z Mertonem, stwierdza, że na drodze początkującej często chrześcijanie nie są świadomi, iż nawet ich cnotliwe działania wynikają z czysto ludzkiej motywacji.

³ Por. Ogórek, *Teologia życia duchowego*, s. 47; por. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, s. 18–19.

⁴ Por. Ogórek, *Teologia życia duchowego*, s. 48–49; por. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, s. 384–391.

Wprawdzie wyrzekli się ambicji i przyjemności tego świata, ale w zamian zyskali inne ambicje i przyjemności duchowe wyższego i subtelniejszego rodzaju. Nie biorą pod uwagę, że można szukać doskonałości duchowej tak intensywnie i z taką samolubną gorliwością, że to samo już stanowi niedoskonałość. Wskutek tego nie mogą osiągnąć najwyższej świętości⁵.

O. Ogórek, odwołując się do nauczania św. Jana od Krzyża, podkreśla potrzebę oczyszczenia zmysłowości, a także ducha z pożądań i złych skłonności, które są nieraz mocno i głęboko zakorzenione. Czeką tu zatem wielka praca, ponieważ upragnionego celu nie można osiągnąć bez energicznych wysiłków. Człowiek o własnych siłach nie może jej osiągnąć, dlatego z pomocą przychodzi sam Bóg. Jest to więc praca czynna, jak i bierna, czyli człowiek powinien działać, lecz musi poddać się także działaniu Bożemu. Powinien podjąć odważnie pracę nad sobą, ponieważ Bóg wyjdzie mu naprzeciw. Ale najlepszym sposobem zyskania sobie życzliwości Boga i obfitości Jego łaski jest wielkoduszne rozpoczęcie pracy. Chrześcijanin musi przyłożyć się do wysiłku nie szczędząc trudu, żeby wejść czynnie w noc całkowitego oczyszczenia, która go zaprowadzi do zjednoczenia z Bogiem w miłości. W tym miejscu wyjaśnia Autor, że wiele osób błędnie pojmuje naukę św. Jana od Krzyża o potrzebie całkowitego wyrzeczenia. Wprawdzie Święty chce nas prowadzić do całkowitego zjednoczenia z Bogiem, to jednak podkreśla, że chodzi tu o trud wielki. Chociaż praca jest trudna, to jednak nie należy zniechęcać się⁶.

O. Ogórek, w myśl Mertona, ostrzega przed zbytnim przywiązaniem się do stanów poczucia pokoju wewnętrznego i obecności Boga. Również przywiązanie do dóbr duchowych wiąże nas tak samo, jak nieuporządkowana miłość do jakiegokolwiek innej rzeczy. Inne osoby zatrzymują się w drodze i nie dochodzą do szczytów zjednoczenia mistycznego, ponieważ zatrzymali się na etapie realizacji środków i nie do końca zrozumieli istotną funkcję i głębię oczyszczeń. Niedoskonałość ta może być niejednokrotnie bardziej ukryta i subtelniejsza, ale może być tym bardziej szkodliwa, gdyż jest trudniejsza do rozpoznania. Niektórzy zaś chrześcijanie dlatego nigdy nie zostają wielkimi świętymi, gdyż przyłgnęli do tych drobnych, małych pociech duchowych, którymi Bóg obdarza dusze wstępujące dopiero na

⁵ Por. P. Ogórek, *Mistyka według T. Mertona*, Warszawa 1996, s. 241.

⁶ Por. tenże, *Teologia życia duchowego*, s. 61; tenże, *Czy odmitologizowanie mistyki?*, ComP, 12(1992), nr 5, s. 81–82; por. J. Skawroń, *Nieskończone horyzonty miłości*, Kraków 2003, s. 202–217.

drogę kontemplacji. Nie zawierają oni bliższej przyjaźni z Bogiem i nie dochodzą do głębokiego współuczestnictwa w Jego nieograniczonym szczęściu, płynącym z pełnego mistycznego zjednoczenia⁷.

O. Ogórek pisze, że stawianie najwyższych wymagań w praktykowaniu oczyszczeń w perspektywie życia mistycznego nie oznacza zanegowania odmienności charakteru tychże praktyk w życiu duchowym poszczególnych początkujących osób. Merton uwzględnia tę różnorodność. Nie wszystkie temperamenty szukają Boga tak samo. Ale w każdym przypadku zwykła droga początkujących do mistycznego doświadczenia Boga prowadzi ich przez wewnętrzną pustynię w czasie oczyszczeń. Widok tej pustyni tak przeraża większość duchownych osób, że nie chcą wejść na trudną drogę oczyszczeń. W przekonaniu, że miarą doskonałości jest bystre wniknięcie w istotę Boga i gorące poszukiwanie rozpalonej miłości woli, że świętość jest sprawą uczciwej żarliwości i wysiłków, nie chcą nic mieć wspólnego z taką pracą wewnętrzną, która nie dostarcza woli żadnych pociech ani odczuwanej radości⁸.

O. Ogórek stwierdza, że kiedy Bóg zaczyna udzielać swego światła wiedzy i rozumienia, jest to często doświadczenie nie tyle spełnienia, co klęski. Jeżeli w tym doświadczeniu chrześcijanin dopuści, aby lęk, niecierpliwość i niepokój zawładnęły jego duchem, zatrzyma się na martwym punkcie. Jednym z największych cierpień, związanych z tą drogą, jest poczucie, że najwyższe ludzkie władze poznawcze okazują się straszliwie popolite, grubo ciosane i niestojące na wysokości swoich zadań, a kiedy chcą Go osiągnąć, zawodzą⁹.

Ojciec Ogórek podkreśla, że w odniesieniu do czynnej nocy zmysłów i ducha punktem wyjścia jest postawa woli. Musi się ona uwolnić od grzechów powszednich i dobrowolnych niedoskonałości oraz iść zdecydowanie do końca, gotowa zapłacić wszelką cenę, aby osiągnąć cel, którym jest duchowe przebóstwienie. W tym celu stosuje się czynną noc zmysłów i ducha oraz praktykę modlitwy wewnętrznej. Aktualny stopień oczyszczenia przez aktywną ascezę odpowiada równoległemu stopniowi modlitwy, wywierają one na siebie wzajemny wpływ. Innymi słowy, wzrost modlitwy powoduje automatyczny wzrost oczyszczenia i na odwrót¹⁰.

⁷ Por. Ogórek, *Mistyka według T. Mertona*, s. 241.

⁸ Por. tamże, s. 242.

⁹ Por. tamże.

¹⁰ Por. tamże.

Końcową fazą tego czynnego oczyszczenia, zdaniem o. Ogórka, jest uwolnienie ze wszystkich zmysłowych pożądań co do rzeczy zmysłowych i wszelkiego upodobania duszy w samej w sobie. Idąc za Mertonem pisze, że pragnienie rzeczy stworzonych jako celów samych w sobie nie może współistnieć z pragnieniem Boga jako celu ostatecznego. Człowiek wciągnięty w pożądanie złudnych rzeczy nie jest w stanie poznać Boga. Natomiast gdy nastąpi uwolnienie od tych pragnień, duch ludzki jest zdolny do spokojnego poznawania i radości, również w stworzeniach według ich „realności”. Człowiek zyskuje więcej radości i wytchnienia w stworzeniach, jeśli się od nich odrywa, albowiem przyłgnięcie do nich nie pozwala mu się prawdziwie nimi cieszyć. Oderwany od nich, ma jasne poznanie i zrozumienie ich wartości naturalnych, jak i nadprzyrodzonych¹¹.

Stwierdza dalej o. Ogórek, że według Mertona w opowiadaniu o zadaniach czynnej ascezy, zarówno w odniesieniu do czynnej nocy zmysłów, jak również do czynnej nocy ducha, punktem wyjścia jest postawa woli. Musi się ona tylko uwolnić się od grzechów powszednich i dobrowolnych niedoskonałości, lecz także iść zdecydowanie do końca, będąc gotowa zapłacić wszelką cenę, aby osiągnąć cel, którym jest duchowe przebóstwienie. W tym celu człowiek stosuje czynną ascezę. Zatem czynna współpraca z Bogiem przez konkretne decyzje zależy od przejrzystości rozumu i aktywności woli, prowadzonych łaską Bożą i oświeconych włanymi cnotami. Z kolei ta przejrzystość i efektywność zależą od wielkoduszności w samozaparciu, a ta wielkoduszność proporcjonalna jest od udoskonalenia nadprzyrodzonej miłości. Ci, którzy nie osiągnęli doskonałej miłości, żyją w przekonaniu, że już wiele osiągnęli na drodze świętości. W rzeczywistości musi nastąpić drugi etap, czyli całkowite umartwienie zmysłowych upodobań we wszystkich dziedzinach, także na polu duchowym. Dopiero od tego momentu zaczyna się noc ducha, czyli czynne oczyszczenie duszy¹².

O. Ogórek podkreśla, że etapowi czynnego wysiłku ascetycznego odpowiada także czynna noc ducha. Miłość do Jezusa, która rodzi się w czasie modlitwy myślniej i początkowej kontemplacji, przynagla chrześcijanina do podjęcia następnego kroku. Pojawia się on, gdy dusza oczyszczona przez czynną noc zmysłów przechodzi kolejne oczyszczenie, czyli czynną noc ducha. Ten proces oczyszczenia

¹¹ Por. tamże, s. 243.

¹² Por. tamże.

dokonuje się w trzech władzach duszy. Oczyszczenie tych władz polega na całkowitym ukierunkowaniu duszy ku Bogu za pośrednictwem cnót nadprzyrodzonych. Skierowanie rozumu na poznawanie Boga dokonuje się przez cnotę wiary. Nastawienie pamięci na pragnienie Boga następuje poprzez cnotę nadziei. Ukierunkowanie zaś woli na miłość Boga dokonuje się przez cnotę miłości. Dusza, która pragnie zjednoczyć się z Bogiem, musi władze odpowiednio kształtować w odpowiedniej cnotcie, czyli je ogoławając i wprowadzając w ciemność względem wszystkiego, co nie jest tymi trzema cnotami. Ten stan nazywa się nocą czynną ducha, gdyż dusza ze swej strony czyni wszystko, by wejść w tę noc. W poszukiwaniu Boga więc dusza musi polegać na tych cnotach, porzucając wszystko to, co nie jest nimi. Jednak na tym poziomie działanie duszy jest jeszcze osłabione i napotyka przeszkody ze strony mimowolnych niedoskonałości¹³.

Zatem, stwierdza o. Ogórek, mówimy o pracy ascetycznej czynnej i biernej, które nazywamy „nocą”. Czynna, w której przeważa aktywność duszy, i bierna, w której dominuje działanie Boże. Ale te „noce” w rzeczywistości nie są wyraźnie rozdzielone. Następują one po sobie, jedna po drugiej, gdy Bóg uzna to za stosowne w odpowiedniej chwili. Zawsze jednak noc czynna występuje na początku drogi, noc zaś bierna w jej drugiej, końcowej części. Etap pracy oczyszczenia dotyczy sfery zmysłowej, dlatego św. Jan od Krzyża zaleca odpowiednie ćwiczenia tego oczyszczenia. Po pierwsze, chrześcijanin musi mieć ciągle pragnienie naśladowania Jezusa, starając się upodobnić swe życie do Jego życia, nad którym często trzeba rozmyślać, by je umieć naśladować. By skłonić do energicznego podjęcia się pracy wyrzeczenia wszystkich przeszkód ludzkich, Święty wprowadza w towarzystwo Jezusa. To poznanie życia Jezusa, aby Go naśladować, jest regułą wiodącą ku doskonałemu zjednoczeniu z Bogiem. Całe życie Jezusa streszcza się w woli Ojca i w wypełnianiu wszystkiego według Jego upodobania. Z miłości do Jezusa powstaje pragnienie czynienia tego samego. Takie zaś ćwiczenie na drodze początkujących jest dostępne dla każdego¹⁴.

3. Środki na drodze początkujących

Na tej drodze, jak już zaznaczono, chrześcijanin musi przejść proces oczyszczenia. Jest to proces, który pozwala dokonać nawrócenia, aby

¹³ Por. tamże, s. 244–245.

¹⁴ Ogórek, *Teologia życia duchowego*, s. 62.

wejść na drogę zjednoczenia z Bogiem. Dlatego człowiek musi podjąć odpowiednie środki ascetyczne w czasie czynnej nocy zmysłów i ducha.

3.1. Oczyszczenie z grzechów

Oczyszczenie z grzechów ma prowadzić do osiągnięcia czystości serca, która zawiera w sobie podwójny pierwiastek: odpokutowanie za przeszłość i oderwanie się od okazji prowadzących do grzechu. To oczyszczenie jest zatem pierwszym zadaniem na tej drodze początkującej. Człowiek tym bardziej jednoczy się z Bogiem, im większa będzie w nim czystość i oderwanie. Ale oczyszczenie pozostanie niedoskonałe, jeśli motywem działania będzie bojaźń piekła i nadzieja dóbr wieczystych. Chociaż prowadzi ono do wyrzeczenia się grzechu śmiertelnego, to jednak nie będzie na tyle skuteczne, by wyrzec się grzechów powszednich. Zaś doskonalsze oczyszczenie, choć nie wyklucza bojaźni i nadziei, posiada jako główny motyw miłość Bożą i wolę unikania wszystkiego, co obraża Boga nawet lekko. Dlatego grzech jest największą przeszkodą w dążeniu do doskonałości, powinien być więc usuwany przez częste przystępowanie do sakramentu pokuty, poprzez akty żalu i miłości. Ale Autor zwraca większą uwagę na osiągnięcie umiejętności przez władze duchowe do łatwego praktykowania cnót. Chodzi o to, by uprzedzić pewne dewiacje, aby nie wytworzyły nowych trudności w postępowaniu na drodze początkującej. Środkiem jest umartwienie, które naprawia to, co w duszy zostało zepsute przez grzech i co się sprzeciwia duchowemu postępowi. Dlatego umartwienie musi obejmować wszystkie władze człowieka¹⁵.

Odwołując się do J. Schryversa, Autor podkreśla potrzebę umartwienia woli, która może dążyć do dobra nie będącego jej celem ostatecznym, lecz do jakiegoś stworzenia, albo mieć na względzie siebie samą. Dlatego należy pozbywać się próżnego upodobania w sobie, oceniać siebie i kochać stosownie do zasługi, czyli trzeba osiągać cnotę pokory. Następnie nie należy się przywiązywać do żadnego dobra, czyli praktykować ubóstwo duchowe. Nie należy się też przywiązywać do żadnej osoby, która zatrzymuje na drodze świętości. Św. Bonawentura wymienia pięć znaków, według których można poznać, iż jakieś przywiązanie nie jest czyste: a) gdy prowadzi się rozmowy długie i niepożyteczne; b) gdy są wzajemne upodobania i pochwały; c) gdy jedna strona uniewinnia błędy drugiej; d) gdy się spostrzega jakieś małe zazdrości; e) gdy oddalenie sprowadza

¹⁵ Por. tamże, s. 49–50.

niepokój. O. Ogórek stwierdza, za św. Teresą od Jezusa i Schryversem, że takie osoby mogą się wiele trudzić i nie będą oglądały Boga na modlitwie, jeśli ich serca nie są zupełnie czyste. Ponadto wola musi umartwiać miękkość, niestałość i lekkomyślność. Jeśli jest ona słaba, trzeba ją na nowo wychowywać, zreformować. Zaś reforma dokonuje się przez cały szereg drobnych, lecz systematycznych aktów, które ją uwalniają od gnuśności i niedbalstwa¹⁶.

Również rozum, podkreśla Autor, potrzebuje umartwienia. Dlatego musi nie pozwolić na dostęp do siebie niepożytecznych myśli czy idei, która nie odnosi się do celu ostatecznego ani środków, którymi ten ideał należy osiągnąć. O. Ogórek zwraca uwagę na akt rozumu zwany sądem, czyli strzec się dobrowolnych sądów ujemnych o bliźnich. Sąd potępiający bliźniego może nawet być sprzeniewierzeniem się Chrystusowi, który jednoznacznie utożsamia się z każdym człowiekiem. Takie nierozpoznanie Jezusa może mieć bardzo groźne następstwa na długi czas w życiu modlitwy. Także konieczne jest umartwienie zmysłów, które z jednej strony mogą być przeszkodą, zaś z drugiej strony utwierdzać w dobrym. Dlatego wola powinna nimi kierować¹⁷.

3.2. Walka z przyczynami grzechu

Najbardziej niebezpieczną przyczyną grzechu jest pokusa, którą Autor określa jako usiłowanie pociągnięcia woli do grzechu. Wyróżnia pokusę ciężką i lekką oraz wewnętrzną i zewnętrzną. Pierwsza jest wtedy, gdy wola jest gwałtownie pobudzana do wybrania jakiegoś przedmiotu zakazanego. Druga, gdy wola usiłuje pociągnąć do siebie przedmiot zakazany pod grzechem lekkim lub zakazany pod grzechem ciężkim, lecz pobudza w sposób nieznaczny. Trzecia, gdy przedmiot zły nakłania wolę pożądanczą, zaś czwarta, gdy tylko przedmiot jest zły, lecz wola pożądanczą nie jest zaangażowana. O. Ogórek następnie podaje przyczyny pokus. Jako pierwszą wymienia pożądlivość, czyli pożądanie dóbr zmysłowych sprzeciwiających się porządkowi moralnemu. Jest to główne i pierwszorzędne źródło pokus, gdyż nakłania wolę do grzechu. Nazywa się zarzewiem grzechu. Występuje w potrójnej postaci: pożądlivość ciała, oczu i pycha żywota. Drugą przyczyną pokus jest świat, który jako pokusa oznacza zespół rzeczy zmysłowych zakazanych prawem, a przedstawiających się

¹⁶ Por. tamże, s. 50; por. J. Schryvers, *Trzy zasady życia duchowego*, Kraków 1926, s. 410.

¹⁷ Por. Ogórek, *Teologia życia duchowego*, s. 50–51.

władzy pożądawczej jako dobro. Oznacza też ludzi żyjących z dala od Boga, uznających przewrotne zasady ujawniające się w słowach, rzeczach i zgubnych hasłach, w przewrotnych czynach, złym przykładzie. Trzecią przyczyną pokus jest szatan, który nie może bezpośrednio działać na rozum i wolę, lecz może to czynić pośrednio przez wyobraźnię i władzę zmysłowego pożądania. W ten sposób wzbudza w zmysłach wewnętrznych i zewnętrznych nęcące wyobrażenia dóbr zakazanych; zaciemnia umysł złudzeniami i niepokoi duszę skrupułami oraz myślami nieczystymi, rozpaczą, nienawiścią.

Autor podaje sposób negatywny i pozytywny opierania się pokusom. Chrześcijanin w pierwszym przypadku zachowując się biernie, nie daje przyzwolenia i nie stosuje specjalnych środków do pokonania pokusy. W drugim przypadku, gdy stosuje pewne środki do oddalenia pokusy, pośrednio je stosując, lecz nie wzbudzając aktu przeciwnego oraz bezpośrednio wzbudzając akty przeciwne pokusie i szukając okazji do takiego czynu przeciwstawienia się. Autor przedstawia obowiązek opierania się pokusom. Nie wolno wobec pokus zachowywać się biernie, lecz należy stosować pozytywny opór. Można zaniechać pozytywnego sprzeciwu, jeśli istnieje słuszna przyczyna zezwalająca na wykonanie czynności, z której mogą powstać myśli, pragnienia. Taka przyczyna zachodzi, gdy poruszenia zmysłowe płyną z czynności moralnie dobrej i pozytywnej; gdy zachodzi obawa, że skutek pozytywnego sprzeciwu pokusy spotęgują się (usposobienie skrupulanckie). Zaniechanie oporu i zachowanie się bierne wobec gwałtownych pokus zmysłowych jest grzechem ciężkim, gdyż zachodzi bliskie niebezpieczeństwo przyzwolenia. Jednak Autor podkreśla, że nie ma obowiązku bezpośrednio przeciwstawiać się pokusom, ponieważ wystarcza pośrednio, ale pozytywnie¹⁸.

3.3. Walka z niedoskonałościami

O. Ogórek podkreśla, że w dążeniu do świętości chrześcijanin musi nie tylko zerwać z grzechem, ale wypowiedzieć walkę z niedoskonałościami. Musi się ogołocić całkowicie ze wszystkiego, co mogłoby pomniejszyć zdolność miłowania Boga. Innymi słowy, trzeba całkowicie uwolnić się od wszystkiego, co się sprzeciwia miłości Bożej. Według św. Jana od Krzyża, którego cytuje Autor, największym wrogiem jest fałszywie pojęta miłość własna, ponieważ miłość Boża i miłość stworzenia nie mogą współistnieć

¹⁸ Por. tamże, s. 54–55.

w jednym podmiocie, bowiem są przeciwne. Autor podkreśla, że grzech jako dobrowolne przekroczenie prawa Bożego różni się od niedoskonałości, których wymienia trzy rodzaje. Pierwszy rodzaj to niedoskonałość negatywna, będąca brakiem wyższej doskonałości w czynach ludzkich. Posiada ją każdy czyn ludzki, dlatego nie jest grzechem. Drugi rodzaj to niedoskonałość moralna, będąca czynnością albo świadomym zaniedbaniem rady, do której pobudza łaska, nakaz rozumu i wola przełożonego. Trzeci rodzaj to niedoskonałość pozytywna, będąca nierozumnym i niedobrowolnym przekroczeniem prawa Bożego w rzeczy mniej ważnej, np. niedobrowolne roztargnienia na modlitwie. Ponadto Autor określa wadę jako stałą skłonność lub sprawność moralnie złą do czynów złych. Natomiast grzech jest aktem moralnie złym, a nie tylko skłonnością. Ale w procesie walki duchowej chodzi raczej o walkę z wadami niż z niedoskonałościami¹⁹.

O. Ogórek, odwołując się do Mertona, stwierdza, że w procesie dążenia do doskonałości przeszkodą może być także niewierność powszednia lub miernota codziennego życia. Jest ona wyrazem egoizmu, który stoi na przeszkodzie miłości Boga. Nawet chrześcijanin prowadzący życie w samotności traci w niej z oczu Boga i zwraca się ku sobie. Staje się niezdolny do dziękowania Bogu i chwalenia Go. Staje się niezdolny do głębszej pracy nad sobą²⁰.

3.4. Rozeznanie duchów

O. Ogórek rozeznanie duchów rozumie jako wiedzę i jako czynność. Pierwsze określenie wyraża umiejętność, która może być wlaną i nabytą. Włana może być charyzmatem, zaś nabyta może być w pewnym stopniu wyrobiona w oparciu o doświadczenie. Drugie określenie wyraża sąd, którym rozróżnia się działanie różnych pobudek w tym celu, by sprawdzić, czy są złe lub dobre, a w następstwie, czy należy ich słuchać czy też zaniechać działania. Brak umiejętności rozsądzenia własnych pobudek prowadzi najczęściej do iluzji. Chodzi tutaj o rozum praktyczny, gdyż sumienie określa się jako sąd praktycznego rozumu, który w oparciu o rozum teoretyczny mówi nam, co mamy czynić, a czego unikać, oraz ocenia po dokonaniu czynności o ich wartości moralnej. Odwołując

¹⁹ Por. tamże, s. 52; por. Garrigou-Lagrange, *Trzy okresy życia wewnętrznego*, s. 227–283.

²⁰ Por. Ogórek, *Teologia życia duchowego*, s. 54.

się do św. Ignacego Loyoli, o. Ogórek podaje następujące reguły. Pierwsza reguła obejmuje ludzi, którzy żyją w grzechu ciężkim i myślą o przyjemnościach jako czymś dobrym, co w następstwie pograża ich w wadach i w troskę o jak największe przeżycie rozkoszy. Druga reguła wyraża ludzi, którzy oddają się oczyszczeniu z grzechu i wiernemu pełnieniu służby Bożej. U złych ludzi rodzi się smutek, zaś duch Boży daje pewne siły, pociechy, pokój duszy, ułatwiając pokonywanie trudności i usuwając przeszkody. Trzecia reguła obejmuje ludzi postępujących, którzy charakteryzują się wewnętrznym zapalem do miłości Bożej. Dusza dostrzega, że nie może miłować rzeczy stworzonych jak tylko w Stwórcy. Stąd też wylewa łzy miłości do Pana z boleści nad grzechami albo nad męką Jezusa²¹.

3. 5. Asceza i wyrzeczenie

O. Ogórek podkreśla, że z faktu, iż istnieją przeszkody utrudniające rozwój miłości Bożej, wypływa obowiązek praktykowania ascezy. Zaznacza, że wartość ascezy najlepiej wyraża św. Jan od Krzyża. Oznacza ona konieczność całkowitego wyrzeczenia się, które nie jest jednak celem samym w sobie, lecz zostaje podjęte tylko ze względu na pełne zjednoczenie z Bogiem w miłości. Dopóki człowiek nie wyrzeknie się ostatniego przywiązania, choćby nawet zwykłej niedoskonałości, to jego wola nie może się przekształcić w wolę Bożą. Obok woli Bożej człowiek ma wolę własną. Dlatego te dwie wole nie mogą być sobie przeciwstawne. A więc wyrzeczenie wypływające z pragnienia osiągnięcia pełnego zjednoczenia z Bogiem jest zasadniczo skutkiem miłości, dlatego św. Jan od Krzyża określa miłość przez ogołocenie. Albowiem miłość, która inspiruje praktykowanie ascezy i każe wyrzekać się dóbr stworzonych ze względu na Boga, umożliwi odzyskanie wszystkiego na wyższym poziomie. Człowiek wyzwolony z przywiązań, poprzez właściwe pojęte wyrzeczenie dochodzi do stwierdzenia, że stworzenia stały się jego przyjaciółmi. Każda rzecz, którą chrześcijanin kocha dla niej samej, poza Bogiem, w jakiś sposób zaciemnia umysł ludzki, osłabia zdolność jasnego rozpoznania dobra od zła i umiejętność dostrzegania woli Bożej. Człowiek kochający bardziej siebie niż Boga nie potrafi kochać rzeczy i osób inaczej jak tylko z uwagi na korzyść. Taka miłość jest tylko jedną z postaci egoizmu, chęcią wykorzystania wszystkiego na własny użytek. Ogarnięty nią człowiek nie potrafi

²¹ Por. tamże, s. 55–56.

dostrzec dobra rzeczy czy osób niezależnie od korzyści dla własnej osoby. Nie jest zdolny do przyjęcia w pełni daru Bożej miłości²².

Mówiąc o tego rodzaju ascezie, o. Ogórek podkreśla, że ona nie tylko wyraża umartwienie, lecz także modlitwę. Odwołując się do Mertona pisze, że pod pojęciem ascezy należy rozumieć całość duchowego wysiłku ascetyczno-modlitewnego. Chrześcijanin musi uprawiać ascezę, gdyż modlitwa i życie wygodne nie mogą iść z sobą w parze. Modlitwa i asceza stanowią dwa aspekty tej samej rzeczywistości, którą jest jednoczenie się człowieka z Bogiem. Dlatego Merton przestrzega, aby z modlitwy nie robić jakiegoś wznoszenia się ku Bogu jedynie myślą i uczuciem. Albowiem cały człowiek idzie ku Bogu, idzie do Niego totalnie, a ten jego ruch ku Bogu jest jednocześnie wysiłkiem modlitewnym i ascetycznym. Prawdziwa modlitwa zawsze zawiera w sobie wolę oddania się całkowicie Bogu. Jest ona wyjściem naprzeciw Bogu, wysiłkiem duszy wspomaganą łaską. Również asceza jest w istocie niczym innym jak codziennym wysiłkiem człowieka wspomaganego łaską. Modlitwa i asceza stanowią równoległy czynnik rozwoju życia duchowego. Aktualny stopień oczyszczenia przez aktywną ascezę odpowiada równoległemu stopniowi modlitwy, wywierają one na siebie wzajemny wpływ. Wzrost modlitwy powoduje automatyczny wzrost oczyszczenia i na odwrót²³.

O. Ogórek podkreśla, że asceza pozostaje na usługach zjednoczenia z Bogiem, ponieważ celem wyrzeczeń jest oddanie się Bogu. Oddanie się Bogu wymaga ascezy, ale asceza nie wystarcza. Dążąc do pełnego zjednoczenia z Bogiem nie można poprzestać na praktykowaniu ascezy, lecz trzeba dążyć do zjednoczenia poprzez ofiarę z siebie. Idąc za Mertonem stwierdza, że jedyną zaś ofiarą, którą Bóg przyjmuje, jest czystość ludzkiej miłości. Chodzi więc o całkowite oddanie siebie Bogu w łączności z ofiarą Chrystusa. Dlatego Duch Święty ukazuje różnice pomiędzy ascezą i ofiarą. Asceza ogranicza się do systematycznego kontrolowania i umartwiania własnej natury. Ofiara natomiast idzie dalej, aby ludzką naturę oddać Bogu, który żąda oddania się całego człowieka. Stąd też jest nieodłączna od wewnętrznego odwrócenia się całej ludzkiej istoty od samej siebie i zwróceniem ku Bogu. Wobec tego o. Ogórek podkreśla, że asceza chrześcijańska na drodze początkującej musi mieć charakter

²² Por. tamże, s. 60.

²³ Por. tamże; Ogórek, *Mistyka według T. Mertona*, s. 239–240, 242; Jan Paweł II, *Reconciliatio et paenitentia*, Wprowadzenie, n. 4.

nadprzyrodzony, gdyż jej celem nie może być tylko pragnienie osobistego udoskonalenia, ale przede wszystkim zjednoczenie z Bogiem poprzez miłość. Istnieje tylko jedna prawdziwa asceza, ta, którą kieruje Duch Święty, a nie ludzkie upodobanie. A więc polega ona na całkowitym oddaniu Bogu samego siebie w łączności, jak pisze Merton, z ofiarą Jezusa. Dlatego świętość chrześcijanina zmierza do urzeczywistnienia pełnej osobowości człowieka w Chrystusie. Stąd też wola Boża w życiu człowieka wyraża się w żądaniach ofiary. Zatem asceza i podejmowane przez nią wyrzeczenia są wyrazem miłości Bożej. Ta rezygnacja z pewnych dóbr jest tylko jedną z form miłości. Wyrzekanie się życia w poczuciu odrazy do niego nie jest żadną prawdziwą ofiarą. Należy oddać Bogu to, co jest najlepsze; udowodnić, że On jest ponad wszystko²⁴.

Z naśladowania Jezusa, zdaniem o. Ogórka, rodzi się gotowość do wyrzeczenia. Zatem należy odrzucać wszelkie pragnienia zmysłowe, o ile nie zmierzają do czci i chwały Boga. Jest wiele czynności przedstawiających się pociągająco, gdyż łączą się z przyjemnością i zadowoleniem. Skutkiem tego wiele z nich spełniamy nie tylko pamiętając o wdzięczności dla Stwórcy, który ustanowił taki porządek, ale często dla samej przyjemności. Dla wieczności takie czyny, pozbawione odniesienia do Boga, są stracone oraz stwarzają i podtrzymują przywiązanie. Autor, za św. Janem od Krzyża, stwierdza, że gdy nadarza się sposobność słyszenia czegoś przyjemnego, co nie ma na celu chwały Bożej, trzeba się wyrzec upodobania w tym i nie słuchać. Również, gdy można coś miłego oglądać, co nie podnosi do Boga, nie trzeba tego pragnąć ani na to patrzeć. Innymi słowy, ilekroć pragniemy spełnić nasze czynności nie dla chwały Bożej, lecz dla własnego zadowolenia, należy się od nich powstrzymać, nie rozkoszować się nimi, lecz podnosić swoje serce ku chwale Bożej. Autor zaznacza, że ludzie wysuwają zarzut, iż to jest niemożliwe do wykonania. Jest niemożliwe dla ludzi, którzy nie potrafią powstrzymać się od wielu rzeczy przyjemnych bez popełnienia dziwactw i uczynienia życia przykrym dla innych. Św. Jan od Krzyża przewidział tę trudność i stwierdza, że jeśli z powodu konieczności nie można czegoś uniknąć, wystarczy, że się nie ma w tym upodobania dla samego upodobania, chociażby się odczuwało to wrażenie. Oznacza to, że należy wznosić się ponad te wrażenia nie zatrzymując się zbyt długo nad nimi, by się nimi tylko rozkoszować, lecz podnosić serce ku chwale

²⁴ Por. Ogórek, *Teologia życia duchowego*, s. 58, 60; tenże, *Mistyka według T. Mertona*, s. 239–240.

Bożej. Tę zasadę można stosować również do czynności najprostszych, które w ten sposób zostają skutecznie skierowane ku czci Boga²⁵.

Zdaniem o. Ogórka, w tym procesie wyrzeczenia potrzebna jest wytrwałość i męstwo. Największą przeszkodą, by służyć Bogu i wypełnić jedynie Jego upodobanie, jest nasza nadmierna skłonność do radowania się i używania przyjemności życia. To pożądanie rozkoszy kieruje nas z wielką siłą ku stworzeniom, które nam ich bezpośrednio dostarczają i często pozwalamy się temu opanować. Nie kształtując duchowej postawy w przeciwnym kierunku tej naturalnej skłonności, nie potrafimy jej nigdy opanować. W świetle tych rad, pisze o. Ogórek, jest łatwiej zrozumieć zdanie św. Jana od Krzyża. Święty pisze, że trzeba się skłaniać nie ku temu, co łatwiejsze, lecz ku temu, co trudniejsze, co więcej trudu wymaga. Wyjaśnia to zdanie komentarzem Mertona, że chodzi tutaj o kształtowanie w sobie takiego nawyku, miłości do ogołocenia, motywując miłością ku Jezusowi. Dlatego św. Jan od Krzyża, gdy mówi o oddaleniu się od stworzeń, to nie ma na myśli oddalenia materialnego, ale ma na myśli wyrzeczenie się przywiązania do rzeczy i stworzeń, aby je prawdziwie kochać miłością niesamolubną. Ma na myśli miłość nieuporządkowaną. Tak samo rozumie przywiązanie, jako miłość wiążącą serce przesadnie, czyli nie według woli i myśli Bożej²⁶.

Merton pisze, że tylko człowiek wolny od przywiązań czuje, że stworzenia stały się jego przyjaciółmi. Dopóki jest do nich przywiązany, mówią mu tylko o jego własnych pożądaniach albo przypominają mu jego grzechy. Jeśli jest samolubny, będą służyć jego egoizmowi. Zaś duszy czystej mówią o Bogu. Jeśli człowiek nie jest wdzięczny Bogu, nie zakosztuje radości odnajdywania Go w Jego stworzeniach. Gdy nie odczuwa tej wdzięczności, to musi się przyznać, że nie zna Boga i że kocha Jego stworzenia nie dla Niego, ale dla własnych korzyści. Jeżeli nie jest wdzięczny za swoją egzystencję, to nie wie, kim jest i nie odkrył jeszcze, co naprawdę znaczy istnieć i żyć. Jedyną wartością życia jest to, że ono jest darem Boga. Okazuje Mu wdzięczność przez to, w jaki sposób używa Jego darów²⁷.

Św. Jan od Krzyża, na którego powołuje się o. Ogórek, stwierdza, że celem wyrzeczenia nie jest pogarda rzeczy stworzonych i piękna świata.

²⁵ Por. tenże, *Teologia życia duchowego*, s. 62–63.

²⁶ Por. tamże, s. 63–64.

²⁷ Por. tamże, s. 64.

Jest on daleki od myśli, jakoby stworzenia były czymś złym, przeciwnie – widzi w nich bogate piękno i ślad przejścia Boga. Jedynie nie mogą być one przeciwstawiane Stwórcy. Zatem właściwym celem wyrzeczenia jest ujawnienie różnicy pomiędzy złym korzystaniem z rzeczy stworzonych, którym jest grzech, a ich dobrym używaniem, które jest cnotą i warunkiem zjednoczenia z Bogiem. Aby dojść do tego zjednoczenia, trzeba iść drogą całkowitego uwolnienia się nie tylko od grzechów, które oddalają od Boga, ale także od przywiązań do dóbr ziemskich, zmysłowych, a nawet od dóbr duchowych, jeśli byłyby one celem dla siebie i nie prowadziły wprost do Boga. Kiedy duch człowieka, rozum i wola zostają wciągnięte w pożądanie złudnych wartości, nie jest on w stanie poznać ani Boga, ani stworzenia w ich własnej prawdzie. Wszystko staje się marnością i niepokojem. Z drugiej strony, gdy tylko nastąpi uwolnienie się od zniewalających pragnień, duch ludzki staje się zdolny do spokojnego poznawania i niezakłóconej radości, również w stworzeniach. Innymi słowy, rozum musi podporządkować wszystkie poruszenia pożądliwości zdrowemu nadprzyrodzonemu osądowi i jest zobowiązany odmówić woli jej wolności do kochania tego, co nie jest dla chwały Bożej. Od woli wymagane jest posłuszeństwo wobec nakazów rozumu prowadzonego wiarą i łaską²⁸.

* * *

Wyodrębnienie różnych dróg rozwoju życia duchowego stanowi element w myśli teologicznej o. P. Ogórka. Niezależnie od różnorodności dróg, na każdej z nich musi mieć miejsce wysiłek ascetyczny. Na drodze początkującej występuje czynne oczyszczenie zmysłów i ducha. Jest to droga ogołocenia wewnętrznego, która przygotowuje chrześcijanina na wejście na drogę postępujących. Tworzy ona właściwy klimat dla autentycznego rozwoju życia duchowego. Dlatego Autor poświęcił jej najwięcej uwagi.

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia najważniejszą drogę, od której zaczyna się prawidłowy rozwój świętości. O. Ogórek tej drodze początkujących poświęca najwięcej uwagi. Chodzi przede wszystkim o czynne i bierne oczyszczenie zmysłów. Jest to najtrudniejszy proces na tej drodze oczyszczenia. Bez tego procesu nie ma dalszego rozwoju

²⁸ Por. tamże, s. 62–65; Ogórek, *Mistyka według T. Mertona*, s. 240. 243–244; por. Jan od Krzyża, *Droga na górę Karmel*, 1, 13; 4, 12.

miłości Boga i bliźniego. Bardzo ważne na tej drodze są środki ułatwiające rozwój duchowy chrześcijanina.

Słowa kluczowe: droga początkujących, czynne i bierne oczyszczenie zmysłów, oczyszczenie z grzechów, walka z przyczynami grzechów, niedoskonałości, rozeznanie duchów, asceza, wyrzeczenie.

SUMMARY

The article shows the most important way which is the beginning of the proper development of sanctity. Fr. Ogórek devotes most of his attention to the way of the beginners. The main issue is the active and passive purification of senses. It is the most difficult process in this way of purification. Without this process there is no further development of love of God and neighbour. In this way, the measures of facilitating the Christian's spiritual development.

Key words: the beginners' way, active and passive purification of senses, cleanse the sins, fight against the sins' reasons, imperfection, understanding spirits, asceticism, renunciation.

BIBLIOGRAFIA

Ogórek P., *Czy odmitologizowanie mistyki?*, ComP, 12(1992), nr 5, s. 79–98.

Ogórek P., *Mistyka według T. Mertona*, Warszawa 1996.

Ogórek P., *Teologia życia duchowego*, Poznań 1992.

Jan Paweł II, Adhortacja *Reconciliatio et paenitentia*, 2 XII 1984.

Gogola J., *Teologia komunii z Bogiem*, Kraków 2003.

Garrigou-Lagrange R., *Trzy okresy życia wewnętrznego*, Niepokalanów 1998.

Schryvers J., *Trzy zasady życia duchowego*, Kraków 1926.

Skawroń J., *Nieskończone horyzonty mistyki*, Kraków 2003.

Tanquerey A., *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 2, Kraków 1949.

KS. STANISŁAW MIESZCZAK SCJ

 <https://orcid.org/0000-0003-3373-5241>

ODKRYWAJĄC BOGACTWO EUCHARYSTII

Kolejny rok związany w duszpasterstwie polskim z refleksją o Eucharystii stwarza doskonałą okazję, by pewne znane idee i pojęcia, a przede wszystkim prawdy wiary dotyczące Eucharystii zostały na nowo odkryte i odświeżone¹. Msza Święta jest dla nas wierzących ważnym momentem, charakteryzującym nasze życie chrześcijańskie. Jednak przyzwyczajenie do tej świętości łatwo stwarza pewne uproszczenia w myśleniu i przeżywaniu tego wydarzenia zbawczego. Warto więc pochylić się nad niektórymi aspektami naszego przygotowania do Eucharystii, szczególnie tymi, które poszły nieco w niepamięć w powszechnej świadomości.

Każde ważne wydarzenie wymaga odpowiedniego przygotowania. Samo słowo „przygotować” ma dość szerokie znaczenie w słowniku języ-

KS. STANISŁAW MIESZCZAK, sercanin (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – dr, ukończył studia specjalistyczne w Papieskim Instytucie Liturgicznym w Rzymie. Emerytowany pracownik UPJP II. Prowadził zajęcia z teologii liturgii także w seminariach duchownych w Krakowie. Jest członkiem Komisji Liturgicznej Archidiecezji Krakowskiej oraz kierownikiem Sekcji Liturgicznej PTT. Przez dwie kadencje pełnił funkcję asystenta kościelnego w Międzynarodowej Federacji *Pueri Cantores*. Opracował i przygotował część liturgiczną trzech ostatnich pielgrzymek papieskich do Polski. Przedmiotem jego badań są historyczne uwarunkowania rozwoju form liturgicznych, szczególnie w relacji między tradycją rzymską i wschodnią; stanmie@kki.net.pl.

¹ R. Chromy, *Eucharystia daje życie. Tematyka, założenia i cele programu duszpasterskiego dla Kościoła w Polsce na lata 2010–2022*, w: *Program duszpasterski na rok 2019/2022 „Wielka tajemnica wiary”*, red. J. Bartoszek, [Katowice], s. 11–22. Program duszpasterski Kościoła w Polsce na rok 2019/2022 „Eucharystia daje życie” zakłada pogłębioną refleksję na temat Eucharystii przeżywanej w naszych wspólnotach parafialnych. Rok I: Wielka tajemnica wiary. Rok II: Zgromadzeni na świętej wieczerzy. Rok III: Posłani w pokój Chrystusa (s. 17).

ka polskiego². Jest tam zatem mowa o przyrządzeniu, o zorganizowaniu czegoś w określonym celu, o myśleniu o tym, co ma nastąpić. Mowa jest także o stworzeniu odpowiednich warunków dla danego wydarzenia, o uprzedzeniu kogoś o tym, co ma nastąpić, co ma się dokonać. Słowo „przygotować” sugeruje także nauczenie się czegoś lub nauczenie kogoś potrzebnych umiejętności (np. do egzaminu). Wydaje się, że korzystając z tych sugestii, potrafimy ułatwić sobie określenie elementów istotnych dla przygotowania Eucharystii.

Przygotowanie sugeruje pewien proces, a nawet pewną drogę. Zgodnie z całą pedagogią Starego i Nowego Testamentu wydarzenie zbawienia jest przygotowywane w historii i zapowiadane już wcześniej. Tak było i w przypadku Pana Jezusa. Ewangelie ukazują, jak zmierza On systematycznie do najważniejszego momentu swojego pobytu na ziemi, do przeżycia Paschy, czyli swojej męki, śmierci i zmartwychwstania, a nawet wniebowstąpienia i zesłania Ducha Świętego. Te zbawcze wydarzenia zostały przygotowane i potem zawarte w obrzędzie, który Pan Jezus ustanowił w czasie Ostatniej Wieczerzy. Chodzi o fundamentalną strukturę Eucharystii. Ale również i inne znaki zapowiadały to wydarzenie. Cud w Kanie Galilejskiej i przemiana wody w wino (J 2, 1–11) jest znakiem zapowiadającym ucztę eucharystyczną, do której Jezus przygotowywał powoli swoich słuchaczy, szczególnie Apostołów (por. J 2, 11)³. Cudowne rozmnożenia chleba⁴, oprócz nakarmienia słuchaczy Jezusa, stanowią znak mesjański dla uczniów⁵ i zapowiada ucztę eucharystyczną. Do niej nawiązują między innymi opowiadania o pannach mądrych i nieroztropnych (Mt 25, 1–12), o talentach (Mt 25, 14–30), a przede wszystkim umycie nóg Apostołom w czasie Ostatniej Wieczerzy (J 13, 2–15). To tylko jako przykład. Opis ewangeliczny możemy traktować jedynie jako historię życia naszego Pana, ale w rzeczywistości Ewangelie ukazują nam Mesjasza i Zbawiciela, który przez dokonywane znaki objawia się coraz pełniej Apostołom i nam.

² Przygotowywać, w: B. Dunaj, *Uniwersalny słownik języka polskiego*, Warszawa 2007, s. 903.

³ Pojęcie nowego wina, w perspektywie Eucharystii w komentarzu do cudu w Kanie Galilejskiej: T. Okure, *Ewangelia według św. Jana*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, wyd. 2, Warszawa 2001, s. 1326.

⁴ Zob. Mt 14, 13–21; Mk 6, 39–44; Łk 9, 10–17; J 6, 1–15 (5 chlebów) oraz Mt 15, 32–39; Mk 8, 1–10 (7 chlebów).

⁵ Chrystus wyrzuca Apostołom brak refleksji nad tym, co stało się przy rozmnożeniu chleba, bo nie potrafili jeszcze dostrzec Jego boskiej mocy i mesjańskiej misji (Mt 16, 9n).

Przygotowanie wspólnoty

Może najpierw warto zweryfikować nasze spojrzenie na rozumienie Mszy Świętej, aby uniknąć złych uproszczeń, często obecnych w naszych środowiskach. Niejednokrotnie przekazuje się wątpliwe „zasady” związane z celebracją oraz treści, które nie znajdują uzasadnienia w nauce Kościoła. Oto kilka tematów, które budzą wątpliwości.

Dobra praktyka zamawiania intencji⁶, mająca swoją długą praktykę w historii Kościoła, stosowana jednak nieroztropnie ograniczyła zasadniczo sposób spojrzenia na tę najważniejszą celebrację chrześcijańską, zarówno wśród wiernych jak i wśród samych kapłanów. Dla wielu jest to po prostu forma wyjątkowej modlitwy do Boga w konkretnych potrzebach doczesnych, że nie wspomnę sprawy stypendiów. Niewątpliwie jest prawdą, że Msza Święta jest wyjątkową modlitwą, ale nie wolno nam widzieć jej jedynie w tym wymiarze. Prawda o Eucharystii zostaje w ten sposób bardzo ograniczona. Nie ma tu mowy o Ofierze paschalnej Jezusa Chrystusa, o Jego Tajemnicy Męki i Zmartwychwstania, uobecnianej właśnie dla naszego zbawienia⁷. Trzeba tę prawdę zgłębić.

Niebezpieczeństwo ograniczonego spojrzenia na Eucharystię przychodzi także z innej praktyki naszych wiernych. Uczestniczenie we Mszy Świętej niedzielnej i świątecznej jest powiązanie z obowiązkiem i to pod sankcją poważnej odpowiedzialności moralnej. Kościół w ciągu wieków sformułował ten obowiązek, zdając sobie sprawę, jaką rolę Eucharystia spełnia w życiu wierzącego. Pozbawienie się tej łaski przynosi mu poważną szkodę duchową. Stąd nakazy Kościoła. Jednak dzisiaj w praktyce nie jeden wierzący ma jedynie świadomość obowiązku niedzielnego, a nie szuka radości ze spotkania ze Zbawicielem. Zatem rozumienie tego wydarzenia w życiu chrześcijańskim zostaje znowu mocno ograniczone. Oczywiście trzeba przyznać, że nawet to ograniczone spojrzenie przynosi przecież pewne duchowe skutki w życiu konkretnego człowieka. Obecność przy

⁶ KPK kan. 945, §1: „Zgodnie z uznanym zwyczajem Kościoła, każdy kapłan celebrujący lub koncelebrujący Mszę św. może przyjąć ofiarę złożoną, aby odprawić Mszę św. w określonej intencji. §21: Usilnie zaleca się kapłanom, ażeby także nie otrzymawszy ofiary odprawiali Mszę św. w intencji wiernych, zwłaszcza ubogich”.

⁷ Eucharystia „Jest Ofiarą Ciała i Krwi Pana Jezusa, którą On ustanowił, aby w niej na całe wieki, aż do swego przyjścia, utrwalić Ofiarę Krzyża i tak powierzyć Kościołowi pamiątkę swej Męki i Zmartwychwstania. Jest znakiem jedności, więzią miłości, ucztą paschalną, podczas której przyjmujemy Chrystusa, duszę napełniamy łaską i otrzymujemy zadek przyszłej chwały”. KKK, n. 272.

Chrystusie zawsze stwarza pewną szansę na przyjęcie w jakiejś mierze łaski zbawienia, a więc nawet człowiek obojętny może zaczerpnąć łaski ze źródła. Nie jest to ideał chrześcijański⁸. Pełniejsze zrozumienie tego daru i lepsze uczestnictwo we Mszy Świętej będzie o wiele bardziej owocne dla każdego.

Czym zatem jest celebracja Eucharystii i uczestnictwo w niej wiernych? Warto wskazać przynajmniej kilka ważnych tematów, które pomogą pogłębić wiarę w przygotowaniu do celebracji eucharystycznej naszej wspólnoty chrześcijańskiej. Wydaje się, że są to tematy bardzo często ignorowane.

Dokumenty Kościoła podpowiadają nam, że we Mszy Świętej uczestniczą wierni, którzy zbierają się wokół Chrystusa, czyli wokół stołu słowa Bożego i ołtarza. Tam napełnieni Duchem Świętym jednoczą się z Chrystusem i między sobą, a wraz z Nim oddają chwałę Bogu. „Łaska Ducha Świętego zmierza do wzbudzenia wiary, nawrócenia serca i przyłgnięcia do woli Ojca. Te dyspozycje są podstawą do przyjęcia innych łask ofiarowanych w samej celebracji oraz owoców nowego życia, jakie ma ono następnie wydać” (KKK, n. 1098).

Na pierwszy plan wychodzi obecność Chrystusa Zbawiciela w Eucharystii, szczególnie w znakach eucharystycznych chleba i wina. W historii przetoczyło się wiele dyskusji na ten temat. Od wyraźnego negowania tej obecności pod znakami sakramentalnymi, poprzez ograniczanie jej rozumienia, aż do statycznego podkreślania realnej obecności, w reakcji na herezję⁹. Kościół zawsze jej bronił, chociaż trudności w przyjęciu tej nauki powodowały wiele kryzysów¹⁰. W Konstytucji o Liturgii świętej

⁸ Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini*, 31 V 1998, n. 81: „Jest naprawdę sprawą najwyższej wagi, aby każdy chrześcijanin uświadomił sobie, że nie może żyć wiarą i w pełni uczestniczyć w życiu chrześcijańskiej wspólnoty, jeśli nie bierze regularnie udziału w niedzielnym zgromadzeniu eucharystycznym. Jeżeli w Eucharystii urzeczywistnia się owa pełnia kultu, który ludzie winni oddawać Bogu i którego nie można porównać z żadnym innym doświadczeniem religijnym, to szczególnie wyraźnie ujawnia się to właśnie w niedzielnym spotkaniu całej wspólnoty, posłusznej głosowi Zmartwychwstałego, który ją zwołuje, aby dać jej światło swego słowa i pokarm swojego Ciała jako trwałe sakramentalne źródło odkupienia. Łaska wypływająca z tego źródła odnawia ludzi, życie i historię”.

⁹ Por. M. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 279–281.

¹⁰ Niektóre definicje w tym temacie zob. S. Głowa, I. Bieda, *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1998: Innocenty III: Wyznanie wiary przedłożone waldensom, s. 391, 281; Sobór Trydencki, sesja XIII: O rzeczywistej obecności naszego Pana Jezusa Chrystusa w Najświętszym Sakramencie Eucharystii, s. 399, 289; O wyższości Najświętszego Sakramentu nad innymi sakramentami, s. 400, 291; O transsubstancjacji, s. 401, n. 292; Symbol Soboru Laterańskiego IV (1215), O Kościele i sakramentach, s. 637, n. 31.

Sobór Watykański II podkreślił dynamiczny wymiar tej obecności. W jej opisywaniu nie ograniczył się bowiem jedynie do obecności pod postaciami eucharystycznymi, chociaż podkreśla jej wyjątkowość (rzeczywista). Mówi jednak także o obecności w słowie Bożym, w zgromadzeniu liturgicznym, w osobie odprawiającego i w zgromadzonym Kościele (KL, n. 7). Ta obecność Chrystusa nie tylko jest faktem dogmatycznym. Ona objawia Zbawiciela, który różnymi drogami zbliża się do człowieka, aby go zbawić, odnowić. W świetle ekonomii zbawienia wymagane jest także zaangażowanie uczestnika liturgii. Czynne uczestnictwo jest przejawem aktu wolnej decyzji człowieka. Łaska odkupienia tylko w ten sposób może dotrzeć do niego. Dramatycznie brzmią bowiem słowa Pana Jezusa w czasie Ostatniej Wieczerzy. Zachęca wszystkich do czerpania tej łaski („Pijcie z niego wszyscy” – Mt 26, 27), ale zdaje sobie sprawę, że przyjmą ją tylko niektórzy („to jest moja Krew Przymierza, która za wielu będzie wylana” – Mt 26, 28), nie wszyscy. Przyczyną częstego ignorowania prawdy o wyjątkowej bliskości Zbawiciela w tajemnicy Eucharystii jest chyba brak świadomości, jak bardzo potrzebujemy odnowienia, zbawienia, a tego może dokonać jedynie On, niebieski Lekarz.

Obecność Chrystusa Zbawiciela i zjednoczenie z Nim w celebracji eucharystycznej prowadzi do głębokiej przemiany ludzkiego serca. Dziś lubimy mówić o spotkaniu, ale to spotkanie różni się zasadniczo od spotkań, jakie znamy z naszych relacji towarzyskich. We Mszy Świętej dokonuje się coś znacznie więcej. Bóg Człowiek Jezus Chrystus, będąc realnie obecny w znakach sakramentalnych, nie tylko symbolicznie, przez swoje prawdziwe człowieczeństwo umożliwia człowiekowi zjednoczenie się z Nim, z Bogiem. Oczywiście dotyczy to przede wszystkim uczestników, którzy przyjmują Komunię Świętą. Sam Bóg buduje tę jedność. Jedność to upodobnienie do Boga po trzykroć Świętego i dlatego możemy mówić o uświęceniu, a jeszcze lepiej o prawdziwym przeobstwieńciu człowieka. Ta jedność nie ogranicza się jedynie do wymiaru moralnego i obdarowania łaską, ale jest jednością realną i fizyczną z Bogiem samym, bo spożywamy Najświętsze Ciało i Krew. W konsekwencji Bóg daje nam łaskę i doprowadza do jedności moralnej¹¹. Znaki sakramentalne na ołtarzu, przez które jest uobecniony sam Zbawiciel ze swoim ludzkim Ciałem i Krwią, stają się wyjątkowym miejscem spotkania Boga z człowie-

¹¹ Por. C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, ed. 4, Roma 1965, s. 167n.

kiem, miejscem zbawczego zjednoczenia¹². Zamierzył to sam Bóg, który przez swoje wcielenie i „przez powstanie z martwych Jezusa Chrystusa na nowo zrodził nas do żywej nadziei: do dziedzictwa niezniszczalnego i niepokalanego, i niewiednącego, które jest zachowane dla was w niebie” (1P 1, 3–4). Możemy zatem mówić, że na Eucharystii dokonuje się prawdziwe odrodzenie człowieka.

Kontynuacja wyżej omówionej myśli ukazuje nam następną prawdę, którą warto przypomnieć. Prawdę, że przez nasze uświęcenie uświęcane jest całe stworzenie. Człowiek przynosi ze sobą na Eucharystię nie tylko swoje własne życie, ale także cały system relacji do innych ludzi i do natury, które umożliwiają mu normalne życie. Możemy mówić o „zanurzeniu” w dzisiejszym świecie. Człowiek jest częścią tego świata, choć przynależy do Boga. Gdy zatem uczestniczy w Eucharystii, sam zostaje uświęcony lub lepiej jeszcze przebóstwiony i w ten sposób z woli Bożej ma wpływ na swoje środowisko, w którym żyje, uświęca je. Powiązanie człowieka z naturą wynika z porządku stworzenia, a Objawienie przypomina o jego odpowiedzialności za rozwój wszystkiego, co istnieje, zgodnie z rozkazem Bożym (Rdz 1, 28–30). Do tego dochodzi jeszcze świadomość uczestniczenia w kapłaństwie Jezusa Chrystusa przez łaskę chrztu i bierzmowania. Człowiek zjednoczony z Najwyższym Kapłanem ofiaruje Ojcu Przedwiecznemu samego siebie wraz ze środowiskiem, w którym żyje. Bogactwem otrzymanej łaski wpływa zatem na swoje środowisko, na jego odnowienie. Nie na darmo św. Paweł wołał, że całe stworzenie „oczekuje objawienia się synów Bożych”¹³. Ta wielka tajemnica wiary dokonuje się przede wszystkim w Eucharystii dzięki łasce kapłaństwa wspólnotowego¹⁴.

Wspólnota uczestnicząca w celebracji Eucharystii nie jest przypadkowa. Tworzy ją wezwanie Boże (zwołanie Boże; *Kahal* – Kościół). Zwołani razem, niezależnie od istniejących między nimi relacji społecznych, uczestnicy stają się braćmi i siostrami w Chrystusie przed Bogiem¹⁵. Wzorem i prototypem tego zwołania są wydarzenia związane z zawar-

¹² Por. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 277.

¹³ Rz 8, 19–22: „Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wdycha w bólach rodzenia”.

¹⁴ Por. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, s. 164n.

¹⁵ Por. 1Kor 6, 5; Rz 8, 29; 1Tm 6, 2; Hbr 2, 11.

ciem Przymierza pod Synajem. Tam Mojżesz w imieniu Boga zwołał lud w określonym dniu i odpowiednio go przygotował („Tego samego dnia zwołacie lud. Będzie to dla was zwołanie święte” – Kpł 23, 21). Ono stanie się potem wzorem liturgii sprawowanej regularnie dla Narodu Wybranego i będzie przywoływać wydarzenie zbawcze spod Synaju (Kpł 23, 37; Lb 23, 2; Lb 28, 25), kiedy to Bóg zbliżył się do swojego ludu, a on stał się Jego ludem¹⁶. W ten sposób nastąpiło wyjątkowe zjednoczenie się ludzi z Bogiem, nieznanne w innych środowiskach¹⁷. Nasz Zbawiciel zwołuje nowy lud Boży i zawiera z nim doskonałe Przymierze. Ten nowy lud Boży, zgodnie z zapowiedziami, jest „ludem świętym” (Iz 62, 12), Oblubienicą (Oz 2, 21), ale nie ogranicza się do jednego narodu, lecz jest powszechny (Iz 2, 2)¹⁸. Tak oto Grecy, Rzymianie, Żydzi i wszyscy inni wezwani przez Chrystusa odnajdują się w Kościele, który jest tym nowym „zwołaniem Bożym”. Chrześcijanie świadomie używają nazwy *ekklesia* – Kościół¹⁹. Ma ona swoje korzenie w Starym Testamencie, ale w Nowym nabiera nowego i pełniejszego znaczenia. Należy ciągle pamiętać, że u fundamentów „zbierania się” wiernych nie stoi jedynie zabieg organizacyjny, ale wezwanie Boga, przez Jezusa Chrystusa. On zwołuje swój lud na spotkanie ze sobą w celu realizacji dzieła zbawienia. Istotną rolę pełni tutaj Duch Święty. Wszyscy zgromadzeni na liturgii otrzymują tego samego Ducha Jezusa Chrystusa (por. 1Kor 12, 13). Dlatego możemy mówić o prawdziwym braterstwie. Nie jest ono oparte na więzach krwi, ale na nowych więzach stworzonych przez Ducha. Dlatego epikleza komunijna z modlitwy eucharystycznej zawiera prośbę, abyśmy: „posileni Ciałem i Krwią Twojego Syna i napełnieni Duchem Świętym, stali się jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie” (III Modlitwa eucharystyczna).

Pewne znaki zewnętrzne, dobrze zapisane w naszej kulturze, mogą przypominać omawianą prawdę. Tak więc głos dzwonów jest często nazywany głosem Boga i on przyzywa nas na zgromadzenie liturgiczne. Sam widok budynku kościoła przypomina o tym, co tam się dokonuje. Do takich znaków należy także wszelka informacja o godzinach Mszy Świętej w danym kościele. Najważniejszym jednak znakiem jest wewnętrzny głos

¹⁶ Por. Kpł 26, 12: „Będę chodził wśród was, będę waszym Bogiem, a wy będziecie moim ludem”.

¹⁷ P. Grelot, *Lud*, w: X. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, Poznań – Warszawa 19853, s. 426.

¹⁸ Tamże, s. 430.

¹⁹ Por. np. Rz 16, 23; 1Kor 16, 19; Flm 1, 2.

serca człowieka wierzącego, który wyraża pewną tęsknotę za Zbawicielem i dlatego prowadzi do kościoła.

Koniecznien trzeba zauważyć jeszcze jeden ważny temat. Oto w Eucharystii Bóg uniża samego siebie, aby zbliżyć się do człowieka. Jest to tajemnica Chrystusa, ukrzyżowanego dla naszego zbawienia, który trzeciego dnia zmartwychwstał i wstąpił do nieba. W ten sposób stał się dla nas Panem (*Kyrios*). Nieustannie na ołtarzach uobecnia nam tajemnicę swojej ofiary krzyżowej i zmartwychwstania. Uobecnia nam także niebiańską liturgię, gdzie wstawia się za nami do Ojca (por. Hbr 9, 24). Ołtarz, który jest w centrum zgromadzenia liturgicznego, jest znakiem ofiary Jezusa Chrystusa, bo na nim ta ofiara się uobecnia. Ale ołtarz jest także wyzwaniem dla zgromadzonych, bo na nim jest także miejsce na naszą ofiarę, przez którą jednoczymy się ze Zbawicielem w akcie ofiary dla Ojca. Spożywamy z tego ołtarza Ciało i Krew Chrystusa i w ten sposób zjednoczeni z Nim oddajemy się Ojcu. To prawdziwa droga naszego zbawienia²⁰.

Wszystkie wspomniane tutaj wymiary celebracji eucharystycznej wymagają systematycznego pogłębienia w świadomości naszej wspólnoty i dlatego powinny być nieustannie obecne w katechizacji i w homiliach. Zbyt często Eucharystia stała się dzisiaj dla wiernych czymś przedmiotowym, nabożeństwem do zaliczenia, do odprawienia. W ten sposób wspaniałość Bożego daru jest ignorowana.

Przygotowanie osobiste wiernego

Klimat wiary w danym środowisku parafii i miejscowe zwyczaje pomagają niejednokrotnie wiernemu przygotować się dobrze do uczestniczenia we Mszy Świętej. W tym klimacie formują się także postawy wiary. Może to dzisiaj wydawać się banalne, ale warto tę część refleksji rozpocząć od podkreślenia roli odpowiedniego stroju „do kościoła”. Ten, który udaje się na Mszę Świętą, również swoim ubraniem może zaświadczyć o pełnym zrozumieniu wagi wydarzenia, w którym ma uczestniczyć. Wydarzenie świąteczne wymaga świątecznego ubrania. Częste przypadki nonszalancji w tym względzie zmuszają do poważnej refleksji na ten temat i ukazują, jak temat ten jest dzisiaj aktualny. Również często zapomina się, że przed Komunią Świętą należy zachować post eucharystyczny, który powinien trwać przynajmniej godzinę (por. KPK 919 §1). Być może właśnie dlatego,

²⁰ Por. Kunzler, *Liturgia Kościoła*, s. 285n.

że krótki, jest tak często lekceważony. Jednak świadome przyjęcie tego wymogu stawia nas obok Chrystusa, który „uniżył samego siebie” dla naszego zbawienia. Aby zapewnić świadome uczestniczenie w celebracji Eucharystii, potrzebne są pewne pomoce. Chyba jakimś „wołaniem na pustyni” wydaje się być przypomnienie, że potrzebna nam jest jakaś odpowiednia książeczka do nabożeństwa lub śpiewnik. Co prawda, w naszych kościołach nie brakuje różnych pomocy, jak chociażby rzutniki, ale stara praktyka z książeczkami przynosiła więcej pozytywnych owoców. Trudno więc się dziwić, że w kościołach protestanckich i w kościołach o tradycji niemieckiej i francuskiej książeczki – śpiewniki są czymś tak bardzo zwyczajnym i łatwo dostępnym dla uczestników.

Najważniejsze jest jednak usposobienie duchowe. Pełne uczestnictwo we Mszy Świętej wiąże się z przystąpieniem do Stołu Pańskiego. To wymaga odpowiedniego stanu duszy, „kto bowiem spożywa i pije nie zważając na Ciało Pańskie, wyrok sobie spożywa i pije” (1Kor 11, 29). Myślmy tutaj o stanie łaski uświęcającej. Dobry zwyczaj, który rozpowszechnia się w naszych parafiach, że kapłani spowiadają przed Mszą Świętą, staje wspaniałym przypomnieniem dla wiernych o potrzebie oczyszczenia duszy.

W naszym przygotowaniu do Mszy Świętej pomaga także świadomy sposób naszego wejścia do kościoła. Przy wejściu do kościoła z wiarą zegnamy się wodą święconą, przywołując nasz chrzest, czyli włączenie do wspólnoty Kościoła Chrystusowego. Często w przedsionku widzimy krzyż; wierni dotykając go, odnawiają swoje zaufanie do Chrystusa, który przez swój krzyż nas odkupił. Do kościoła wchodzimy, by zaczerpnąć łaski odkupienia. Brama czy drzwi kościoła przypominają nam o tym, że wchodzimy do miejsca spotkania z Bogiem, oddzielonego od codziennej rzeczywistości. Tu panuje wyciszenie i tutaj szukamy znaków z nieba, a naszą codzienność wnosimy jedynie po to, aby otoczyć ją Bożym światłem.

Kiedyś św. siostrze Faustynie Pan Jezus powiedział: „Widzisz, opuściłem tron nieba, aby się z tobą połączyć. To, co widzisz, jest rąbek dopiero, a już dusza twoja omdlewa z miłości, lecz jak się serce twoje zdumieje, gdy mnie ujrzysz w całej chwale! Lecz chcę ci powiedzieć, że to życie wiekuiste musi się już tu na ziemi zapoczątkować przez Komunię św. Każda Komunia św. czyni cię zdolniejszą do obcowania przez całą wieczność z Bogiem”²¹.

²¹ Faustyna, św., *Dzienniczek*, Kraków 1979, s. 317.

Przygotowanie kapłana

Przygotowanie kapłana do sprawowania Eucharystii wymaga znacznie więcej wysiłku niż wiernego. Oprócz wiary i świadomości tego, co będzie czynił, wymaga się od niego żywego związku ze Zbawicielem. Tym bardziej należy tu mówić o pewnej drodze przygotowania. Niemal od początków Kościoła wymagano, by kapłan modlił się i pościł przed rozpoczęciem celebracji, chociaż dotyczyło to także wiernego, który pragnął przyjąć Komunię Świętą. Zasada ta jest nadal aktualna.

Dawniej w zakrystiach przy kłęczniku znajdowały się teksty modlitw i psalmów, rodzaj specjalnego oficjum, którego odmówienie może nie było obowiązkowe, ale Kościół związał z nimi odpusty, łącznie z odpustem zupełnym. Dlatego praktyka ta w życiu duchowym kapłana miała ważne znaczenie, skoro Kościół wyposażył ją w tak wielkie łaski. Modlitwy przygotowania do sprawowania Mszy Świętej miały w dużej mierze wymiar apologii, czyli uświadamiały one kapłanom ich niegodność wobec tajemnicy, przed którą stają, i zawierały prośbę o odpuszczenie grzechów. Zawierały także prośbę o łaskę Ducha Świętego, która jest konieczna do pokochania tego, co Boże, do oczyszczenia myśli – by móc doskonale kochać tylko Boga, do rozpalenia myśli i serca – aby móc służyć Bogu nieskalanym ciałem i czystym sercem, do oświecenia umysłu – aby przyłączyć się do prawdy, do oczyszczenia serca i do obrony przed przeciwnościami, do poznania tego, co prawe i do przyjęcia prawdziwej radości, do przygotowania serca na godne przyjęcie Jezusa Chrystusa. Jakież bogactwo przemyśleń! Na szczególną uwagę zasługują modlitwy przypisywane świętemu Ambrożemu, przeznaczone na poszczególne dni tygodnia.

W Mszale Rzymskim z 1975 roku nie zostały powtórzone te modlitwy. Być może dlatego, że mocno podkreślały konieczność pokutnej postawy dla kapłana. Niektóre z nich pojawiły się natomiast, z małymi zmianami, w Mszale Rzymskim z 2002 roku²². W Polsce, ze względu na to, że nie mamy jeszcze wydania nowego Mszału, zostały te modlitwy przetłumaczone i umieszczone w ostatnich wydaniach Liturgii Godzin w dodatku²³.

Tak zatem mamy tam modlitwę św. Ambrożego, w wersji nieco skróconej w porównaniu do Mszału przed reformą, ale zawiera wiele cennych przesłanek do refleksji kapłana przed Mszą Świętą. Jest to modlitwa

²² *Preparatio ad Missam*, w: *Missale Romanum*, ed. tip. 3, Typis Vaticanis 2002, s. 1289–1291. Znajdziemy tam także jeszcze bardziej rozbudowane *Gratiarum actio post missam*, s. 1292–1295.

²³ Na przykład *Liturgia godzin*, wyd. 2, t. 1, Poznań 2006, s. 1367–1369.

człowieka, który jest świadom swoich grzechów, a jednocześnie nosi w sobie pragnienie uczestniczenia w Najświętszej Uczcie. Wydaje się, że mamy tutaj odniesienie do sceny ewangelicznej opisującej zaproszonych na ucztę przez króla i do postaci człowieka, który nie miał szaty godowej (por. Mt 22, 11–14). Prosi więc kapłan o miłosierdzie Zbawiciela, który jako jedyny może pozwolić mu zbliżyć się do Bożego Majestatu. Wyznaje wiarę w Jego moc, bo przecież ofiarował się On dla nas na drzewie krzyża. Modlitwa kończy się żalem za grzechy popełnione i prośbą o łaskę oczyszczenia z nich. Jest w niej pogłębiona refleksja pokutna, ale jeszcze bardziej objawia się nadzieja na otrzymanie miłosierdzia Bożego²⁴.

Autorem drugiej modlitwy, też pochodzącej ze starej tradycji, jest św. Tomasz z Akwinu. Kapłan widzi w niej siebie jako chorego, potrzebującego miłosierdzia, który zbliża się do najświętszych tajemnic Zbawiciela. Błaga o uleczenie słabości i grzechu, aby mógł przyjąć chleb aniołów (charakterystyczne określenie Komunii Świętej z czasów św. Tomasza). Co więcej – prosi, aby potrafił przyjąć nie tylko zewnętrzny znak sakramentu Ciała i Krwi Pańskiej, ale całą jego istotę i moc, aby zostać wcielony w Jego Ciało mistyczne i należeć do Niego. Na końcu prosi, aby mógł kiedyś bez zasłony wpatrywać się w Oblicze Chrystusa²⁵.

Bardzo ciekawą treść zawiera także modlitwa do Najświętszej Maryi Panny. Nie mogło jej braknąć w przygotowaniu kapłana do celebracji Eucharystii. Przecież Ona pierwsza jest najwspanialszą Służebnicą i Ona przyjęła najpełniej Boga do swojego serca. Swoją postawą umożliwiła realizację zbawczych planów Boga. W naszej modlitwie kapłan wyznaje swoją grzeszność, którą uświadamia sobie zbliżając się do celebracji świętych tajemnic. Pokornie zbliża się do Maryi, prosząc Ją o wsparcie, bo przecież Ona towarzyszyła Chrystusowi, gdy On wisiał na krzyżu. Kapłan prosi o Jej wstawiennictwo nie tylko dla siebie, ale także dla wszystkich innych kapłanów, którzy składają Najświętszą Ofiarę. Prosi Maryję o wsparcie łaską celebrujących, by ich posługa była godna i miła Bogu.

Warto jeszcze zatrzymać się na formule, która nosi nazwę: *Declaratio intentionis ante Missam* – wzbudzenie intencji²⁶. Można w tym dostrzec bardzo ważne przypomnienie podstawowych zasad teologicznych, związanych z celebracją sakramentów. Ta formuła zadeklarowania intencji zawiera

²⁴ Tamże, s. 1367.

²⁵ Tamże, s. 1368.

²⁶ Tamże, s. 1369.

po pierwsze słowo *volo* – chcę, pragnę. W niej wyraża się wola ministra do wypełnienia posługi. Jak uczy Kościół, „do ważności sakramentów (a więc i Eucharystii) konieczna jest wewnętrzna intencja u szafarza, który chce wykonać to, co czyni Kościół”²⁷. Posługa szafarza Eucharystii musi mieć cechy dobrowolnego podjęcia się tej posługi dla Boga i świadomej odpowiedzi na Boże wezwanie. Pewną trudność może nasunąć następna myśl zawarta w omawianej modlitwie. Kapłan deklaruje, iż pragnie celebrować Mszę Świętą i konsekrować Ciało i Krew Chrystusa (*celebrare Missam et conficere Corpus et Sanguinem*). Oczywiście nie chodzi tutaj o dwie czynności niezależne, bo nie istnieje Msza Święta bez konsekrowania Ciała i Krwi naszego Pana. Należy tutaj widzieć raczej dokładne sprecyzowanie czynności, której podejmuje się celebrans, i jej teologicznego znaczenia. Również następna deklaracja może celebransowi przypomnieć prawdziwy wymiar celebracji Mszy Świętej. Jest ona celebracją Kościoła świętego, a nie prywatną sprawą kapłana i dlatego celebrans świadomie wyraża pragnienie wykonania tej świętej czynności zgodnie z Jego wymogami. Celem tej celebracji, jak sugeruje nam to wspomniana formuła, jest oddanie chwały Bogu, uczczenie całego „Dworu niebieskiego”, czyli wspólnoty świętych w niebie, a także wyproszenie pożytku dla Kościoła na ziemi. Kapłan wspomina także wszystkich, którzy polecili się jego modlitwie i prosi o szczęśliwy rozwój Kościoła Rzymskiego. W świetle omawianej deklaracji kapłan może sobie przypomnieć, jak ważnym momentem w życiu i rozwoju Kościoła jest to, co ma za chwilę wypełnić. Całość duchowego przygotowania kończy się dobrze nam znaną formułą *Gaudium cum pace*, wypowiedaną między innymi przez Ojca Świętego przed udzieleniem błogosławieństwa *Urbi et Orbi*²⁸.

Analizowane modlitwy przypominają kapłanowi o sposobie przygotowania się do celebracji Eucharystii. Już samo przypomnienie o takich modlitwach prowokuje kapłana, by uklęknął pokornie przed Panem, zanim zacznie zakładać szaty liturgiczne. Ze smutkiem trzeba przyznać, że wiele jest tutaj do zrobienia w naszym środowisku kapłańskim. Mocny wymiar refleksji pokutnej może powodować pewien dystans dzisiejszego człowieka wobec wspomnianych modlitw. Jednak warto także zauważyć,

²⁷ W. Granat, *Sakramenty święte*, cz. 1: *Sakramenty w ogólności. Eucharystia*, Lublin 1961, s. 69.

²⁸ „Niech Bóg wszechmogący i miłosierny udzieli nam wesela i pokoju, poprawy życia i czasu na szczerą pokutę, łaski i pociechy Ducha Świętego oraz wytrwałości w czynieniu dobra”. LG, t. 1, s. 1369.

jak bardzo jest podkreślony nadprzyrodzony wymiar rzeczywistości, w którą wchodzimy przez celebrację. Czynność materialna potrafi nas zaangażować, szczególnie gdy jest to czynność codzienna, więc jej świętość idzie trochę w zapomnienie. Pojawia się nierzadko bezmyślność i pośpiech. Warto zwrócić uwagę na te modlitwy.

Przy deklaracji intencji kapłan wspomina także o tych, którzy polecili się jego modlitwom. Dotyczy to zarówno tych, którzy zlecili kapłanowi intencję wraz ze stypendium mszalnym, ale także i tych, którzy prosili kapłana po prostu o wspomnienie ich intencji w czasie celebracji eucharystycznej. Ale tu, w tym kontekście, pojawia się jeszcze inny ważny temat. Kapłan, który przez święcenia otrzymał od naszego Pana świętą władzę kapłańską dla społeczności wiernych, jest z Nim zjednoczony w wyjątkowy sposób. Ma składać Ofiary i odpuszczać grzechy²⁹. Został powołany przez Chrystusa, Dobrego Pasterza, który oddał swoje życie dla zbawienia swoich owiec (por. J 10, 11). Prawdziwa droga kapłańska polega zatem na ofiarowaniu siebie wraz z Mistrzem dla zbawienia każdego człowieka. To też powinno być podstawową troską każdego kapłana, by wszyscy ludzie zostali zbawieni. Przypomniał o tej postawie także Jan Paweł II, w swoim pierwszym liście do kapłanów na Wielki Czwartek³⁰. Formułuje swą myśl w oparciu o słowa samego Chrystusa: „kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z powodu Mnie i Ewangelii, zachowa je” (J 10, 14–16). W przygotowaniu zatem do celebracji Eucharystii kapłan powinien dojrzywać do przyjęcia tej postawy, która była charakterystyczna dla Chrystusa, który „uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 8). On na tej drodze dokonał dzieła odkupienia. Droga pełnej realizacji powołania kapłańskiego nie może omijać tego ważnego wymogu. Trudności na niej można pokonać jedynie mocą Ducha Świętego, Ducha Jezusa Chrystusa. W modlitwie święceń biskup prosił nad każdym z kapłanów: „Prosimy Cię, Ojczy wszechmogący, daj tym swoim sługom godność prezbiteratu; odnów w ich sercach Ducha świętości; niech wiernie pełnią przyjęty od Ciebie, Boże, urząd posługiwania kapłańskiego drugiego stopnia”³¹. To ten Duch ma ożywiać myśl i serce kapłana przystępującego do sprawowania Najświętszej Ofiary.

²⁹ Por. DK, n. 2.

³⁰ Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek *Kapłaństwo służebne*, 8 IV 1979, n. 5.

³¹ *Pontyfikat Rzymski. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999, s. 89.

W mszale przedsoborowym w ramach bezpośredniego przygotowania do sprawowania Eucharystii, kapłan odmawiał odpowiednie modlitwy przy wkładaniu kolejnych szat liturgicznych. Modlitwy te nie pojawiły się w nowym wydaniu Mszału rzymskiego. O ile sama modlitwa, która towarzyszy ubieraniu się kapłana, wydaje się bardzo potrzebna, to jednak charakter dawnych modlitw ograniczał się jedynie do aspektu moralnego i symbolicznego. Na przykład przy zakładaniu humerału modlił się o pomoc w przewyciężeniu zakusów szatańskich³², przy zakładaniu cingulum prosił o czystość i poskromienie namiętności³³ itd. Opierając się na jeszcze dawniejszej tradycji i zaglądając do przepisów Kościoła Wschodniego łatwo zaproponować inne modlitwy. Na zasadzie przykładu można przy wkładaniu alby prosić Pana o oczyszczenie serca i odnowienie łaski otrzymanej na chrzcie. Przepasanie cingulum wiąże się z przygotowaniem do służby, do posługi. Pan Jezus przepasał się, gdy miał obmyć nogi Apostołom w czasie Ostatniej Wieczerzy (J 13, 4). Zatem i kapłan przystępuje do służby Bożej, niech modli się o siłę do dobrego wypełnienia posługi. Przy zakładaniu stuły, która jest znakiem święceń kapłańskich, trzeba prosić o odnowienie łaski tego sakramentu. Zakładanie ornatu przypomina ogarnięcie płaszczem opieki przez Boga w pełnieniu świętej posługi. Zwykły gest wkładania szat warto uzupełnić świadomą prośbą o Bożą opiekę przy zbliżaniu się do świętych tajemnic. Nie potrzeba zatem formalnych formuł modlitewnych, ale warto przy ubieraniu się kapłana poprowadzić myśl po wyżej wspomnianych ścieżkach. To także ważny element przygotowania do Eucharystii.

Dla ubogacenia naszej refleksji na ten temat warto jeszcze przytoczyć mały fragment przepisów z tradycji bizantyjskiej, które dotyczą przygotowania się kapłana mającego celebrować Boską Liturgię. Mają one wymiar wyraźnie ewangeliczny. Kapłan, który pragnie spełnić Tajemniczą Boską Czynność, powinien najpierw pogodzić się ze wszystkimi i nie mieć niczego przeciwko komukolwiek, serce zaś, na ile to możliwe, chronić przed złymi myślami. Powinien także od wieczora powstrzymywać się od wszystkiego, co narusza spokój duchowy, i zachować trzeźwość myśli aż do czasu świętej czynności. Kiedy zaś nastanie czas, wchodzi do świątyni

³² Zob.: *Orationes dicendae cum induitur sacerdotalibus paramentis*, w: *Missale Romanum*, Romae 1949, s. XLIX: Ad Amictum, dum ponitur super caput, dicat: „Impóne, Dómine, cápiti meo gáleam salútis, ad expugnándos diabólicos incúrsus”.

³³ Zob. tamże: Ad cingulum, dum se cingit: „Praecinge me, Dómine, cingulo puritátis, et extingue in lumbis meis humorem libídinis; ut máneat in me virtus continéntiae et castitátis”.

i wspólnie z diakonem kłania się trzykrotnie, zwrócony ku Wschodowi, przed świętymi drzwiami i zwracając się ikony Chrystusa Pantokratora odmawia modlitwę: „Królu niebieski”, w której prosi Ducha Świętego, by napełnił jego wnętrze i oczyścił je z wszelkiej nieczystości. Chociaż jest to forma nieco inna od naszej, ale przecież idea tej modlitwy jest taka sama. Kapłan potrzebuje pomocy Bożej do spełniania Bożych Tajemnic³⁴.

Mówiąc o przygotowaniu kapłana do celebrowania Eucharystii należałoby jeszcze zwrócić uwagę na przygotowanie mszału, zgodnie z wymogami liturgii Kościoła, zapoznać się z treścią czytań, sprawdzić przygotowanie samego ołtarza, przygotować kielich z winem i patenę z chlebem do Eucharystii. To wszystko jest ważne, ale lepiej potraktować to w odrębnej refleksji.

* * *

Reasumując podjęte wyżej myśli warto podkreślić kilka spraw. Dotyczą one zarówno kapłanów jak i wiernych. Po pierwsze, należałoby rozwijać świadomość, iż idąc na celebrację Eucharystii odpowiadamy na Boże wezwanie. To On jest inicjatorem tego, co ma się dokonać przy ołtarzu. Wydaje się, że dzisiaj jest to trudne wyzwanie ze względu na powszechne i uproszczone przekonania w tym względzie, ograniczone do uczestniczenia czy odprawienia mszy. Natomiast odkrycie wielkości i piękna Bożego daru łatwo wprowadzi nas na drogę innego myślenia. Z drugiej strony, przywiązanie każdego człowieka do grzechu nie pozwala mu w pełni dostrzec piękna łaski Bożej, aby z radością podjąć współpracę z nią. Dlatego droga nawrócenia i pojednania z Bogiem i człowiekiem jest częścią właściwego przygotowania do Eucharystii. Kolejna sprawa dotyczy osobistej decyzji, zarówno wiernego jak i kapłana, w podjęciu wezwania Bożego. Omówione zostało to wyżej w stosunku do kapłana, który ma celebrować Najświętszy Sakrament. Jednak i wierni, przez świadome i dobrowolne podjęcie decyzji uczestniczenia w Eucharystii, jednoczą się z Chrystusem, który jest posłuszny Ojcu aż do końca. *Ego volo* – to sposób naśladowania Chrystusa w Jego drodze składania ofiary i realizacji dzieła zbawienia. Zrozumienie właściwego sposobu uczestniczenia w Eucharystii wyrazi się także w dobrowolnie podjętym akcie postu, milczenia i skupienia. Przyjęcie takiej postawy pomaga opanować

³⁴ Zob. <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/odlitwa-04-proskomidia.pdf> [10.11.2020] wprowadzenie do Proskomidii (teksty w tłumaczeniu ks. Paprockiego).

ciało i podporządkować je temu, co przeżywa nasza dusza. Wreszcie nie wolno zapominać, że celebracja Eucharystii jest centrum życia Kościoła. Dotyczy to wielkich zgromadzeń, zgromadzenia w kościele parafialnym, ale także małej grupy wokół ołtarza. To wymaga od kapłanów coraz lepszej znajomości form celebracji, a przede wszystkim ducha obrzędów, według woli Kościoła. Obrzędy te nie są bowiem magią, ale znakami ustanowionymi przez Chrystusa i przez Kościół, by umożliwić człowiekowi kontakt z Bożą rzeczywistością. Chcąc zachować odpowiedniego ducha w celebracjach liturgicznych, przez wieki powtarzało się zasadę: *ut mens concordet voci!* Niezależnie czy jest to kapłan, czy wierny stojący przed ołtarzem, każdy ma szczerze wyrazić to, co jego serce rozpoznaje. Nowa pieśń śpiewana dla Pana to pieśń, która rodzi się w sercu pełnym światła Ducha Świętego i wyraża się w naszej szczerzej postawie oddania Jedynemu Bogu. To dokonuje się w Kościele.

STRESZCZENIE

Odpowiednie przygotowanie podkreśla wagę danego wydarzenia. Właśnie dlatego Eucharystia musi być przygotowana, bo była przygotowana przez samego Chrystusa i dzisiaj także wymaga ona nieustannej weryfikacji spojrzenia na jej pełną treść. Utrudnieniem w tym względzie są pewne przyzwyczajenia wiernych i pasterzy, jak zbytne przywiązanie do intencji i stypendium albo rozumienie obowiązku niedzielnego. Tymczasem w celebracji eucharystycznej dokonuje się cudowne zjednoczenie wiernego z Chrystusem, który nas zbawia, odnawia. Przez odnowienie człowieka dokonuje się odnowa jego środowiska i całego stworzenia. Na Eucharystii objawia się także wspólnota Kościoła, jako zwołanie Boże. Włącza się w ofiarę naszego Zbawiciela, uobecnianą na ołtarzu. Bezpośrednie przygotowanie wiernego wyrazi się w odpowiednim świątecznym stroju, w trosce o czynne uczestnictwo i przygotowanie ducha. Przygotowanie kapłana jest bardziej kompleksowe. Oprócz postawy wiary wymagana jest od kapłana większa świadomość wykonywanych świętych czynności. Pomagają w tym także modlitwy, które Kościół wypracował w ciągu wieków. Ich celem jest uświadomienie konieczności Bożej pomocy, gdy zbliża się do świętych tajemnic.

Słowa kluczowe: przygotowanie Eucharystii, wspólnota Kościoła, zwołanie Boże, przebóstwienie, uświęcenie człowieka i świata, ofiara, przygotowanie wiernego, przygotowanie kapłana, deklaracja intencji.

SUMMARY

The suitable preparation underlines the importance of the event. That is why the Eucharist must be prepared, because it was prepared by Christ Himself and now it requires, all the time, verification of its entire content's perspective. At that

point, difficulties can be found in the habits of the believers and shepherds, like being too attached to intentions and scholarship or understanding of Sunday duty. Meanwhile, the miracle unity of the believer and Christ, who saves and renews us, is accomplished in the celebration of Eucharist. By human renewal the renewal of his environment and all the creation is made. During the Eucharist the Church community as a God's convening is revealed. It is included in the Saviour sacrifice, which is made present on the altar. The direct preparation of the believer is expressed by a proper festive outfit, a care of active participation and a spiritual preparation. The preparation of the priest is more complex. Apart from the attitude of faith, he is required to be more aware of the holy activities he makes. There are century-honoured prayers which can help. Their aim is to ensure himself the need of God's help when he approaches the sacred secrets.

Key words: preparation of Eucharist, Church community, God's convening, defecation, sanctification of human and world, sacrifice, believer's preparation, priest's preparation, intention's declaration.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, 7 XII 1965.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek *Kapłaństwo służebne*, 8 IV 1979.
- Jan Paweł II, List apostolski *Dies Domini*, 31 V 1998.
- Missale Romanum*, Romae 1949.
- Missale Romanum*, ed. tip. 3, Typis Vaticanis 2002.
- Pontyfikat Rzymski. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999.
- Faustyna, św., *Dzienniczek*, Kraków 1979.
- Chromy R., *Eucharystia daje życie. Tematyka, założenia i cele programu duszpasterskiego dla Kościoła w Polsce na lata 2010–2022*, w: *Program duszpasterski na rok 2019/2022 „Wielka tajemnica wiary”*, red. J. Bartoszek, [Katowice], s. 11–22.
- Dunaj B., *Uniwersalny słownik języka polskiego*, Warszawa 2007.
- Głowa S., Bieda I., *Breviarum fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1998.
- Granat W., *Sakramenty święte*, cz. 1: *Sakramenty w ogólności. Eucharystia*, Lublin 1961.
- Grelot P., *Lud*, w: X. Leon-Dufour, *Słownik teologii biblijnej*, wyd. 3, Poznań – Warszawa 1985, s. 425–435.
- Kunzler M., *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999 (*Amateca*, t. 10).
- Okure T., *Ewangelia według św. Jana*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. W.R. Farmer, wyd. 2, Warszawa 2001, s. 1302–1363.
- Vagaggini C., *Il senso teologico della liturgia*, ed. 4, Roma 1965.

ZDZISŁAW JÓZEF KIJAS OFMConv

 <https://orcid.org/0000-0002-6717-9303>

ZAMYŚLENIA O PRZYJAŹNI MIĘDZY ŚW. JANEM PAWŁEM II I BŁ. WŁADYSŁAWEM BUKOWIŃSKIM

„Tęsknimy za przyjaciółmi, bo przyjaźń to najlepszy system ochronny dla człowieka. Przyjaźń jest dla nas tym, czym dla zamku warownego są mury obronne, a przyjaciel to ktoś, dla kogo język miłości stał się językiem ojczystym. On rozumie we mnie nawet to, o czym mu jeszcze nie mówiłem i sprawia, że nie lękam się samego siebie. Przyjaciel nie spieszy mi z pomocą tylko w jednym przypadku: gdy płaczę z radości. On potrafi najmocniej kochać mnie wtedy, gdy nie wierzę, że jestem kochany. Głębia przyjaźni zależy od głębi, z jaką przyjaciele przeżywają własne życie, a sama przyjaźń – podobnie jak mądrość i radość – nie jest czymś obowiązkowym. Jest darem, który nas zaskakuje i zdumiewa. Przyjacielowi mogę ufać dlatego, że pozostaje on wierny ideałom, które nas połączyły. Wychowawca usiłuje mnie zmieniać, a przyjaciel sprawia, że ja sam pragnę się rozwijać. Przyjaźń jest podstawową formą miłości, a życie bez miłości staje się męczeństwem. Dojrzały przyjaciel potrafi mnie kochać niezależnie od tego, czego się dowie o mnie i o moim postępowaniu”¹.

ZDZISŁAW JÓZEF KIJAS, OFM Conv. (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – prof. dr hab., także wykładowca wielu uczelni zagranicznych, były relator Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, rekolekcjonista, autor publikacji naukowych, m.in.: *Siła charakteru*, Kraków 2013; *Siła mądrości*, Kraków 2016, *Tajemnica nieba, czyśćca i piekła*, Częstochowa 2017, *Mój anioł idzie przed tobą*, Marki 2017, *Brewiarz ekologa*, Kraków 2018, *Życie jako dojrzewanie świętości. Maksymilian Maria Kolbe*, Kraków 2019, *Opatrzność i przeznaczenie*, Kraków 2020 oraz powieści: *Tam, gdzie rodzi się życie*, Kraków 2016, *Nawet szarość jaśnieje*, Kraków 2018 i *Perły i plewy*, Kraków 2019; zjkantony@gmail.com.

¹ M. Dziewiecki, *Przyjaźń jak mur obronny*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IP/przyjazn_jakmur.html# [16.06.2020].

„Przyjaciele są jak ciche anioły – pisał Antoine de Saint-Exupéry – które podnoszą nas, kiedy nasze skrzydła zapominają, jak latać”. Istotnie, przyjaźń jest niezwykłą formą miłości, która tym samym wymaga również niezwykłej wrażliwości i szlachetności. Na prawdziwą, czyli duchowo piękną i trwałą przyjaźń stać wyłącznie osoby o charakterze szlachetnym i sercu wrażliwym. Chodzi więc o takie osoby, które szanując same siebie, szanują równocześnie godność i wolność drugiego, dochowują wierności danemu słowu, spełniają składane obietnice. Cechą życia przyjaciela jest określony stopień ofiarności. Osoba o sercu przyjaciela wzbudza w drugim zaufanie i obdarza nim innych.

Nie jest tak, że ktoś jest przyjacielem jednej osoby i równocześnie zaciekłym wrogiem innej. Oczywiście, uczuciowo relacja z kimś innym może być mniej intensywna i mniej intymna, lecz z pewnością nie będzie odbiegała diametralnie od określonej dozy życzliwości i dobroci. Przyjaciel nie może uchodzić za szczerego i wrażliwego tylko w odniesieniu do swojego przyjaciela, i być jednocześnie kłamcą w rozmowie z innymi. Zachowanie takie jest nie do przyjęcia. Dodać bowiem należy, że przyjaźń nie jest tylko rodzajem uczucia, ale przede wszystkim określoną szkołą życia, narzędziem edukacji, ważnym miejscem formacji.

Podobnie, gdyby ktoś źle mówił o innych w mojej obecności, mógłbym przypuszczać, że źle mówi również o mnie w obecności innych osób. W istocie przyjaźń wznosi się i rozwija na określonej szlachetności charakteru osoby, w przeciwnym razie należałoby mówić o różnych formach zrzeszeń, u podstaw których znajdują się takie czy inne osobiste interesy lub korzyści, a które mają niewiele wspólnego z prawdziwą przyjaźnią. Ta ostatnia posiada w sobie zawsze coś z ofiarności i bezinteresowności, aktualnej czy przyszłościowej.

Mimo iż przyjaźń jawi się jako piękna i wręcz nieodzowna do życia, jej znaczenie uległo mocnej korozji, wręcz dewaluacji. Niemały wpływ mieli w tym niektórzy filozofowie, tak na przykład Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844–1900), niemiecki filozof, prozaik i poeta, głosił, że prawdziwy przyjaciel to „najlepszy wróg”, ten, który napisze złą recenzję mojej książki, żeby mi dać do myślenia, albo który „wygarnie” mi wszystko, co mu leży na sercu, aby – jak dodawał – układy między nami były szczerze.

Bliższa znajomość współczesnej kultury, ekonomii, polityki itd. sugeruje, jakoby wszystkim (lub prawie wszystkim) rządziły tzw. przyjacielskie układy, czyli nieformalne (i często nieetyczne) układy interesów, korzyści, wpływów itd. „Układy” te wyrządzają krzywdę, wręcz uśmiercają

autentyczne pojęcie przyjaźni, zastępując go zwykłym „kumplostwem”, grą interesów, korzyści, wpływów. Ale czy tak jest rzeczywiście? Studium postaci dwóch świętych (wszak bycie błogosławionym oznacza również bycie świętym) podważa „interesiarskie” rozumienie przyjaźni, nadając jej na nowo rysy szlachetne i biblijne.

Święci i przyjaciele

Kim był bł. Władysław Bukowiński? Urodził się 22 grudnia 1904 r. w Berdyczowie. W 1920 r. rodzina przeniósła się do Święcicy w powiecie sandomierskim. W latach 1921–1931 studiował prawo, a następnie teologię na Uniwersytecie Jagiellońskim. Święcenia kapłańskie otrzymał 28 czerwca 1931 roku z rąk abp. księcia Adama Sapiehy, metropolity krakowskiego. Po kilku latach pracy duszpasterskiej w Rabce i Suchej Beskidzkiej wyjechał na Kresy i został wykładowcą w Seminarium Duchownym w Łucku. Od września 1939 r. był proboszczem katedry w Łucku. W 1940 r. został uwięziony przez NKWD.

Cudem uniknął śmierci w likwidowanym przez Sowietów łuckim więzieniu po rozpoczęciu wojny niemiecko-radzieckiej w 1941 r. Pomagał uciekinierom i jeńcom podczas niemieckiej, a następnie radzieckiej okupacji. W latach 1945–1954 przebywał w radzieckich więzieniach i obozach pracy w Kijowie, Czelabińsku i Dżezkazganie. Tam, po wyczerpującej, kilkunastogodzinnej pracy, odwiedzał chorych w więziennym szpitalu, umacniał współwięźniów w wierze, udzielał sakramentów i prowadził rekolekcje w różnych językach. Napisał i potajemnie wykladał w łagrze historię Polski.

W roku 1954 został zesłany do Kazachstanu, do Karagandy, z obowiązkiem podjęcia pracy stróża. Praca ta umożliwiła mu dalszą tajną pracę duszpasterską wśród zesłańców. Chrzcił, spowiadał i błogosławił małżeństwa zesłanych tam Polaków, Niemców, Rosjan, Ukraińców i przedstawicieli innych narodowości.

Dobrowolnie przyjął obywatelstwo Związku Radzieckiego, aby mógł pozostać wśród powierzonych swej opiece wiernych. Odbił wyprawy misyjne m.in. do Tadżykistanu, Ałmaty, Semipałatyńska, Aktiubińska. W 1958 r. został ponownie uwięziony na trzy lata i zesłany do łagrów na Syberii: w Czumie w obwodzie irkuckim oraz obozie dla „religiozników” w Sosnowce. W sumie spędził w łagrach i więzieniach 13 lat, 5 miesięcy i 10 dni.

Po odbyciu kary kontynuował w Karagandzie pracę duszpasterską w prywatnych domach. Pod koniec życia trzykrotnie przyjeżdżał do Polski,

gdzie spotykał się m.in. z kard. Karolem Wojtyłą. Zmarł w Karagandzie 3 grudnia 1974 r., do końca prowadząc pracę duszpasterską. Jego grób znajduje się w kościele pw. św. Józefa w Karagandzie.

11 września 2016 r. w katedrze Matki Bożej Fatimskiej Matki Wszystkich Narodów w Karagandzie pod przewodnictwem kard. Angela Amato odbyła się jego uroczysta beatyfikacja. Jego wspomnienie liturgiczne obchodzone jest 20 czerwca.

Kim był św. Jan Paweł II? Karol Józef Wojtyła, późniejszy Jan Paweł II – papież, urodził się 18 maja 1920 roku w Wadowicach.

Święcenie kapłańskie otrzymał z rąk księcia metropolity Sapiehy 1 listopada 1946 roku w kaplicy domu arcybiskupów krakowskich. Zaraz po nich wyjechał na dalsze studia do Rzymu. Po powrocie do kraju został skierowany do pracy w wiejskiej parafii Niegowić pod Krakowem. Rok później w krakowskiej parafii pw. św. Floriana podczas pracy z młodzieżą ujawnił się jego talent duszpasterski i organizatorski.

28 września 1958 roku został konsekrowany na biskupa pomocniczego archidiecezji krakowskiej – funkcję tę pełnił do roku 1962. Całą swoją posługę i siebie zawierzył Matce Bożej, czyniąc słowa „Totus Tuus” (Cały Twój) swoim zawołaniem biskupim, a potem także papieskim. W 1963 roku papież Paweł VI mianował biskupa Wojtyłę arcybiskupem metropolity krakowskiej, a cztery lata później, w czerwcu 1967 roku – kardynałem.

Po śmierci papieża Pawła VI i jego następcy Jana Pawła I, w wyniku konklawe – 16 października 1978 roku abp Karol Wojtyła został wybrany na papieża i przyjął imię Jan Paweł II. Był pierwszym Polakiem, a jednocześnie pierwszym od 445 lat biskupem Rzymu, który nie pochodził z Włoch.

Odszedł 2 kwietnia 2005 roku o godzinie 21.37, w pierwszą sobotę miesiąca i wigilię Niedzieli Bożego Miłosierdzia. 1 maja 2011 r. Jan Paweł II został ogłoszony beatyfikowanym, a 27 kwietnia 2014 roku podczas Niedzieli Bożego Miłosierdzia – świętym. Liturgiczne wspomnienie św. Jana Pawła II przypada 22 października, na pamiątkę uroczystego rozpoczęcia jego pontyfikatu.

Przyjaźń między Błogosławionym i Świętym

Jesteśmy w posiadaniu publikacji na temat przyjaźni ks. Władysława Bukowińskiego z kard. Karolem Wojtyłą, lecz brak nam konkretnych dokumentów, które potwierdzałyby czasy i miejsca ich spotkań, treść prowadzonych przez nich rozmów, zakres wzajemnej pomocy itd. Mówi

się, że spotykali się często², lecz nie mówi się dokładnie: ile razy i gdzie? W jakich okolicznościach? Przy jakiej sytuacji? Nie wiemy też, czy zawsze spotykali się w Krakowie czy też w innym mieście? Chyba nie dowiemy się tego już nigdy. Bł. Władysław i św. Jan Paweł II zabrali tę tajemnicę ze sobą i teraz cieszą się wspólnie razem przyjaźnią z Bogiem. I chociaż miejsca ich spotkań i szczegóły ich rozmów pozostać muszą nieznanymi, z niewielu wypowiedzi Jana Pawła II na jego temat jawią się przed nami istotne rysy prawdziwej przyjaźni. Odwołam się tutaj do dwóch wypowiedzi kard. Wojtyły na temat ks. Bukowińskiego, z których pierwsza jest reakcją na wiadomość o śmierci misjonarza Kazachstanu, otrzymaną od brata zmarłego – Zygmunta Bukowińskiego, druga zaś jest krótką wypowiedzią w czasie mszy sprawowanej za śp. ks. Władysława. Po otrzymaniu informacji o śmierci wielkiego misjonarza, kard. Wojtyła odpisał:

„Zmartwiłem się wiadomością o śmierci księdza Władysława, tego prawdziwego Kapłana Chrystusowego i Apostoła wśród najbardziej potrzebujących słowa Bożego, posługi i pociechy kapłańskiej wiernych. Z powodu tej straty przesyłam wyrazy chrześcijańskiego współczucia Panu i Rodzinie, a duszę Zmarłego polecam Panu Bogu. Mam nadzieję, że już cieszy się zapłatą Dobrego Sługi Ewangelicznego i nadal pamięta o Owieczkach, którymi się tutaj tak gorliwie opiekował”³.

Z kolei 10 stycznia 1975 roku⁴ kard. Karol Wojtyła odprawił w kolegiacie św. Floriana w Krakowie mszę za śp. ks. Władysława, podczas której powiedział: „Cieszymy się, że Opatrzność tak wielki dar misyjny, misyjnego apostołstwa złożyła w sercu polskiego kapłana”⁵. Jego życie, które porównał z życiem Abrahama, streścił w następujących słowach:

„Zawierzył Bogu i był na usługach Opatrzności. Otóż w zamierzonych czasach w starożytności Bóg wezwał Abrahama: wyjdź z twojej ziemi rodzinnej, z domu ojca twego i idź do ziemi, którą ci wskażę. Będę ci błogosławił i wsławię imię twoje, będę błogosławił tym, którzy tobie błogosławić będą, i stała się rzeczy wspaniała. Abraham zawierzył, zaufał

² Por. J. Nowak, *Niezłomny pasterz. Duszpasterstwo ks. Władysława Bukowińskiego w Kazachstanie w latach 1950–1974*, Kraków 2013, s. 15.

³ Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie, sygn.: Pers. B 1947; także J. Nowak, *Świadek. Życie i działalność sługi Bożego ks. Władysława Bukowińskiego, apostoła Kazachstanu*, Kraków 2009, s. 133.

⁴ Ks. Władysław Bukowiński zmarł rano 3 grudnia 1974 roku w Karagandzie (Kazachstan).

⁵ Archiwum Arcybiskupa Eugeniusza Baziaka w Krakowie, t. 3, s. 35.

głowski Niewidzialnego, który kazał mu porzucić wszystko, co posiadał, co kochał i w co wrósł. Wielkość ks. Władysława Bukowińskiego przede wszystkim na tym polega, że całe swe życie, podobnie jak wielki patriarcha Abraham, zawierzył Opatrzności”⁶.

Tekstów o ich przyjaźni jest mało i mniej jeszcze szczegółów ich przyjaźni. Dlatego nie będę się skupiał na analizie niewielu fragmentów tekstów, które są w naszym posiadaniu. Interesować mnie będzie bardziej sam fenomen przyjaźni, którego byli uczestnikami, co potwierdza nawet tych niewiele tekstów, wspomnień, zapisków, jakie dotarły do nas i mogą być poddane analizie. Nie będę chciał się tutaj zajmować tym, co było. Nie zamierzam spoglądać wstecz, w historyczną przeszłość. Jest ona ważna dla nas o tyle tylko, o ile pokazuje siłę przyjaźni, która kształtuje również terażniejszość, ponieważ jest czymś żywym i działającym. Tak więc interesować mnie będzie nasze dziś i jutro, które przyjaźń wzbogaca, zaś jej brak – mocno zubaża. Ponadto będę chciał pokazać, jak niezwykle ważną cnotą jest przyjaźń w dochodzeniu do dojrzałości, każdej, nie tylko kapłańskiej. Znając jednak warunki, w jakich kapłan współczesny przeżywa swoje kapłaństwo, szlachetna przyjaźń między kapłanami zyskuje tym bardziej na znaczeniu.

Cenna była kapłańska przyjaźń, jaka zawiązała się między ks. Bukowińskim a kard. Wojtyłą. Pośrednio stała się ona jakimś rodzajem apelu o czystą i szlachetną przyjaźń kapłańską, między tymi, którzy są powołani do służby Bogu i służby ludziom. Wszak to właśnie przyjaźń ma w sobie potrzebną siłę wspierania przyjaciela w trudnościach, podnoszenia go ze słabości, wspierania go w czasie kryzysu, dodawania entuzjazmu lub otrzymywania go od innych. Jednym słowem, życie bez przyjaźni jest trudne, wręcz niemożliwe.

Wierność, która rodzi poczucie bezpieczeństwa

„Przyjaźń to miejsce, w którym człowiek czuje się wyjątkowo bezpieczny. W kontakcie z przyjacielem nie muszę udawać kogoś innego i przekonywać go, że zasługuję na jego przyjaźń. Nie potrzebuję dowodzić, że jestem mu wierny. Wszystko to jest oczywiste dla obu stron. Przyjaźń daje poczucie bezpieczeństwa podobne do tego, jakiego doświadcza dziecko w ramionach kochających rodziców. Przyjaciel szanuje mnie pomimo tego, że lepiej niż inni ludzie zdaje sobie sprawę z moich ogra-

⁶ Por. tamże, s. 32.

niczeń i trudności. Właśnie dlatego dzielę z nim nie tylko moje radości i sukcesy, ale także troski i chwile bezradności⁷.

W obliczu przyjaciela czuję się wolny: otwarcie przeżywam swoją radość i dojrzałość, ale także swoje ograniczenia i trudności. To właśnie przyjacielowi potrafię zwierzyć się z życiowych ciężarów i bolesnych przeżyć, o których być może innych nie informuję. Wobec przyjaciela jest się bardziej spontanicznym aniżeli wobec innych, człowiek czuje się silniejszy i bardziej szczęśliwy, łatwiej uwalnia się z bezradności, przemęczenia czy rozgoryczenia. Przed przyjacielem nie ma wstydu nawet, aby zapłakać, wiedząc, że on tylko potrafi mnie zrozumieć i zaakceptować takim, jakim jestem. Kiedy sługa Boży pisze w Rabce swoje wspomnienia, daje im znamienity tytuł „Dla moich przyjaciół”, chcąc zaznaczyć przez to, że otwiera przed nimi (a szczególnie przed kard. Wojtyłą, który zwrócił się do niego z prośbą o spisanie swoich wspomnień) swoje serce. Zaprasza ich do wejścia w swój świat i w swoją historię. Sugeruje tym samym, że nie ma przed nimi nic do ukrycia, ale z radością i szczerze otwiera się przed nimi (przed przyjacielem). Obdarza ich zaufaniem.

Przyjaźń posiada formę życzliwości

Mówi się, że przyjaciel ma oczy, które patrzą z miłością, oraz uszy, które wsłuchują się z uwagą w to, co dzieje się w moim wnętrzu. Z pewnością spotkanie z kard. Wojtyłą, chociaż prozaiczne, pozwoliło Słudze Bożemu znaleźć duszę „braterską”, sobie bardzo bliską. To coś bardzo ważnego w życiu kapłana, duszpasterza, człowieka, który zdany jest na pewien rodzaj egzystencjalnej samotności, wynikającej z jego pracy. Ks. Bukowiński mógł się „otworzyć” przed Wojtyłą, podzielić się z nim swoimi trudnościami i nadziejami, opowiedzieć mu o swoich codziennych zmaganiach i pracy, o duszpasterskich radościach i o tym, co go bolało, a czego zmienić nie był w stanie.

Przyjaciel jest kimś, kto płacze z płaczącymi, i cieszy się z cieszącymi. Nie osądza w oparciu o to, co widać z zewnątrz, ale patrzy głębiej, zagląda bardziej „w środek” duszy przyjaciela. Przyjaciel to ktoś, kto rozumie drugiego od środka. Widzi sercem. Dostrzega to, czego nie potrafią odkryć i zrozumieć inni ludzie, którzy – chociaż są fizycznie bliscy, duchowo znajdują się daleko. Przyjaciel tymczasem wspiera słowem, którego się potrzebuje i którego sam człowiek nie jest w stanie do siebie skierować.

⁷ Por. Dziewiecki, *Przyjaźń jak mur obronny*.

W istocie człowiek w mniejszym stopniu potrzebuje lustra, które odzwierciedla jego przeżycia, niż przyjaciela, który pomaga mu zrozumieć siebie i to, co Bóg czyni z jego życiem. Bardzo często wyłącznie przyjaciel jest w stanie „odsłonić” głębszy sens tego, co dzieje się w moim życiu. Z całą pewnością tym żyła również przyjaźń kard. Wojtyły i ks. Bukowińskiego.

Bukowiński i Wojtyła byli sobie życzliwi. Mówili o sobie życzliwie, kiedy się spotykali i kiedy, w obecności innych, wspominali siebie nawzajem. Nawet wtedy, kiedy byli oddaleni od siebie, obdarzali się życzliwością i szacunkiem. Prawdziwy przyjaciel gotów jest uczynić dla przyjaciela znacznie więcej niż to, co wynika ze zwykłej wrażliwości. Jest gotów uczynić to, na co nie zdobyłby się żaden inny człowiek. Przyjaźń nie jest dostępna dla egoistów czy ludzi leniwych. Wymaga poświęcenia, ofiarności, inicjatywy. Przyjaciel to ktoś, kto potrafi podarować mi nie tylko to, co posiada, ale także to, kim jest. Traktuje mnie jak skarb, który nie może być wymieniony na nic wartościowszego. Moja radość sprawia mu większą radość niż jego własna.

Prawdziwy przyjaciel nigdy nie proponuje przyjacielowi czegoś, co byłoby niezgodne z wartościami czy ideałami. Przyjaźń to niezwykle sejf miłości, w którym człowiek może znaleźć skuteczne schronienie dla siebie oraz dla swoich ideałów i aspiracji. Ks. Bukowiński był przyjacielem dla wielu, wśród których prowadził swoją posługę duszpasterską, i wielu z nich obdarzało go, na swój sposób, swoją przyjaźnią. Odkrywamy te prawdy w jego listach. Zdziwiał w nich spokojny ton i bezgraniczne zaufanie Bożej Opatrzności. W realiach, w jakich przyszło mu żyć, nie rozpacział ani nie szukał zemsty, ale wręcz starał się zauważyć dobro u tych, którzy go przesłuchiwali czy pilnowali. Starał się być przyjacielem wszystkich ludzi. W jednym ze swoich listów, powstałych 12 września 1954 r., pisał bł. Władysław Bukowiński:

„Kochany Stasiu!

Korzystam z łatwego pośrednictwa Hanki, by przesłać mój list do Ciebie. Piszę ten list z głębokim wzruszeniem. Wszak jesteśmy bliskimi przyjaciółmi, bo łączą nas nierozzerwalne przeżycia głębokie, nigdy niezapomniane i jedyne w swoim rodzaju [...].

Z dala od stron rodzinnych, nie jestem bynajmniej przygnębiony i wcale się nie uważam za jakąś ofiarę losu. Wręcz przeciwnie, dziękuję Bogu za wszystko. Sądzę, że przez cały ten długoletni okres życia zawsze byłem i dotąd jestem właściwym człowiekiem na właściwym miejscu. W najwyższym stopniu – poprzednio w Czelabińsku i obecnie w Ka-

ragandzie, bo i tam byłem i tu jestem sam jeden. Za to pod względem towarzyskim lepiej było w Kijowie, gdzie wciąż korzystałem z cennego i miłego towarzystwa Bronka i Józia, a jeszcze lepiej w Dżekazganie. Tam dobrało się towarzystwo nadzwyczaj inteligentne. W wolnych chwilach rozmawialiśmy o twórczości naukowej i literackiej tak wybitnych autorów jak Marks, Engels, Lenin oraz Morawski, Rawicki, Tanquerey, Noldin, Garrigou-Lagrange, Esser-Mausbach [...]

Jeżeli znajdziesz mą rodzinę, prześlij jej ten list od Ciebie. Kto jeszcze żyje z naszych starszych kolegów? Pisz. Z góry dziękuję i szczęść Boże Ci. Twój Władysław”.

Nie jest się autentycznym przyjacielem, kiedy się jedynie mówi czy pisze o przyjaźni. Prawdziwa przyjaźń nie zacieśnia się do słów. Jest ona bardziej życiem, bogatym i skomplikowanym, pełnym niespodzianek, uroków, tajemnic i bogactwa. Kard. Karol Wojtyła i ks. Władysław Bukowiński nie spotykali się często, a nawet spotykając się, nie spędzali ze sobą długiego czasu. Nie było to jednak przeszkodą dla ich przyjaźni. Autentyczna przyjaźń żyje bowiem na wielu różnych poziomach i posiada różne oblicza albo różne nazwy. O niektórych wspomniałem już wyżej, o innych zaś chcę mówić w dalszej części niniejszego tekstu. Je także odnaleźć możemy w relacjach pomiędzy Karolem Wojtyłą i Władysławem Bukowińskim.

Przyjaciele wspierają się na odległość

Przyjaciół jest niemal zawsze obecny w życiu przyjaciela. Wprawdzie nie zawsze cieleśnie, ale zawsze duchowo. Są chwile, dni, a nawet długie miesiące, kiedy przyjaciele się nie widują, nie mają możliwości spotkania się, rozmowy. Ich niewidzenie się nie niszczy jednak przyjaźni. Tak było w przypadku naszych dwóch bohaterów, świętych. Ks. Władysław i ks. kard. Karol spotykali się rzadko, ale kiedy dochodziło do nich, wówczas budowali się duchowo nawzajem dobrą rozmową, odkrywaniem obecności Boga w ich życiu i w życiu Kościoła, i to nawet w chwilach prześladowań. Rozmawiali o potrzebach wiernych i ich troskach. Z niepokojem spoglądali, jakimi drogami chodzi świat, lecz nie tracili ufności w Bożą Opatrzność. Rozmawiali ze sobą, wsłuchiwali się w swoje myśli i przeżycia, zachęcali się wzajemnie do nawrócenia i gorliwości. Można przypuszczać, że rozmowy ich były intensywne i pełne miłości, niczym rozmowy św. Benedykta ze swoją siostrą Scholastyką. Kiedy jednak nie istniała możliwość spotkania, wspierali się na odległość. Kierowali

do Boga modlitwą o dobro przyjaciela. Pamiętali o sobie w codziennej Eucharystii i modlitwie liturgicznej. Lecz w modlitwie o dobra duchowe dla siebie nawzajem nie pomijali, ale owszem wzmacniali tym bardziej, troskę o dobra dla innych, swoich wiernych. Wspomina o tym ks. Bukowiński w liście do Jadwigi Teleżyńskiej z 28 września 1966 r. Pisał w nim:

„Niech się w Waszym życiu wypełniają nasze codzienne prośby zawarte w modlitwie «Ojcie nasz»! Im dłużej żyję, tem więcej kocham tę modlitwę i podziwiam jej zwięzły uniwersalizm. Bądź wola Twoja jako w niebie, tak u Was we Wrocławiu, i u nas w Karagandzie, i wszędzie na ziemi i we wszechświecie całym!”⁸.

Przyjaźń „potrzebuje chwil ciszy i milczenia, a jednocześnie wymaga otwartości i zdolności przyjaciół do dzielenia się myślami i przeżyciami. Przyjaciel to ktoś, kto rozumie mnie bardziej niż inni ludzie. Ale to nadal «tylko» człowiek, od którego nie mogę wymagać, aby «czytał» w moich myślach i w moim sercu. Z tego względu przyjaźń potrzebuje słów i widzialnych znaków”. W przyjaźni bł. Władysława i św. Jana Pawła II mamy sporo momentów ciszy, milczenia, fizycznej nieobecności, cielesnego oddalenia. Te długie miesiące czy wręcz lata niewidzenia się, nie osłabiły ich wzajemnego szacunku do siebie, modlitewnej troski o siebie. W codziennej Eucharystii prosili Boga o błogosławieństwo dla przyjaciela.

Łatwo jest być „przyjacielem” od święta, łatwo też mieć przyjaciół, kiedy jest się sławnym lub bogatym. Nie wymaga większego poświęcenia towarzyszenie innym w godzinach ich sukcesów, gdy wszystko układa się po ich myśli i cieszy. O takich – powiedzmy od razu „nieszczerych” – przyjaźniach dowiadujemy się z mediów lub z codziennych rozmów. Lecz nie jest to prawdziwa przyjaźń. Nie ma w niej nic z autentyczności. Nie jest w stanie przetrwać chwil trudnych, chwilowych porażek, cierpienia czy czasu, kiedy inni źle o kimś mówią, oskarżając go o rzeczy, których się nie dopuścił.

Prawdziwa przyjaźń zachowuje się inaczej. Weryfikuje się ona w szarości powszednich dni, których jest najwięcej w naszym życiu. Nie jest ono wyłącznie świętowaniem, ponieważ pełno w nim dni smutnych, nieporozumień, momentów zniechęcenia, konfliktów, rozczarowań i niepokojących wątpliwości. Bywa więc, że w czasie pomyślności ma się wielu „przyjaciół”, zaś w dni niepowodzeń mamy przyjaciół prawdziwych. Prawdziwy przyjaciel „pomaga mi radzić sobie z prozą życia po to, aby mogło ono

⁸ W. Bukowiński, *Listy*, oprac. J. Nowak, Kraków 2007, s. 338.

stopniowo stawać się poezją. To ktoś, kto pojawia się wtedy, gdy doznaję goryczy porażki i gdy najbardziej potrzebuję wsparcia. Prawdziwą przyjaźń poznaje się nie po jej intensywności, lecz po długości trwania. Spotkanie prawdziwego przyjaciela to przełomowe wydarzenie w życiu człowieka”⁹.

Takie właśnie było spotkanie przyszłego błogosławionego ks. Bukowińskiego z przyszłym świętym kard. Wojtyłą. Zetknęli się po raz pierwszy w 1965. Dla ks. Władysława była to pierwsza wizyta w Polsce po długim okresie wojennym i syberyjskich więzieniach. Stanęli naprzeciw siebie, jakby zupełnie przypadkowo, bez planu i bez wizji na przyszłość. Opatrzność miała jednak inne względem nich plany, uczyniła ich przyjaciółmi. Odtąd Wojtyła jeszcze bardziej zaczął interesować się życiem Kościoła w dawnym Związku Radzieckim, spoglądając na niego przez pryzmat ks. Bukowińskiego, który dzielił się z Metropolitą swoją wiedzą i doświadczeniem, swoją nadzieją i cierpieniem. Ich spotkanie i następujące po nim kolejne, przypominały szkolne zajęcia, które są okazją poznawania siebie i świata, odradzania się entuzjazmu, wiary w dobro czy rozpalania się miłości. Przyjaźń Wojtyły z Bukowińskim jest tego przykładem. Kardynał krakowski – o czym wspomniał po latach – budował się wiarą i gorliwością bł. Władysława Bukowińskiego. Podziwiał jego ofiarną pracę kapłańską, jego wierność tym, do których został posłany lub których sam wybrał, aby z nimi być. Do tych spotkań Papież nawiązał w przemówieniu do wiernych w stolicy Kazachstanu, Astanie¹⁰. Wygłosił je 23 września 2001 roku. Powiedział wówczas:

„Z wielką radością patrzę na was i Bogu dziękuję, że dane mi jest być pośród was. Zawsze żywo interesowałem się waszym losem. Wiele mówił mi o was niezapomniany ks. Władysław Bukowiński, którego wielokrotnie spotykałem i zawsze podziwiałem za kapłańską wierność i apostołski zapał. Był szczególnie związany z Karagandą, ale opowiadał mi o życiu was wszystkich. Pragnę was zapewnić, że nigdy nie byliście zapomniani w moim sercu”¹¹.

Przyjaciela nie zawęża horyzontów ani intelektualnych, ani duchowych swojego przyjaciela, ale owszem, rozszerza je. Żyje wielkim pragnieniem

⁹ Tamże.

¹⁰ 20 marca 2019 r. kazachski parlament przegłosował nazwanie miasta imieniem Nursułtana Nazarbajewa i obecnie stolica nosi nazwę: Nur-Sułtan (kaz. Нұр-Сұлтан).

¹¹ Jan Paweł II, Rozważania przed modlitwą *Anioł Pański*, Astana, 23 IX 2001, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/ap_kazachstan_23092001.html [20.06.2020].

pokazania mu realnych potrzeb swoich i innych, aby uczynić go – na swój sposób – wiernym przyjacielem innych ludzi, również mu bliskich. Przyjaciel bowiem dzieli się chętnie tym, kim jest, co posiada, i tymi, którzy są mu bliscy. Prawdziwa przyjaźń jest bowiem – można powiedzieć – zaraźliwa, rozlewa się na innych, obejmuje ich, czyni bliskimi. Tak właśnie postępował ks. Bukowiński, czynił kard. Karola Wojtyłę, późniejszego Jana Pawła II, swoim przyjacielem, powiernikiem swoich spraw, duchowym towarzyszem drogi, współodpowiedzialnym za losy swoich wiernych w Kazachstanie. Prosił go o modlitwę za siebie i za tych, którym posługiwał jako kapłan i człowiek.

Troska, aby przyjacielowi było dobrze

Autentyczna przyjaźń ma w sobie wiele z wdzięczności, nią żyje, karmi się i obdarza innych. Przyjaciel nie przyzwyczaja się do dobra, które otrzymuje, ale owszem chce się za nie odwdziżyć. Wychodzi mu naprzeciw, odplaca się, sam czyniąc dobro. Jednym słowem, jest pełen zachwytu dla dobra przyjaciela, okazując mu na różne sposoby swoją wdzięczność.

Kiedy we wrześniu 1969 roku bł. Bukowiński pojawił się po raz drugi w Polsce, zmęczony i schorowany, kard. Wojtyła sprawił, że podjął leczenie w szpitalu w Nowej Hucie¹², następnie zaś zapewnił mu odpowiedni czas na wypoczynek w Krynicy¹³. Wdzięczność za pracę dla Boga poprzez posługę ludziom w Kazachstanie, którą obdarzył go Wojtyła, rodziła – na swój sposób – uczucie wdzięczności również w sercu Błogosławionego. Biografowie piszą, że materialnym wyrazem tej wdzięczności była książka, którą ks. Władysław napisał na prośbę kard. Wojtyły, opatrując ją znamienym tytułem: *Wybór wspomnień i informacji dla moich przyjaciół*¹⁴.

¹² Ladisłai Bukowinski, sacerdotis dioeciesani (1904–1974), *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, Roma 2012, s. 699.

¹³ J. Nowak, *Misjonarz Wschodu sługa Boży ks. Władysław Bukowiński*, Kraków 2008, s. 14. Trzeba zaznaczyć, że były to tereny stosunkowo bliskie ks. Bukowińskiemu, bowiem w okresie od 1 września 1931 do 20 czerwca 1935 r. pracował jako duszpasterz i katecheta w gimnazjum w Rabce, odległej o 100 km od Krynicy. Następnie przez rok był wikariuszem i katechetą w szkole powszechnej w Suchej Beskidzkiej, gdzie opiekował się również chorymi i biednymi. Tutaj założył akademickie stowarzyszenie „Odrodzenie” dla studiującej młodzieży.

¹⁴ W. Bukowiński, *Wspomnienia z Kazachstanu*, wyd. 2, Paryż 1981. Z innych jego pism warto tutaj wspomnieć jeszcze: *Do moich przyjaciół. Fragmenty spuścizny piśmienniczej*, zebrał i oprac. W.J. Kowalów. Ostróg 2001; *Wybór wspomnień i informacji dla moich przyjaciół*, oprac. J. Nowak, Kraków 2007; *Historia nauczycielką życia. Historia Polski pisana w łagrze*, Kraków 2007.

Pisał te wspomnienia niczym przyjaciel do przyjaciela, dzieląc się tym, co widział i czego doświadczył. Z wdzięcznością wspomina w niej spotkanych ludzi, w tonach pozytywnych i radosnych opisuje zdarzenia, których był uczestnikiem przez lata swojego życia. W teście jego wspomnień nie ma słów narzekania na to, co go spotkało. Nie mówi też źle o tych, którzy zadawali mu cierpienie. Nie osądza tych, którzy przez wiele lat nakładali na niego takie czy inne ograniczenia. Przeciwnie, wszystko i wszystkich zdaje się widzieć w kolorach jasnych, pełnych Bożego światła, jakby wszystko, co przeżył, było z woli Bożej Opatrzności¹⁵. Piękne przyjaźnie, do których zaliczyć należy również przyjaźń ks. Bukowińskiego z ks. Wojtyłą, czynią przyjaciół oraz ich otoczenie lepszymi, bardziej wrażliwymi na innych i na ich potrzeby. Przyjaźń czyni świat lepszym, rodzi nadzieję na lepszą przyszłość, pozwala marzyć o nowym, lepszym świecie.

STRESZCZENIE

Przyjaźń jest rzeczą bardzo piękną. Jest szkołą pełnego człowieczeństwa. Uczy poczucia odpowiedzialności i życzliwości, rozszerza serce przyjaciela na potrzeby innych, a nie tylko własne. Uczy wrażliwości i troski o innych. Przyjaciel jest otwarty i życzliwy. Łatwo nawiązuje kontakty, ponieważ osoba, która ma przyjaciół, nie boi się ludzi, dlatego od nich nie stroni. Słucha ich z zainteresowaniem, ich realnych problemów, radości i smutków. Przyjaciel ma ponadto poczucie humoru. Jest nie tylko mistrzem słowa, ale – jeżeli jest taka konieczność – staje się również mistrzem milczenia. Autentyczny przyjaciel chce poznać warunki życia swojego przyjaciela, nie dlatego, że pożera go próżna ciekawość, ale dlatego, że – jeżeli istnieje taka konieczność – chce przyjść mu z pomocą, być obok niego i dla niego. Wszystko to sprawdziło się w życiu ks. Bukowińskiego i ks. Wojtyły, dwóch przyjaciół, żyjących w różnych częściach świata, w bardzo odmiennych warunkach, o różnym stopniu zaangażowania w życie Kościoła, ale pałających analogiczną miłością do Boga i do ludzi, pośród których zostali postawieni.

Słowa kluczowe: przyjaźń, uczciwość, dobroć, wiara, miłość, Kościół, Opatrzność.

SUMMARY

Friendship is very beautiful. It is a school of full humanity. He teaches a sense of responsibility and kindness, expands the friend's heart to the needs of others, not just his own. Teaches sensitivity and care for others. A friend is open and kind. He easily makes contacts because a person who has friends is not afraid of people, so he does not shun them. He listens to them with interest. The friend also has

¹⁵ Zob. moją pozycję: Z.J. Kijas, *Opatrzność i przeznaczenie*, Kraków, 2020.

a sense of humor. He is not only a master of the word, but – if necessary – he also becomes a master of silence. An authentic friend wants to know the life conditions of his friend, not because he is devoid of vain curiosity, but because – if necessary – he wants to help him, be with him and for him. All this worked well in the life of Fr. Bukowiński and priest Wojtyła, two friends, living in different parts of the world, in very different conditions, with varying degrees of commitment to the life of the Church, but with similar love for God and the people among whom they were put.

Key words: friendship, honesty, goodness, faith, love, church, providence.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, Rozważania przed modlitwą *Anioł Pański*, Astana, 23 IX 2001, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/modlitwy/ap_kazachstan_23092001.html [20.06.2020].
- Bukowiński W., *Do moich przyjaciół. Fragmenty spuścizny piśmienniczej*, zebrał i oprac. W.J. Kowalów, Ostróg 2001.
- Bukowiński W. *Historia nauczycielką życia. Historia Polski pisana w łagrze*, Kraków 2007.
- Bukowiński W., *Listy*, oprac. J. Nowak, Kraków 2007.
- Bukowiński W., *Wspomnienia z Kazachstanu*, wyd. 2, Paryż 1981.
- Bukowiński W., *Wybór wspomnień i informacji dla moich przyjaciół*, oprac. J. Nowak, Kraków 2007.
- Dziewiecki M., *Przyjaźń jak mur obronny*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/I/IP/przyjazn_jakmur.html# [16.06.2020].
- Kijas Z.J., *Opatrzność i przeznaczenie*, Kraków 2020.
- Nowak J., *Misjonarz Wschodu sługa Boży ks. Władysław Bukowiński*, Kraków 2008.
- Nowak J., *Niezlomny pasterz. Duszpasterstwo ks. Władysława Bukowińskiego w Kazachstanie w latach 1950–1974*, Kraków 2013.

KS. JANUSZ BORUCKI

 <https://orcid.org/0000-0002-6055-2072>

PROBLEMATYKA EKOLOGICZNA W WYBRANYCH DOKUMENTACH PAPIESKICH PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II

W orędziu na 53. światowy dzień pokoju zatytułowanym *Pokój jako droga nadziei: dialog, pojednanie i nawrócenie ekologiczne* papież Franciszek stwierdził: „Nawrócenie ekologiczne, o które apelujemy, prowadzi nas zatem do nowego spojrzenia na życie, biorąc pod uwagę szczodrość Stwórcy, który dał nam Ziemię i który wzywa nas do radośnej wstrzemięźliwości dzielenia się. Takie nawrócenie należy rozumieć w sposób integralny, jako przekształcenie relacji utrzymywanych z naszymi siostrami i braćmi, z innymi istotami żywymi, ze stworzeniem w jego niezwykle bogatej różnorodności, ze Stwórcą, który jest źródłem wszelkiego życia. Dla chrześcijan wymaga to rozwijania wszystkich konsekwencji swego spotkania z Jezusem w relacji z otaczającym go światem”¹. Papież Franciszek podczas swojego pontyfikatu wielokrotnie zwracał uwagę na problemy ekologiczne, w szczególności w wydanej w uroczystość Zesłania Ducha Świętego 24 maja 2015 r. encyklice *Laudato si'*. Pierwsze doniesienia medialne po opublikowaniu encykliki zdradzały, że została entuzjastycznie przyjęta nie tylko wśród katolików. Z uznaniem o dokumencie papieża Franciszka wypowiadali się również

KS. JANUSZ BORUCKI (Studium Teologii w Koninie – Akademia Katolicka w Warszawie) – dr nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego, dr hab. nauk teologicznych, wicefiszal Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej; sekretarz Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku; wykładowca prawa kanonicznego; j.borucki@neostrada.pl.

¹ Franciszek, pap., Orędzie na 53. Dzień Pokoju *Pokój jako droga nadziei: dialog, pojednanie i nawrócenie ekologiczne*, 1 I 2020, <https://episkopat.pl/orędzie-ojca-swietego-franciszka-na-53-dzien-pokoju/> [30.04.2020].

socjaliści czy zwolennicy zamiany węgla na inne źródła energii, odnajdując w nim argumenty dla swoich tez. Jednak głębsza analiza tekstu encykliki *Laudato si'* pozwala wyciągnąć wniosek, że Franciszek dokonuje w niej cennej i długo oczekiwanej aktualizacji społecznej nauki Kościoła. W kontekście kryzysu ekologicznego proponuje m.in. przewartościowanie roli ekonomii, gospodarki i polityki w taki sposób, aby wyraźnie były ukierunkowane na służbę ludziom, współpracę narodów na rzecz pokoju i sprawiedliwego podziału dóbr, bardziej zdecydowaną troskę o stworzenie oraz obronę Ziemi².

Mówiąc o ekologii warto zwrócić uwagę, że za słowem tym może kryć się różna treść. Słowo ekologia od greckiego *oikos* – „mieszkanie, gospodarstwo, środowisko” oraz *logos* – „słowo, umysł, rozprawa, wiedza” oznacza naukę o strukturze i funkcjonowaniu przyrody na różnych poziomach organizacji, ekonomikę przyrody. Ekologia, dając podstawy do działalności człowieka w środowisku przyrodniczym, została w języku potocznym związana z zagadnieniami głównie ochrony środowiska przyrodniczego. Słowo „ekologiczny”, a także przedrostek *eko* – stały się synonimem pojęcia „niezszkodzące środowisku”; w tym znaczeniu występują one w wielu tekstach, np. w reklamach wyrobów nieszkodzących przyrodzie i bezpośrednio człowiekowi; utożsamianie ekologii z niszczeniem i ochroną środowiska nie jest jednak słuszne, gdyż są problemy ekologiczne, które nie dotyczą ochrony środowiska i istnieją zagadnienia w ochronie środowiska, które nie wchodzą w skład problematyki ekologii, np. technologia urządzeń utylizujących odpady. Utożsamienie ekologii z ochroną środowiska doprowadziło do powstania ekologii głębokiej, którą to nazwą określa się poglądy filozoficzne i etyczne przyjmujące, że życie (organizmy, systemy ekologiczne) są wartością, którą należy bezwzględnie chronić. W ujęciu radykalnym ekologia głęboka uznaje Ziemię jako wartość nadrzędną, co prowadzi do zasady przyrodocentryzmu, w przeciwieństwie do poglądów antropocentrycznych uznających człowieka za najwyższą wartość. Poglądy ekologii głębokiej mają niewielką zbieżność z ekologią rozumianą jako dyscyplina naukowa³.

Ze względu na ograniczone możliwości artykułu zostaną zaprezentowane wybrane dokumenty, w których papież, po zakończeniu Soboru

² Zob. *Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań. Źródła, inspiracje i konteksty encykliki Laudato si'*, red. J. Poznański, S. Jaromi, Kraków 2016.

³ R. Andrzejewski, *Ekologia*, www.encyklopedia.pwn.pl [30.04.2020].

Watykańskiego II, podejmowali zagadnienia dotyczące ekologii w ujęciu antropocentrycznym uznającym człowieka za najwyższą wartość.

1. Nauka społeczna w ujęciu Soboru Watykańskiego II

Przełomowym momentem w życiu Kościoła była decyzja papieża Jana XXIII o zwołaniu soboru. Jednym z głównych zadań stawianych przed nim było *aggiornamento*, czyli uwspółcześnienie, odnowienie i dostosowanie działalności Kościoła do zmian, jakie zaszły w świecie współczesnym⁴. Dokumenty Soboru Watykańskiego II, od ponad 50 lat, inspirują Kościół do działania. Założeniem Ojców soborowych była bowiem aktualizacja orędzia zbawczego, zachowanego i głoszonego przez Kościół. Pośród różnych form działalności Kościoła, na które wskazali, szczególnie miejsce zajmuje katolickie nauczanie społeczne zawarte zwłaszcza w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*.

Nauczanie Ojców soborowych wyrażone w Konstytucji *Gaudium et spes* eksponuje znaczenie dwóch podstawowych zagadnień nauki społecznej, a mianowicie człowieka i świata. Osoba ludzka znajduje się w centrum nauczania Kościoła. Stopień troski o nią wpływa bezpośrednio na personalistyczny charakter społeczeństwa. Natomiast szeroko rozumiany świat stanowi rzeczywistość transcendentną w stosunku do człowieka. Osoba, kształtując wielorakie relacje ze środowiskiem życia, realizuje postulaty panowania i porządkowania podległych sobie stworzeń. Poprawność relacji ze światem, jak też nadrzędność troski o osobę, *per analogiam* odpowiadają zamiarom Boga względem świata. Boży zamiar odnosi się nie tylko do człowieka jako jednostki, ale dotyczy również wspólnot ludzkich. Z tego względu społeczny charakter nauki Kościoła stanowi odpowiednik relacji Boga wobec stworzeń⁵.

Centralny obszar problematyki zarysowanej w Konstytucji *Gaudium et spes* wyznacza osoba ludzka. Wyjątkowa pozycja człowieka wynika z posiadanej przez niego godności osobowej. Nadzwyczajna wartość jednostki ludzkiej pośród innych stworzeń wyraża się w sformułowaniu, że człowiek jest „stworzony na obraz Boży”. Owo podobieństwo dotyczy posiadanej władzy rozumu, woli oraz sumienia. Człowiek ustanowiony przez Boga

⁴ J. Majka, *Geneza i charakterystyka Konstytucji „Gaudium et spes”*, ZN KUL, 10(1967), z. 4(40), s. 33.

⁵ J. Szulist, *Recepcja Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym w encyklikach społecznych bł. Jana Pawła II*, „Studia Gdańskie”, 30(2012), s. 100.

„panem nad wszystkimi stworzeniami ziemskimi, aby rządził i panował nad nimi” może dalej porządkować świat oraz świadomie angażować się w przynależanie dobra⁶.

O godności człowieka decydują jednak nie tylko przymioty natury jednostkowej, ale również zdolność do kształtowania wspólnot. W relacji do drugiego człowieka jest przekazywana miłość, którą osoba została obdarzona w pierwszej kolejności przez Boga. Będąc na ziemi jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał ze względu na nie samo, nie może on w pełni odnaleźć się inaczej, jak tylko przez szczerą dar z siebie samego⁷. We wspólnotach, w ramach których człowiek realizuje swoją naturę społeczną, ujawnia się bezwzględna potrzeba kontaktu z drugim człowiekiem; owe relacje są bowiem konieczne do zdobywania dóbr, których nie sposób uzyskać poprzez oddziaływanie jednostkowe⁸.

Kościół wchodzi w wielorakie relacje z rzeczywistością społeczną, polityczną i kulturową. Ojcowie soborowi zwracają uwagę na przenikanie społeczności ziemskiej i niebieskiej. Kościół, pomimo że posiada zbawczy i eschatologiczny cel, który może być osiągnięty w przyszłym świecie, to „obecny jest już tu na ziemi, składa się z ludzi, czyli członków społeczności ludzkiej, powołanych do tego, aby już w historii rodzaju ludzkiego tworzyć rodzinę dzieci Bożych, która powinna być powiększana aż do przyjścia Pana”⁹. Obecność Kościoła w świecie powinna sprzyjać budowaniu społeczności nacechowanej jednością. Owa obecność Kościoła przyjmuje konkretne formy: ścisłej łączności z całą rodziną narodów¹⁰, koniecznością urzeczywistniania ducha służby¹¹, głoszenia zasady przeznaczenia dóbr ziemskich dla wszystkich ludzi¹², integralnego rozwoju wszystkich narodów¹³, wezwania do budowania kultury ludzkiej¹⁴.

Wykładnię nauki soborowej Konstytucji *Gaudium et spes* można podzielić na bloki zagadnień: uwarunkowania wspólnot politycznych, rozwój oraz praca.

⁶ Por. KDK, n. 12.

⁷ Por. tamże, n. 24.

⁸ Szulist, *Recepcja*, s. 102.

⁹ KDK, n. 40.

¹⁰ Tamże, n. 1.

¹¹ Zob. tamże, n. 3.

¹² Zob. tamże, n. 69.

¹³ Zob. tamże, n. 86.

¹⁴ Zob. tamże, n. 57.

Polityka wyznacza zakres roztropniej troski obywateli o dobro wspólne, które zostało w następujący sposób określone w *Gaudium et spes*: „dobro wspólne – to znaczy suma tych warunków życia społecznego, które pozwalają bądź to grupom, bądź poszczególnym jej członkom pełniej i szybciej osiągnąć ich własną doskonałość”¹⁵. Pośród uwarunkowań, o których naucza sobór, na pierwszym miejscu znajdują się potrzeby osobowe, a więc zaspokojenie postulatów wynikających z bycia istotą ludzką, wyrażonych w godności osobowej oraz prawach człowieka. Porządek społeczny i jego rozwój powinien być nieustannie kierowany na dobro osób, gdyż porządek rzeczy powinien być podporządkowany hierarchii osób¹⁶.

W Konstytucji *Gaudium et spes* została scharakteryzowana zasada „właściwej autonomii spraw ziemskich”. Człowiek, przyjmując odmienność spraw ziemskich i niebieskich, podejmuje trud zgłębiania tajemnic rzeczywistości doczesnej, aby ostatecznie dojść do Boga jako pierwszej przyczyny i jako Tego, który podtrzymuje cały świat w istnieniu¹⁷.

Ze społecznej natury człowieka jasno wynika, że istnieje wzajemna zależność pomiędzy rozwojem osoby ludzkiej i społeczeństwa. Człowiek zakłada różnego rodzaju wspólnoty przyporządkowane właściwym sobie grupom dóbr. Kształtowanie społeczności przez osobę odbywa się przy pełnym współdziałaniu rozumu i woli. Zależność pomiędzy osobą, naturą społeczną a społeczeństwem wyznacza ramy procesu socjalizacji, który na zasadzie relacji zwrotnej sprzyja wzrostowi świadomości praw człowieka, a także nadaje wspólnotom ludzkim poczucie głębszej jedności¹⁸.

Wyznacznik poprawności funkcjonowania wspólnoty politycznej stanowi zachowanie równości. Personalistyczne uzasadnienie równości wewnątrzpaństwowej Konstytucja *Gaudium et spes* przedstawia w sposób następujący: „Ponieważ wszyscy ludzie, obdarzeni rozumną duszą i stworzeni na obraz Boży, mają tę samą naturę i to samo pochodzenie, i odkupieni przez Chrystusa korzystają z tego samego powołania i przeznaczenia Bożego, powinna być uznawana podstawowa równość wszystkich”¹⁹.

Zachowanie równości umożliwi rozwój własnej inicjatywy na rzecz poprawy sytuacji gospodarczej, politycznej i kulturowej. Powyższy postulat

¹⁵ Tamże, n. 26.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. tamże, n. 36.

¹⁸ Por. tamże, n. 25.

¹⁹ Tamże, n. 29.

został sformułowany na podstawie praktycznych wskazań Soboru Watykańskiego II skierowanych pod adresem wspólnot międzynarodowych²⁰.

Zgodnie ze wskazaniem *Vaticanum II* praca ludzka w świecie zmierza przede wszystkim w kierunku humanizacji środowiska, w którym żyje człowiek: „wszystko, co prowadzi ludzi do osiągnięcia większej sprawiedliwości, powszechnego braterstwa, bardziej humanitarnego porządku w zakresie powiązań społecznych, znaczy więcej niż postęp techniczny”²¹.

Konstytucja *Gaudium et spes* zestawia dwa zagadnienia związane z obecnością człowieka w świecie: pracę i aktywność. Ojcowie soborowi podkreślili, że człowiek: „dzięki własnej pracy i uzdolnieniom duchowym; współcześnie zaś, zwłaszcza z pomocą nauki i techniki, rozszerzył swoje władanie na niemal całą przyrodę i stale je poszerza; przede wszystkim dzięki rosnącej liczbie różnorodnych form współżycia między narodami rodzina ludzka stopniowo zyskuje świadomość, że tworzy wspólnotę obejmującą cały świat i ją kształtuje”²².

Owoce pracy, wpisane niejako w plan Bożej opatrności, służą nie tylko robotnikowi, ale także wspólnocie, w jakiej żyje pracujący: „Mężczyźni i kobiety, którzy zdobywają utrzymanie dla siebie i rodziny, wykonują bowiem swoją pracę w taki sposób, aby właściwie służyć społeczeństwu, słusznie więc należy uwierzyć, że przez swoją aktywność rozwijają dzieło Stwórcy, troszczą się o dobrobyt braci i dzięki osobistemu wysiłkowi przyczyniają się do realizacji zamysłu Bożego w historii”²³.

Jednym z ważniejszych postulatów zawartych w Konstytucji *Gaudium et spes* jest koncepcja płacy rodzinnej: „Praca wreszcie powinna być tak wynagradzana, by człowiek posiadał możliwość godnego kształtowania egzystencji materialnej, społecznej, kulturowej i duchowej zarówno siebie samego, jak i swoich bliskich, z uwzględnieniem funkcji oraz wydajności każdego, sytuacji przedsiębiorstwa, a także dobra wspólnego”²⁴.

2. Dokumenty papieskie

Przedstawione wyżej zagadnienia społeczne wypracowane przez Ojców soboru znalazły swoje pogłębienie w nauczaniu papieży posoboro-

²⁰ Zob. tamże, n. 86.

²¹ Tamże, n. 35.

²² Tamże, n. 33.

²³ Tamże, n. 34.

²⁴ Tamże, n. 67.

wych. Omawiając problematykę ekologiczną w dokumentach papieskich należy przybliżyć powyższe zagadnienie w ujęciu Jana XXIII. Pomimo że encykliki społeczne Jana XIII zostały wydane przed ogłoszeniem Konstytucji *Gaudium et spes* i zakończeniem obrad soborowych, to niewątpliwie wpisują się w ducha *Vaticanum II*.

2.1. Jan XXIII

W czasie swojego pontyfikatu Jan XXIII widział nie tylko potrzebę zwołania soboru, ale zajmował się również tematyką społeczną. W encyklikach *Mater et Magistra* (1961) i *Pacem in terris* (1963) wniósł nowe elementy do teorii sprawiedliwości społecznej. Sprawiedliwość zaliczył, obok prawdy, wolności i miłości, do fundamentalnych zasad życia społecznego²⁵. Papież Jan XXIII zwrócił uwagę na różnorodność ujęć sprawiedliwości: „Choć bowiem słowa «sprawiedliwość» i «nakazy sprawiedliwości» mają na ustach wszyscy, to jednak wyrazy te nie mają u wszystkich jednakowego znaczenia, a nawet bardzo często oznaczają coś przeciwnego”²⁶. Specyfikę chrześcijańskiej koncepcji sprawiedliwości upatrywał w jej łączności z miłością, obie zaś mają swoje źródło w Bogu²⁷.

Pomimo że Jan XXIII nie używał terminu „sprawiedliwość społeczna”, to jednak w swoich rozważaniach wskazywał na ten typ sprawiedliwości. Mówił bowiem o sprawiedliwości podziału dobra wspólnego społeczności: „Pomyślność gospodarczą jakiegoś narodu należy mierzyć nie tylko sumą posiadanych przezeń dóbr czy zasobów, ile raczej tym, czy podział tych dóbr dokonuje się zgodnie z zasadami sprawiedliwości, a więc w taki sposób, by wszyscy mieszkańcy kraju mogli się rozwijać i doskonalić”²⁸. Sprawiedliwość społeczna wymaga proporcjonalnego udziału wszystkich zarówno w obowiązkach jak i korzyściach. Elementem dobra wspólnego są wartości ekonomiczne, których wytworzenie wymaga zarówno kapitału, jak i pracy. Sprawiedliwość społeczna wymaga, aby wytworzone dobra były dzielone sprawiedliwie pomiędzy dysponentów kapitału oraz pracowników²⁹.

W przeciwieństwie do marksistowsko-komunistycznej koncepcji sprawiedliwości społecznej zakładającej zniesienie własności prywatnej,

²⁵ S. Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości społecznej w nauce Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 8(1999), s. 87.

²⁶ MM, n. 206.

²⁷ Tamże, n. 39, 215.

²⁸ Tamże, n. 74.

²⁹ PT, n. 56.

Jan XXIII rozwiązanie tej kwestii widział w skutecznym upowszechnieniu własności³⁰, wskazując na społeczne funkcje własności³¹.

Mówiąc o sprawiedliwości społecznej Jan XXIII podjął problem salariatów i właściwej płacy: „dostosowanie płacy do zysków należy przeprowadzić w taki sposób, by odpowiadało to wymogom dobra wspólnego czy to państwa, czy też całej ludzkości”³². Papież proponował także, „aby pracownicy otrzymywali stopniowo udział we własności przedsiębiorstw, w których pracują, na zasadach, które okażą się najbardziej stosowne”³³. Tak więc oprócz zagadnienia sprawiedliwej płacy Jan XXIII zajął się zagadnieniem określanym dziś mianem „uwłaszczenia” lub „prywatyzacji”. Proces ten polega na tym, że pracownicy zakładu stają się jego współwłaścicielami. Papież zalecał również, aby pracownikom przyznać czynny udział w zarządzaniu przedsiębiorstwem, w którym są zatrudnieni, niezależnie od tego, czy jest ono państwowe czy prywatne³⁴.

W nauczaniu społecznym Jana XXIII zawartym w encyklikach *Mater et Magistra* oraz *Pacem in terris* pojawiły się elementy nowatorskie, ponieważ ideę sprawiedliwości społecznej odnosi się do różnych gałęzi gospodarki w ramach państwa. Sprawiedliwość obejmuje nie tylko jednostki i grupy społeczne, lecz także państwa w ich wzajemnych relacjach. Wszystkie narody i państwa są równe w swej godności, dlatego kraje gospodarczo rozwinięte mają obowiązek udzielenia wszechstronnej pomocy krajom rozwijającym się. Papież nie ograniczył się do problemu sprawiedliwości ekonomiczno-społecznej, lecz uwzględnił również zagadnienie sprawiedliwości politycznej. Istotnym elementem sprawiedliwości politycznej jest respektowanie podziału władzy na władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą, co z kolei zakłada respektowanie ich autonomii. Państwo sprawiedliwe powinno respektować prawa mniejszości etnicznych, ich tradycję, kulturę oraz język, zapewniając im godziwe warunki ekonomiczne³⁵.

2.2. Paweł VI

Następcą Jana XXIII na Stolicy Piotrowej, Paweł VI, jest autorem encykliki *Populorum progressio* (1967) i listu apostołskiego *Octogesima*

³⁰ MM, n. 113–115.

³¹ Tamże, n. 119–121.

³² PT, n. 78.

³³ MM, n. 77.

³⁴ Tamże, n. 91.

³⁵ Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości*, s. 88–89.

adveniens (1971), w których podjął kwestie społeczne. Zasadę sprawiedliwości społecznej uznał on za podstawę całej nauki społecznej Kościoła³⁶. Z kolei w adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* (1975) Paweł VI wskazał na ścisłą więź między ewangelizacją a promocją człowieka, jego wyzwoleniem, postępem i zwalczaniem społecznej krzywdy. Sprawiedliwość społeczną rozumiał jako realizację dobra wspólnego przez wszystkich członków społeczności oraz sprawiedliwy podział obowiązków i uprawnień. W sprawiedliwości społecznej Paweł VI wyróżniał aspekty statyczny oraz dynamiczny oparte na prawie naturalnym. Sprawiedliwość statyczna to ochrona porządku społecznego przez prawo, natomiast dynamiczna to realizacja sprawiedliwości społecznej we wspólnocie³⁷.

Według Pawła VI integralnym elementem sprawiedliwości jest poszanowanie pracy i respektowanie godności jej podmiotu – człowieka. Praca nie może zniewalać człowieka, lecz powinna potwierdzać jego rozumność i wolność³⁸. Autor *Populorum progressio*, nawiązując do nauczania społecznego Jana XXIII, postulował współdziałanie robotników w zarządzaniu przedsiębiorstwem, w którym pracują³⁹. Ideę sprawiedliwości odniósł również do społeczności międzynarodowej, tj. stosunków między państwami. Relacje takie powinny opierać się na zasadach solidarności, sprawiedliwości społecznej i miłości⁴⁰.

Zasługą Pawła VI jest aktualizacja zasad sprawiedliwości społecznej w odniesieniu do społeczności międzynarodowej, zwłaszcza daleko posunięta konkretyzacja tej sprawiedliwości. Jej wyrazem powinny być sprawiedliwe stosunki handlowe, udzielanie pożyczek i stworzenie funduszu międzynarodowego, pomoc w zwalczaniu głodu, rezygnacja z dominacji ekonomicznej, respektowanie tradycji narodowej i kulturowo-religijnej krajów rozwijających się. Innym cennym walorem nauczania tego papieża jest wskazanie na specyfikę chrześcijańskiej interpretacji sprawiedliwości społecznej, różniącą ją od ujęć marksistowskich i liberalnych. Paweł VI niezwykle krytycznie ocenił liberalizm, zarzucając mu, za Piusem XI, tendencję do maksymalizacji zysku kosztem praw człowieka pracującego, prymat ekonomii przed etyką oraz błędną koncepcję wolności, rozu-

³⁶ Tamże, s. 89.

³⁷ EN, n. 31.

³⁸ PP, n. 27–28.

³⁹ Tamże, n. 34.

⁴⁰ Tamże, n. 44.

mianej jako autonomia wobec praw moralnych. Równość wobec prawa jest sprawą słuszną, lecz nie może być ona pretekstem do dyskryminacji ekonomicznej czy społecznej. Nie mniej krytyczny był Paweł VI wobec ideologii marksizmu i jego rozwiązań kwestii społecznej proponujących walkę klas i rewolucję, prowadzących w konsekwencji do społeczeństwa opartego na przemocy i ustroju totalitarnego⁴¹.

2.3. Jan Paweł II

Kardynał Karol Wojtyła uczestniczył w obradach Soboru Watykańskiego II. Jego współudział w ostatecznym kształcie dokumentów soborowych jest szczególnie widoczny w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Owa konstytucja znalazła odzwierciedlenie m.in. w kilku encyklikach społecznych Jana Pawła II⁴², są to przede wszystkim: *Dives in misericordia* (1980)⁴³, *Laborem exercens* (1981)⁴⁴, *Sollicitudo rei socialis* (1987)⁴⁵, *Centesimus annus* (1991)⁴⁶.

Jan Paweł II w swoich dokumentach społecznych dokonał wykładni soborowej Konstytucji *Gaudium et spes*, którą można podzielić na trzy bloki zagadnień: uwarunkowania wspólnot politycznych, rozwój oraz praca. Pierwszy z tych bloków dotyczy przede wszystkim relacji między władzą a zagadnieniem dobra wspólnego i problematyki osoby w wymiarze społecznym. Rozwój wyznacza wspólny obszar polityki oraz kwestii społecznej. Integralna koncepcja rozwoju oznacza postęp na drodze humanizacji wspólnot politycznych. Postęp w zakresie pracy wyraża się natomiast w utrwaleniu pierwszeństwa osoby nad środkami produkcji⁴⁷.

Pośród uwarunkowań, o których naucza Sobór, na pierwszym miejscu znajdują się potrzeby osobowe, a więc postulaty wynikające z bycia osobą ludzką, wyrażone w godności osobowej oraz prawach człowieka. Jan Paweł II, nawiązując do nauczania soborowego, jako dalsze potrzeby określa zaspokojenie dóbr zmysłowych, materialnych itd. Przy zachowaniu

⁴¹ Kowalczyk, *Idea sprawiedliwości*, s. 89–90.

⁴² Szulist, *Recepcja*, s. 108.

⁴³ Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Poznań 1990.

⁴⁴ Tenże, Encyklika *Laborem exercens*, Wrocław 1992.

⁴⁵ Tenże, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 321–376.

⁴⁶ Tenże, Encyklika *Centesimus annus*, Włocławek 1991.

⁴⁷ Szulist, *Recepcja*, s. 104.

właściwej hierarchii dóbr kształtowany jest w efekcie personalistyczny charakter wspólnot politycznych⁴⁸.

Wyznacznik poprawności funkcjonowania wspólnot politycznych stanowi zachowanie równości bezpośrednio ukonstytuowanej w naturze osoby. W encyklice *Sollicitudo rei socialis* Jan Paweł II odnosi postulat równości wobec prawa nie tylko do wszystkich narodów, a również do wszystkich obywateli, bez względu na ich przynależność narodową w przypadku społeczności wielonarodowej. W tym kontekście jako formę niesprawiedliwości należy określić wszelkie przejawy rasizmu, które w sposób bezpośredni kwestionują godność osobową⁴⁹.

Postulaty dobra wspólnego oraz solidarności są urzeczywistniane w ramach odpowiednich struktur. Opis ustroju państwa, który by najpełniej realizował postulaty personalizmu, zamieścił Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*⁵⁰. Zachowanie godności osoby ludzkiej oraz niepodważalność fundamentu prawnego, którego źródłem są prawa człowieka, pozwala określić demokrację mianem systemu rządów w największym stopniu sprzyjającego dobru osoby. Współcześnie postulat humanizacji jest najpełniej realizowany tam, gdzie lud sprawuje władzę poprzez bezpośrednie lub pośrednie wybory swoich przedstawicieli. Jedynie kontrola rządzących z pozycji jednostki gwarantuje ochronę podmiotowości każdej grupy społecznej. Możliwości ochrony podmiotowości obywateli, jakie stwarza demokracja, są szczególnie akcentowane w krajach obarczonych historycznym doświadczeniem totalitaryzmu. Istnieje jednak ryzyko, że zdobyta wolność może być przez obywateli niewłaściwie spożytkowana, co może kształtować różnego rodzaju patologie władzy⁵¹.

Encyklika Jana Pawła II *Sollicitudo rei socialis* została ogłoszona w dwudziestą rocznicę upublicznienia encykliki *Populorum progressio*. Dokument Jana Pawła II powołuje się na encyklikę społeczną Pawła VI nawiązując do zamieszczonej tam koncepcji rozwoju w funkcjonowaniu współczesnych społeczeństw. Istotę ludzkiego rozwoju można określić, wskazując na zależność i wewnętrzną dynamikę między „mieć” i „być”. Oba te terminy zostały scharakteryzowane w *Gaudium et spes* oraz *Populorum progressio*. Jan Paweł II nawiązując do tych dokumentów w *Sol-*

⁴⁸ Por. CA, n. 41, 43, 47.

⁴⁹ Por. SRS, n. 33.

⁵⁰ CA, n. 46.

⁵¹ Szulist, *Recepcja*, s. 106–107.

licitudo rei socialis, określa przez „mieć”: aspekt materialny rzeczywistości, kojarzony bezpośrednio z własnością, techniką i technologią. Natomiast „być” oznacza aspekt egzystencjalny, obejmujący problematykę wzrastania w istnieniu. W kontekście rozróżnienia pomiędzy „być” a „mieć” prawdziwy rozwój oznacza działanie, które nie tylko respektuje pierwszeństwo aspektu podmiotowego nad przedmiotowym, ale dzięki któremu człowiek – przez posługiwanie się wytworami materialnymi, zdobyczami techniki itp. – może zyskiwać nowe walory bytowe. W nauce społecznej Jana Pawła II element humanizmu zyskuje bowiem absolutne pierwszeństwo⁵².

Wśród pozytywnych przejawów rozwoju Jan Paweł II na pierwszym miejscu wymienia „u bardzo wielu ludzi pełną świadomość własnej godności i godności każdej istoty ludzkiej”. Co więcej, świadomość ta występuje nie tylko u jednostek, ale również u narodów i ludów, które posiadają określoną tożsamość kulturową i są szczególnie czułe na prawo do zachowania swego dziedzictwa, swobodnego kierowania nim i rozwijania go⁵³. Do pozytywnych znaków obecnych czasów Jan Paweł II zalicza: „rosnącą świadomość ograniczoności dostępnych zasobów, potrzeby poszanowania integralności i rytmów natury oraz uwzględnienia ich przy programowaniu rozwoju, nie poświęcając ich na rzecz demagogicznych koncepcji. Chodzi tu o tak zwaną dzisiaj «troskę ekologiczną»”⁵⁴.

Odnosząc kwestię rozwoju do życia poszczególnych narodów *Sollicitudo rei socialis* wskazuje, że rozwój domaga się nade wszystko ducha inicjatywy od samych zainteresowanych krajów. Każdy z nich powinien działać według własnej odpowiedzialności, bez oczekiwania wszystkiego od krajów bardziej uprzywilejowanych i współpracując z innymi krajami. Każdy kraj powinien być świadomy swoich potrzeb oraz tego, że ma prawo i obowiązek szukania rozwiązań. Pomoc świadczona między państwami nie powinna ograniczać podmiotowości wyrażającej się bezpośrednio w wolności inicjatyw, których celem jest podniesienie poziomu rozwoju krajów potrzebujących wsparcia⁵⁵.

W encyklice *Laborem exercens* Jan Paweł II dokonał charakteryzacji elementów duchowości pracy⁵⁶. Nawiązując do nauczania Soboru Waty-

⁵² Tamże, s. 107.

⁵³ SRS, n. 26.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ SRS, n. 44.

⁵⁶ Zob. LE, n. 24–27.

kańskiego II⁵⁷ podkreślił, że owoce pracy wpisane niejako w plan Bożej opatrności służą nie tylko robotnikowi, ale także wspólnocie, w jakiej żyje pracujący: „Mężczyźni i kobiety, którzy zdobywając środki na utrzymanie własne i rodziny tak wykonują swoje przedsięwzięcia, by należycie służyć społeczeństwu, mogą słusznie uważać, że swoją pracą rozwijają dzieło Stwórcy, zaradzają potrzebom swoich braci i osobistym wkładem przyczyniają się do tego, by w historii spełniał się zamysł Boży”⁵⁸. Człowiek dzięki swojej działalności, ubogaconej łaską Chrystusa, wydatnie przyczynia się do tego, aby dobra stworzone doskonalone były dzięki ludzkiej pracy, technice i cywilizacji społecznej zgodnie z przeznaczeniem, jakie im wyznaczył Stwórca. Dobra wypracowane przez człowieka posiadają charakter zarówno materialny, jak i duchowy⁵⁹. Jan Paweł II w *Laborem exercens* wskazał na prawa, które powinny być przestrzegane, aby zachować pokój społeczny. Pierwszym tego typu prawem jest prawo do pracy, którego zachowanie wyznacza kierunek polityki społecznej w ogólności⁶⁰. Z prawem do pracy wiąże się przestrzeganie prawa do płacy rodzinnej⁶¹. Kolejne prawo ludzi pracy dotyczy wolności zrzeszania się. Systemy społeczne powinny gwarantować wolne funkcjonowanie związków zawodowych, skutecznie reprezentujących interesy robotników. Jan Paweł II przestrzega jednak przed upartyjnieniem związków zawodowych oraz podkreśla ich aspekt wychowawczo-edukacyjny, który powinien być wpisany w statuty organizacji związkowych⁶².

2.4. Benedykt XVI

Benedykt XVI posiada spory dorobek naukowy z zakresu katolickiej nauki społecznej, powstały jednak głównie zanim został papieżem. Niemniej swą pierwszą encyklikę skoncentrowaną wokół kwestii społecznych ogłosił dopiero w piątym roku swego pontyfikatu jako swoisty komentarz trwającego kryzysu finansowo-ekonomicznego⁶³. Encyklika nosząca tytuł

⁵⁷ KDK, n. 34.

⁵⁸ LE, n. 25.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Zob. LE, n. 18.

⁶¹ Zob. tamże, n. 19.

⁶² Tamże, n. 20.

⁶³ B. Hordecki, *Nauczanie społeczne Benedykta XVI wobec współczesnych problemów globalnych*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne”, 2(2010), s. 81. <https://doi.org/10.14746/ssp.2010.2.06>.

Caritas in veritate ukazała się 29 czerwca 2009 r. i jest trzecią z encyklik Benedykta XVI. Dwie poprzednie, *Deus caritas est* oraz *Spe salvi* dotyczyły cnót miłości i nadziei, a rozważania w nich zawarte miały charakter teologiczno-antropologiczny.

W myśl deklaracji Papieża, jego nauczanie zawarte w *Caritas in veritate* jest kontynuacją i rozszerzeniem nauczania zwłaszcza Pawła VI oraz Jana Pawła II. Według Benedykta XVI, wystąpienia obu tych papieży pozostają w zgodzie z wcześniejszym nauczaniem Kościoła katolickiego, a zarazem stanowią jego integralną część, zaś stanowisko przedstawione w *Caritas in veritate* wpisuje się w tradycję katolicką w zakresie spraw społecznych, stanowiąc jednocześnie twórczą kontynuację⁶⁴.

Spoglądając na nauczanie społeczne Benedykta XVI dostrzega się w nim doktrynę społeczno-polityczną, będącą jednocześnie wyrazem światopoglądu katolickiego. W encyklice *Caritas in veritate* znajduje się określenie zasady miłości w prawdzie, która w ocenie Benedykta XVI jest fundamentem nauczania społecznego Kościoła. Zarówno miłość, jak i prawda, przywołane w tejże zasadzie, najwyższą formę istnienia posiadają w Bogu. Benedykt XVI, podkreślając znaczenie miłości w życiu człowieka i wspólnot, wskazuje na zależność pomiędzy sprawiedliwością a miłością w kontekście zasady dobra wspólnego. Uwzględnienie w porządku społecznym oraz politycznym wzajemnego odniesienia miłości i sprawiedliwości warunkuje ostateczny rozwój, w ramach którego człowiek ma możliwość pozyskiwania dóbr wiecznych, będących doskonałym spełnieniem jednostkowych pragnień. Uwzględnienie w systemach społecznych miłości i sprawiedliwości czyni świat ludzki miejscem prawdziwie przychylnym człowiekowi⁶⁵.

W encyklice Benedykt XVI dość szczegółowo nakreślił aktualną sytuację ludzkości. Treść dokumentu koncentruje się wokół dwóch zagadnień. Po pierwsze, Papież napisał o miłości i prawdzie jako wartościach regulujących systemy sprawiedliwości społecznej oraz warunkujących rozwój w skali globu. Po drugie, encyklika dotyczy przenikania się polityki, ekonomii oraz społeczeństwa obywatelskiego. Rozwój pełni w tekście funkcję pojęcia kluczowego – Benedykt XVI starał się ukazać możliwie wiele aspektów rozwoju oraz ich wzajemne uwarunkowanie⁶⁶. Stwierdził,

⁶⁴ CiV, n. 8, 9.

⁶⁵ J. Szulist, *Zasada prawdy w nauczaniu społecznym Benedykta XVI*, „Studia Gdańskie”, 42(2018), s. 134–135.

⁶⁶ Hordecki, *Nauczanie społeczne*, s. 83.

że: „Ponad czterdzieści lat po ogłoszeniu *Populorum progressio*, zasadniczy temat, czyli właśnie postęp, pozostaje otwartym problemem, który stał się bardziej ostry i nagły z powodu obecnego kryzysu ekonomiczno-finansowego”⁶⁷.

W opinii Benedykta XVI, lista problemów współczesnego świata jest bardzo długa. Papież skonstruował ją wręcz jako swoisty spis plag dręczących ludzkość. Na wstępie listy umieścił aktualny kryzys finansowo-ekonomiczny, by następnie wymienić i charakteryzować: ubóstwo oraz jego pochodne (głód, nędzę, choroby endemiczne, analfabetyzm) i w konsekwencji wzrost nierówności światowych; pogłębienie przepaści między obszarami niedorozwoju i nadrozwoju; presję konkurencji światowej, która wymusza ograniczenia w zakresie zabezpieczenia społecznego; nadmierną nomadyczność współczesnych społeczeństw, która prowadzi do różnego rodzaju niestabilności i trudności; relatywizm kulturowy; bezrobocie, ukryte bezrobocie, długotrwałe wykluczenie z rynku pracy, niegodziwą płacę, postawy antyprodukcyjne, marnowanie zasobów ludzkich; brak szacunku do pracy; brak szacunku do życia; fundamentalizm i terroryzm z jednej oraz ograniczanie właściwie pojętej wolności religijnej z drugiej strony. Ponadto wskazał również na: problemy ekologiczne współczesnego świata, zniszczenie zasobów naturalnych, zawłaszczanie dostępu do surowców, nierówności w dostępie do edukacji; formy turystyki międzynarodowej będące wyrazem wyzysku i upadku moralnego; niegodne traktowanie imigrantów, pozbawianie ich praw; nadużycia finansowe; kryzys instytucji międzynarodowych; absolutyzacja techniki. Szczególnie ostro skrytykował też: nadużycia bioetyczne, praktykowanie zapłodnień *in vitro*, prace nad klonowaniem i krzyżowaniem człowieka z innymi gatunkami oraz nadużycia medialne, podporządkowanie środków społecznego przekazu kalkulacjom ekonomicznym, zamiarom panowania na rynkach oraz chęci narzucania wzorców kulturowych⁶⁸.

W *Caritas in veritate* Benedykt XVI nie ograniczył się do diagnozy aktualnego stanu ludzkości i świata. Encyklika zawiera również wy tłumaczenie fatalnej kondycji jednostek i społeczeństw. Do głównych przyczyn obecnego kryzysu Papież zaliczył globalizację oraz upowszechnienie ideologii oferujących fałszywą wizję człowieka. Benedykt XVI odniósł się do powszechnego zjawiska globalizacji. Jego zdaniem: „Globalizacja,

⁶⁷ CiV, n. 33.

⁶⁸ Hordecki, *Nauczanie społeczne*, s. 85–86.

a priori, nie jest dobra, ani zła. Będzie tym, co uczynią z niej osoby”. W procesach globalizacji, o ile są odpowiednio pojmowane i zarządzane, upatruje Papież możliwość wielkiej redystrybucji bogactw w wymiarze całej planety, co nigdy wcześniej nie miało miejsca. Jednocześnie ostrzega, że w przypadku złego zarządzania mogą one przyczynić się do wzrostu ubóstwa i nierówności, a także dotknąć kryzysem cały świat⁶⁹. Według Benedykta XVI globalizacja ma charakter moralnie obojętny i działa destrukcyjnie tylko dlatego, że człowiek dokonuje złych wyborów. Gdyby ludzie wybierali właściwie i budowali poprawne relacje międzyjednostkowe i międzynarodowe, globalizacja nie przyczyniłaby się do upadku, ale powodowała przyspieszenie postępu. W opinii Benedykta XVI, za ważniejszą od globalizacji i jednoznacznie negatywną przyczynę współczesnych utrapień ludzkości wypada uznać fakt, że ludzie zagubili własną tożsamość i w konsekwencji nie dostrzegają rzeczywistego celu swego życia. Dzieje się tak, ponieważ ludzkość traci wiarę w Boga. Zaprogramowane szerzenie indyferentyzmu religijnego lub ateizmu praktycznego ze strony wielu krajów jest sprzeczne z potrzebą rozwoju narodów, jako że pozbawia je energii duchowej i ludzkiej⁷⁰.

Encyklika *Caritas in veritate* dostarcza nie tylko krytyki współczesnych stosunków międzyludzkich. Zawiera również obszerne wskazówki co do właściwej przebudowy życia jednostek, społeczeństw oraz ludzkości. Benedykt XVI nie poprzestał na wskazaniu zasad, w oparciu o które należy urządzić świat, ale sformułował znaczny zasób dyrektyw, które określają, jak je realizować. Zdaniem Papieża przebudowę ładu społecznego należy rozpocząć od własnego wnętrza. Jest to bowiem warunek konieczny sprawiedliwego porządku światowego. Benedykt XVI podkreśla zasadę „logiki daru bez rekompensaty”, jako trzecią z logik, w oparciu o które ludzie starają się kooperować; pierwsza to logika państwa, druga to logika rynku. Pierwsza opiera się na prawie publicznym, druga na prawie prywatnym, swobodnej umowie równorzędnych stron. „Logika daru bez rekompensaty” jest inna od pozostałych, gdyż podstawą kooperacji jest tutaj nie konieczność, lecz wolny wybór jednostek, oparty na prawdzie i miłości. Jego zdaniem, wyzwania stojące współcześnie przed ludzkością są tak wymagające, iż można poradzić sobie z nimi, o ile „logika daru bez rekompensaty” przeniknie do struktur państwowych oraz rynkowych.

⁶⁹ CiV, n. 42.

⁷⁰ Hordecki, *Nauczanie społeczne*, s. 86–87.

Oznacza to także głębokie zmiany w strukturze i funkcjonowaniu urzędów i firm. W ich ramach powinny powstać odpowiednie fundusze, grupy, realizujące przedsięwzięcia inne niż nastawione na władanie lub zysk⁷¹.

W opinii Benedykta XVI, zasada pomocniczości powinna być ściśle związana z zasadą solidarności i na odwrót. Tę regułę o charakterze ogólnym trzeba mieć zawsze na uwadze także przy zajmowaniu się sprawami odnoszącym się do pomocy międzynarodowej i rozwoju. Autentyczna pomoc nie powinna sprzyjać lokalnej dominacji i wyzyskowi we wspomaganym kraju. Powinna być ofiarowana, angażując nie tylko rządy zainteresowanych krajów, lecz także lokalnych działaczy gospodarczych, podmioty zaangażowane w kulturę, Kościoły lokalne. Programy pomocy powinny w coraz większym stopniu odznaczać się cechami programów zintegrowanych z oddolnym uczestnictwem. W dziedzinie ekonomicznej zasadniczą pomocą, której potrzebują kraje rozwijające się, jest to, by zezwolić i sprzyjać stopniowemu wchodzeniu ich produktów na rynki międzynarodowe. Największym jednak bogactwem, które należy docenić w krajach wspomaganym w rozwoju, jest bogactwo ludzkie, stanowiące autentyczny kapitał, który trzeba powiększać, aby zapewnić krajom najuboższym autonomiczną przyszłość. Papież wskazuje, że współpraca w rozwoju nie powinna mieć na względzie tylko wymiaru ekonomicznego, ale powinna stać się również wielką okazją do spotkania kulturowego i ludzkiego⁷².

W nauczaniu Benedykta XVI prawda stanowi jedną z zasadniczych kwestii analizowanych w kontekście życia społecznego. Wartość bądź zasada prawdy w ramach odniesień międzyosobowych współpracuje z miłością. W odniesieniu do encykliki *Caritas in veritate* można mówić o istotowej zależności pomiędzy prawdą a miłością. Umiłowanie prawdy w kontekście przyrodzoności i nadprzyrodzoności potwierdza wyjątkowy status człowieka w społeczeństwie. W nauczaniu Benedykta XVI wskazać można cztery obszary funkcjonowania prawdy społecznej, będące jednocześnie przedmiotem tejże prawdy. Pierwszy obszar to pokój. Prawda społeczna jest tożsama z pokojem w świecie w zakresie zachowania nie naruszalnych praw i godności osobowej. Drugim obszarem zastosowania prawdy jest wolność. Wolność wynika z natury człowieka, w czym realizuje się nawiązanie do nauczania Soboru Watykańskiego II. Jednocześnie

⁷¹ CiV, n. 39–40.

⁷² Tamże, n. 58–59.

wolne akty woli zakładają nienaruszalność innych osób oraz wspólnot. Trzeci obszar prawdy obejmuje systemy wykonywania władzy, w tym nade wszystko demokracji. Czwarty obszar dotyczy aktywności politycznej w zakresie propagowania prawdy moralnej. Prawda społeczna powinna cechować się realizmem i odpowiedzialnością⁷³.

2.5. Franciszek

Encyklika *Laudato si'* została podpisana przez papieża Franciszka w Rzymie w uroczystość Zesłania Ducha Świętego 24 maja 2015 r., w trzecim roku jego pontyfikatu⁷⁴. Jest pierwszym dokumentem papieskim poświęconym w całości ekologii i można ją potraktować jako dokument moralny, w którym zawarta jest nauka społeczna Kościoła. Potwierdza to także sam Franciszek, gdy cytuje encykliki społeczne swoich poprzedników *Rerum novarum* Leona XIII, *Centesimus annus* Jana Pawła II, *Caritas in veritate* Benedykta XVI. W encyklice Franciszek często przytacza wypowiedzi o ekologii zawarte w dokumentach konferencji biskupów różnych państw. W ten sposób chce podkreślić jedność z biskupami na całym świecie i przypomnieć, że nauka o ekologii należy do całego Kościoła katolickiego⁷⁵.

Papież Franciszek problem ekologii uznaje za jedno z najważniejszych wyzwań współczesności. Temat ten jest ważny dla wszystkich ludzi, niezależnie od ich światopoglądu, rasy, pochodzenia, miejsca zamieszkania, zajmowanego stanowiska. Jeżeli człowiek przestaje troszczyć się o świat stworzony (np. lasy, jeziora, powietrze), to w niedługim czasie obraca się to przeciwko niemu. Papież zachęca do wspólnego zastanowienia się nad problemami ekologicznymi i podjęcia działań. Problemy podjęte w encyklice mają pomóc rozpoznawać współczesne wyzwania w zakresie ochrony środowiska naturalnego⁷⁶.

W encyklice *Laudato si'* Papież wykazuje troskę o „nasz wspólny dom”. Wnikliwie opisuje objawy obecnej sytuacji ekologicznej. Wiele uwagi poświęca przyczynom zagrożeń ekologicznych, by przedstawić właściwe rozwiązania⁷⁷.

⁷³ Szulist, *Zasada prawdy*, s. 142–143.

⁷⁴ Franciszek, pap., Encyklika *Laudato si'*, Kraków 2015.

⁷⁵ J. Kostorz, *Katechetyczne znaczenie encykliki Laudato si'*, „Studia Oecumenica”, 15(2015), s. 70–71. <https://doi.org/10.25167/so.3302>.

⁷⁶ LS, n. 2–4.

⁷⁷ Kostorz, *Katechetyczne znaczenie*, s. 71–72.

Franciszek w wielu miejscach encykliki przedstawia różne oblicza ekologii. Wymienia i opisuje m.in. ekologię społeczną, gospodarczą, kulturową i ludzką. Za istotne uznaje integralne podejście. Stąd proponuje, by zastanowić się nad różnymi aspektami ekologii integralnej, obejmujące wymiar ludzki i społeczny⁷⁸.

Ekologia integralna w myśl encykliki *Laudato si'* ukonkretnia się w postawie serca człowieka. Powiązana jest ona z harmonijnym życiem, w którym szczególne miejsce zajmuje rozwój sfery duchowej. Składa się na nią ekologia środowiskowa, gospodarcza, społeczna i kulturowa oraz ekologia życia rodziny. Ekologia integralna, zdaniem papieża Franciszka, wymaga, „aby poświęcić trochę czasu na odzyskanie spokojnej harmonii ze stworzeniem, na refleksję o naszym stylu życia i naszych ideałach, na kontemplację Stwórcy, który żyje pośród nas i w tym, co nas otacza, a którego obecności nie powinno się wytwarzać, lecz odkrywać, odsłaniać”⁷⁹.

Mówiąc o ekologii integralnej, Franciszek podkreśla istnienie różnorodnych stowarzyszeń zaangażowanych na rzecz dobra wspólnego, troszczących się o ochronę środowiska naturalnego i miejskiego. W tym zawiera się przywracanie piękna zaniedbanym zabytkom i pomnikom przyrody; ochrona miejsc, które upiększają otoczenie i służą ludziom; kultywowanie wspólnej tożsamości oraz zachowanie i przekazywanie historii. Z tym działaniem łączy się: „poczucie solidarności, będącej jednocześnie świadomością życia we wspólnym domu, który powierzył nam Bóg”⁸⁰.

Papież Franciszek w encyklice *Laudato si'* nie poprzestaje na opisie problemów ważnych z perspektywy ekologii integralnej. Zasygnalizowane problemy uzupełnia o to, co wiąże się z edukacją i wychowaniem. Samo mówienie o ekologii nie wystarczy. Potrzebna jest zmiana stylu życia wszystkich, którzy korzystają ze środowiska naturalnego. Zdaniem Papieża trzeba zmienić nawyki ludzi w różnych obszarach życia, np. konsumpcji, korzystania z dóbr natury, ochrony środowiska, budowania pokoju, szerzenia ducha radości⁸¹. Mówiąc o edukacji i wychowaniu ekologicznym, Franciszek podkreśla centralną rolę rodziny: „ponieważ jest ona miejscem, w którym życie, dar Boga, może w sposób właściwy być przyjęte

⁷⁸ LS, n. 137.

⁷⁹ Tamże, n. 225.

⁸⁰ Tamże, n. 232.

⁸¹ Kostorz, *Katechetyczne znaczenie*, s. 76.

i chronione przed licznymi atakami, na które jest ono wystawione, może też rozwijać się zgodnie z wymogami prawdziwego ludzkiego wzrostu. Wbrew tak zwanej kulturze śmierci, rodzina stanowi ośrodek kultury życia⁸². W rodzinie dziecko uczy się miłości i troski o życie. Tutaj kształtuje nawyki ekologiczne takie, jak właściwe korzystanie z rzeczy materialnych, sprzątanie po sobie, poszanowanie lokalnego ekosystemu i ochrona wszystkich stworzeń. Rodzina jest miejscem formacji integralnej, w którym rozgrywają się ściśle ze sobą powiązane różne aspekty osobistego dojrzewania młodego człowieka⁸³. Rodzina pomaga też w wychowaniu estetycznym, bez którego trudno o wrażliwość na piękno obecne w dziele stworzenia⁸⁴. Papież Franciszek zachęca do rozwijania w sobie pogody ducha, wstrzemięźliwości, prostoty, wdzięczności, pokory, ważnych dla wychowania integralnego⁸⁵.

Nieocenione są teksty encykliki *Laudato si'*, które ukazują różne formy ekologii integralnej i dowartościowują wdzięczność, pokorę, pogodę ducha. Pozwalają one podjąć refleksję nad zastosowaniem zasad ekologii integralnej we własnym życiu oraz zainicjować działania służące edukacji i wychowaniu ekologicznemu⁸⁶.

3. Wnioski

Problematyka ekologiczna już od wielu lat znajduje swoje miejsce w nauczaniu Kościoła katolickiego. Ze względu na ograniczone możliwości artykułu zostały zaprezentowane wybrane dokumenty, w których papieże, po zakończeniu Soboru Watykańskiego II, podejmowali zagadnienia dotyczące ekologii.

1) Mówiąc o ekologii warto zwrócić uwagę, że za słowem tym może kryć się różna treść. Słowo „ekologia” oznacza naukę o strukturze i funkcjonowaniu przyrody na różnych poziomach organizacji, ekonomię przyrody. Ekologia, dając podstawy do działalności człowieka w środowisku przyrodniczym, została w języku potocznym związana głównie z zagadnieniami ochrony środowiska przyrodniczego oraz jego niszczenia. Utożsamienie ekologii z ochroną środowiska doprowadziło do powsta-

⁸² LS, n. 213.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże, n. 215.

⁸⁵ Tamże, n. 223–227.

⁸⁶ Kostorz, *Katechetyczne znaczenie*, s. 78.

nia ekologii głębokiej, którą to nazwą określa się poglądy filozoficzne i etyczne przyjmujące, że życie (organizmy, systemy ekologiczne) są wartością, którą należy bezwzględnie chronić. W ujęciu radykalnym ekologia głęboka uznaje Ziemię jako wartość nadrzędną, co prowadzi do zasady przyrodocentryzmu, w przeciwieństwie do poglądów antropocentrycznych uznających człowieka za najwyższą wartość.

2) Sobór Watykański II w Konstytucji *Gaudium et spes* eksponuje znaczenie dwóch podstawowych zagadnień nauki społecznej, a mianowicie człowieka i świata. Osoba ludzka znajduje się w centrum nauczania Kościoła. Wyjątkowa pozycja człowieka wynika z posiadanej przez niego godności osobowej. Nadzwyczajna wartość jednostki ludzkiej pośród innych stworzeń wyraża się w sformułowaniu, że człowiek jest „stworzony na obraz Boży”. Owo podobieństwo dotyczy posiadanej władzy rozumu, woli oraz sumienia. Człowiek został ustanowiony przez Boga panem wszystkich stworzeń, może więc dalej świadomie porządkować świat oraz angażować się w pomnażanie dobra. O godności człowieka decydują jednak nie tylko przymioty natury jednostkowej, ale również zdolność do kształtowania wspólnot.

3) Zagadnienia społeczne wypracowane przez Ojców Soboru znalazły swoje pogłębienie w nauczaniu papieży posoborowych. Omawiając zagadnienie problematyki ekologicznej w dokumentach papieskich wydanych po zakończeniu *Vaticanum II* należy podkreślić, że Jan XXIII, papież który rozpoczął soborową odnowę, wydał dwie encykliki: *Mater et Magistra* i *Pacem in terris*, w których wniósł nowe elementy do teorii sprawiedliwości społecznej. Sprawiedliwość zaliczył, obok prawdy, wolności i miłości, do fundamentalnych zasad życia społecznego.

4) Następcy Jana XXIII na Stolicy Piotrowej podejmowali w swoim nauczaniu kwestie społeczne. Paweł VI jest autorem encykliki *Populorum progressio* i listu apostolskiego *Octogesima adveniens*, w których podjął tematykę społeczną. Zasadę sprawiedliwości społecznej rozumianą jako realizację dobra wspólnego przez wszystkich członków społeczności oraz sprawiedliwy podział obowiązków i uprawnień uznał on za podstawę całej nauki społecznej Kościoła. W sprawiedliwości społecznej Paweł VI wyróżniał aspekt statyczny oraz dynamiczny, oparte na prawie naturalnym. Sprawiedliwość statyczna to ochrona porządku społecznego przez prawo, natomiast dynamiczna to realizacja sprawiedliwości społecznej we wspólnocie. Jan Paweł II na kilkanaście lat przed wyborem na Stolicę Piotrową uczestniczył w obradach Soboru Watykańskiego II.

Jego współudział w ostatecznym kształcie dokumentów soborowych jest szczególnie widoczny w Konstytucji *Gaudium et spes*. Znalazło to później odzwierciedlenie m.in. w encyklikach społecznych: *Dives in misericordia*, *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis*, *Centesimus annus*. Jan Paweł II w swoich dokumentach społecznych dokonał wykładni soborowej Konstytucji *Gaudium et spes*, którą można podzielić na trzy bloki zagadnień: uwarunkowania wspólnot politycznych, rozwój oraz praca. Benedykt XVI encyklikę skoncentrowaną wokół kwestii społecznych *Caritas in veritate* wydał jako swoisty komentarz trwającego kryzysu finansowo-ekonomicznego. W myśl deklaracji autora, jego nauczanie zawarte w encyklice jest kontynuacją i rozszerzeniem nauczania zwłaszcza Pawła VI oraz Jana Pawła II i wpisuje się w tradycję katolicką w zakresie spraw społecznych, stanowiąc jednocześnie twórczą kontynuację.

5) Encyklika *Laudato si'* papieża Franciszka jest pierwszym dokumentem papieskim poświęconym w całości ekologii i można ją potraktować jako dokument moralny, w którym zawarta jest nauka społeczna Kościoła. Potwierdza to także sam Franciszek, gdy cytuje encykliki społeczne swoich poprzedników, począwszy od *Rerum novarum* Leona XIII. W encyklice Papież często przytacza wypowiedzi o ekologii zawarte w dokumentach konferencji biskupów różnych państw. W ten sposób chce podkreślić jedność z biskupami na całym świecie i przypomnieć, że nauka o ekologii należy do całego Kościoła katolickiego. Nie jest więc encyklika *Laudato si'* pierwszym dokumentem papieskim, który podejmuje tematykę ekologii. Co więcej, nawiązuje do zagadnień poruszanych przez poprzedników Franciszka oraz wykorzystuje przemyślenia biskupów z różnych regionów świata. Encyklika nie nawiązuje do poglądów przyrodocentrycznych skupiających się przede wszystkim na ochronie Ziemi, ale reprezentuje pogląd antropocentryczny, uznając człowieka za najwyższą wartość. Papież Franciszek problem ekologii uznaje za jedno z najważniejszych wyzwań współczesności. Temat ten jest ważny dla wszystkich ludzi, dlatego zachęca do wspólnego zastanowienia się nad problemami ekologicznymi i podjęcia działań. Franciszek w wielu miejscach encykliki przedstawia różne oblicza ekologii i dlatego za istotne uznaje integralne podejście. Stąd proponuje, by zastanowić się nad różnymi aspektami ekologii integralnej, obejmującej wymiar ludzki i społeczny. Encyklika ukazuje różne formy ekologii integralnej skłaniając do podjęcia refleksji nad zastosowaniem jej zasad we własnym życiu oraz zainicjowania działań służących edukacji i wychowaniu ekologicznemu.

STRESZCZENIE

W słowie „ekologia” może kryć się różna treść. Ekologia oznacza naukę o strukturze i funkcjonowaniu przyrody na różnych poziomach organizacji. Utożsamienie natomiast ekologii z ochroną środowiska doprowadziło do powstania ekologii głębokiej. W ujęciu radykalnym ekologia głęboka uznaje Ziemię jako wartość nadrzędną, co prowadzi do zasady przyrodocentryzmu, w przeciwieństwie do poglądów antropocentrycznych, uznających człowieka za najwyższą wartość.

Sobór Watykański II w Konstytucji *Gaudium et spes* eksponuje znaczenie dwóch podstawowych zagadnień nauki społecznej, a mianowicie człowieka i świata. Osoba ludzka znajduje się w centrum nauczania Kościoła. Wyjątkowa pozycja człowieka wynika z posiadanej przez niego godności osobowej.

Zagadnienia społeczne wypracowane przez Ojców Soboru znalazły swoje pogłębienie w nauczaniu papieży posoborowych. Problematyka ekologiczna, w której centralne miejsce zajmuje człowiek, znalazła swoje miejsce w nauczaniu papieskim jeszcze przed zakończeniem obrad *Vaticanum II*, w szczególności w encyklikach Jana XXIII. Jego następcy na Stolicy Piotrowej wielokrotnie podejmowali w swoim nauczaniu kwestie społeczne. Encyklika *Laudato si'* papieża Franciszka jest pierwszym dokumentem papieskim poświęconym w całości ekologii i można ją potraktować jako dokument moralny, w którym zawarta jest dotychczasowa nauka społeczna Kościoła. Potwierdza to także sam papież Franciszek, gdy cytuje encykliki społeczne swoich poprzedników, począwszy od *Rerum novarum* Leona XIII, oraz gdy przytacza wypowiedzi o ekologii zawarte w dokumentach konferencji biskupów różnych państw, podkreślając w ten sposób, że nauka o ekologii należy do całego Kościoła katolickiego. Encyklika *Laudato si'*, mówiąc o ekologii integralnej, przedstawia pogląd antropocentryczny uznający człowieka za najwyższą wartość.

Słowa kluczowe: problematyka ekologiczna, Sobór Watykański II, posoborowe dokumenty papieskie.

SUMMARY

There may be different meanings in the word ecology. Ecology means the study of the structure and functioning of nature at different levels of organization. On the other hand, the identification of ecology with environmental protection has led to the emergence of deep ecology. In radical terms, deep ecology recognizes the Earth as a superior value, which leads to the principle of natural-centrism, in contrast to the anthropocentric views that recognize man as the highest value.

The Second Vatican Council in its Constitution *Gaudium et spes* emphasizes two fundamental issues of science, namely man and the world. The human person is at the center of the Church's teaching. The unique position of a human being results from his personal dignity.

The social issues suggested by the Council Fathers found their deepening in the teaching of the post-Vatican II popes. Ecological issues in which man occupies a central place found its place in papal teaching even before the end of Vatican II,

in particular in the encyclicals of John XXIII. His successors in the See of Peter repeatedly raised social issues in their teaching. Pope Francis' encyclical *Laudato si'* is the first papal document devoted entirely to ecology and can be treated as a moral education, which includes the current social teaching of the Church. This is also confirmed by Pope Francis himself when he cites the social encyclicals of his predecessors starting with *Rerum novarum* Leo XIII and when he quotes statements about ecology contained in the documents of bishops' conferences of various countries, thus emphasizing that the science of ecology belongs to the entire Catholic Church. The *Laudato si'* encyclical, speaking of integral ecology, presents an anthropocentric view, recognizing man as the highest value.

Key words: ecological issues, Vatican Council II, post-conciliar papal documents.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 7 XII 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.
- Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, 15 V 1961, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/mater_magistra_15051961.html [10.05.2020].
- Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 11 IV 1963, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terriss_11041963.html [10.05.2020].
- Paweł VI, Adhortacja apostołska *Evangelii nuntiandi*, 8 XII 1975; <https://nowaewangelizacja.org/strefa-ewangelizacji/dokumenty-o-nowej-ewangelizacji/evangelii-nuntiandi/> [10.05.2020].
- Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, 26 III 1967, https://opoka.org.pl/biblioteka-W/WP/pawel_vi/encykliki/populorum_progressio_26031967.html [10.05.2020].
- Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 30 XI 1980, Poznań 1990.
- Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, 14 IX 1981, Wrocław 1992.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 30 XII 1987, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1996, s. 321–376.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, 1 V 1991, Włocławek 1991.
- Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, 7 VII 2009, Kraków 2009.
- Franciszek, pap., Orędzie na 53. Dzień Pokoju *Pokój jako droga nadziei: dialog, pojednanie i nawrócenie ekologiczne*, 1 I 2020, <https://episkopat.pl/orędzie-ojca-swietego-franciszka-na-53-dzien-pokoju/> [30.04.2020].
- Franciszek, pap., Encyklika *Laudato si'*, 18 VI 2015, Kraków 2015.
- Andrzejewski R., *Ekologia*, www.encyklopedia.pwn.pl [30.04.2020].
- Hordecki B., *Nauczanie społeczne Benedykta XVI wobec współczesnych problemów globalnych*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne”, 2(2010), s. 81–92. <https://doi.org/10.14746/ssp.2010.2.06>.

- Kostorz J., *Katechetyczne znaczenie encykliki „Laudato si”*, „Studia Oecumenica”, 15(2015), s. 69–79. <https://doi.org/10.25167/so.3302>.
- Kościół i nauka w obliczu ekologicznych wyzwań. Źródła, inspiracje i konteksty encykliki „Laudato si”*, red. J. Poznański, S. Jaromi, Kraków 2016.
- Kowalczyk S., *Idea sprawiedliwości społecznej w nauce Kościoła*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 8(1999), s. 83–95.
- Majka J., *Geneza i charakterystyka Konstytucji „Gaudium et spes”*, ZN KUL, 10(1967), z. 4(40), s. 33–42.
- Szulist J., *Recepcja Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym w encyklikach społecznych bł. Jana Pawła II*, „Studia Gdańskie”, 30(2012), s. 99–116.
- Szulist J., *Zasada prawdy w nauczaniu społecznym Benedykta XVI*, „Studia Gdańskie”, 42(2018), s. 133–144.

KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI

 <https://orcid.org/0000-0002-8538-9208>**O BOWIĄZEK OKAZYWANIA SZACUNKU I POSŁUSZEŃSTWA
PAPIEŻOWI I WŁASNEMU ORDYNARIUSZOWI
PRZEZ DUCHOWNYCH**

Posłuszeństwo to pojęcie bardzo dziś niemodne, kojarzące się z dominacją i ograniczeniem swobodnego działania. Nie podlega jednak wątpliwości, że stanowi ono jeden z filarów dobrego funkcjonowania i działania każdej społeczności, w tym również kościelnej. Posłuszeństwo, szczególnie to w Kościele, często stanowi temat ożywionych dysput, zwłaszcza wśród tych, którzy w imię postępu i obrony wolności chętnie by Kościół od ducha posłuszeństwa uwolnili, twierdząc, że ogranicza godność i wolność człowieka. Jest to myślenie duchem współczesnego, postmodernistycznego czy ponowoczesnego świata, który chętnie i coraz głośniejsz skłania się ku podważaniu obowiązujących praw, zasad i wartości.

Brakuje natomiast spojrzenia na posłuszeństwo jako cnotę i dar, który może pomóc człowiekowi wzrastać zarówno w wymiarze ludzkim, jak i duchowym, a jednocześnie budować wspólnotę Kościoła, co jest szczególnie dzisiaj bardzo ważne.

W świetle powyższego narasta dzisiaj potrzeba podjęcia trudu tworzenia klimatu sprzyjającego posłuszeństwu, ponieważ ono nadal jest jednym z gwarantów dobrego funkcjonowania każdej społeczności. W Kościele jest ono obecne i funkcjonuje na wielu płaszczyznach życia wiary i wynika

KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI (UKSW) – dr hab. nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego, profesor UKSW; oficjał Sądu Kościelnego Diecezji Włocławskiej; profesor prawa kanonicznego w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku i Wyższym Seminarium Duchownym Księży Misjonarzy Świętej Rodziny w Kazimierzu Biskupim. Autor ponad 500 prac naukowych i popularno-naukowych, w tym sześciu książek. J.Grezlikowski@diecezja.wloclawek.pl.

z łaski chrztu¹, posłuszeństwa kapłańskiego czy zakonnego. Stąd prawodawca kościelny określając obowiązki osób duchownych na pierwszym miejscu w kan. 273 KPK stawia obowiązek okazywania szacunku i posłuszeństwa papieżowi oraz własnemu ordynariuszowi². Posłuszeństwo duchownych wiąże się z głębokimi warstwami istnienia i życia człowieka, ponieważ dotyczy ofiarowania swojej wolności. Zasadnicza postać posłuszeństwa kościelnego określa wsłuchanie się w wolę Boga i dyspozycyjność wobec niej. Wola ta wyraża się w konkretnych decyzjach przełożonego, które podwładny powinien przyjmować i respektować. Posłuszeństwo osoby duchownej jest niezbędnym warunkiem zaistnienia dla drugiego człowieka w duchu służby. Duchowny najpierw sam powinien słuchać, aby następnie móc autorytatywnie przepowiadać słowo Boże i być do dyspozycji w misji, do której posyła go Kościół.

Opracowanie, wobec pojawiania się w Kościele pewnych przejawów trudności i kryzysu posłuszeństwa osób duchownych, ma na celu przybliżenie i ukazanie jego natury i źródła, istoty i celu oraz całego kontekstu teologicznego i kanonicznego w oparciu o obowiązujące normy prawa kanonicznego. Stąd najpierw zaprezentowany zostanie krótki aspekt historyczny odnoszący się do posłuszeństwa duchownych w Kościele, a następnie ukazane zostanie posłuszeństwo w różnych jego wymiarach: antropologicznym, chrystomorficznym, sakramentalnym oraz eklezjalnym. Po czym zostanie omówiona kwestia autorytetu i władzy w Kościele, jako fundamentów posłuszeństwa duchownych. Na koniec przedmiotem rozważań będzie istota posłuszeństwa kanonicznego, a więc jego zakres obowiązywania w ujęciu podmiotowym oraz przedmiotowym, problem wolności w posłuszeństwie oraz sankcje karne związane z brakiem posłuszeństwa duchownego wobec władzy kościelnej.

1. Aspekt historyczny posłuszeństwa duchownych w Kościele

We wczesnych wiekach Kościoła prezbiterzy nie mieli jasno określonych kanonicznych zasad posłuszeństwa. Były one do Soboru Trydenckiego (1545–1563) fragmentaryczne, określane głównie na sobo-

¹ Zob. KKK, n. 144.

² *Codex Iuris Canonici. Auctoritatae Ioannis Pauli pp. II promulgatus*, AAS, 75(1983). *Kodeks prawa kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984, kan. 273; zob. S. Brinda, *Posłuszeństwo ordynariuszowi według kanonu 273 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku*, „Kościół i Prawo”, 7(20)2018, nr 1, s. 93–107. <https://doi.org/10.18290/kip.2018.7.1-8>.

rach i synodach partykularnych, aczkolwiek wskazywano na obowiązek posłuszeństwa duchownych i dyscyplinowano ich uzasadniając to celem harmonijnego działania Kościoła. Warto przytoczyć niektóre zapisy historyczne. Św. Klemens Rzymski twierdził, że życiu wspólnotowemu powinno towarzyszyć posłuszeństwo Bogu, a nie pycha i zazdrość. Jedności wśród duchownych powinna towarzyszyć pokora, spokój i zgoda, zgodnie z wzorcami biblijnymi, według przykładu Chrystusa, porządku kosmosu, społeczeństwa i ludzkiego ciała. Prezbiterzy powinni wykonywać swoją posługę wiernie i z całą szczerością. Św. Klemens przypominał kapłanom przykład Apostołów, którzy głosili Dobrą Nowinę Jezusa Chrystusa. Misja Apostołów pochodzi od Jezusa Chrystusa. Dlatego też harmonię w kościelnej wspólnotcie można osiągnąć poprzez okazywanie posłuszeństwa biskupowi³. Ojcowie synodalni podczas Synodu w Arles (314) podjęli tematykę dyscypliny osób duchownych, którzy celowo opuszczali swoje parafie. Takich kapłanów należało usunąć z urzędu⁴. Na Soborze Nicejskim (325) stwierdzono, że duchowni, którzy idąc za własnym interesem, nie posiadając bojaźni Bożej przed oczami, odeszli ze swojej parafii i nie chcą tam wrócić, mieli być wykluczeni ze wspólnoty. Jeśli biskup przyjąłby takiego kapłana bez uprzedniej zgody pierwotnego biskupa, a następnie przeznaczyłby go do służby liturgicznej lub go wyświęcił na biskupa, święcenia byłyby nieważne⁵. Ojcowie Soboru w Antiochii (341) uchwalili, że żaden prezbiter, diakon lub inny duchowny, który opuścił swoją parafię i przebywał w innej, a jednocześnie odmawiał posłuszeństwa wobec swojego biskupa, nie mógł sprawować celebracji liturgicznych i nie miał możliwości powrotu. Jeżeli inny biskup przyjąłby nieposłusznych duchownych bez skruchy, miał być upomniany przez Sobór, ponieważ zostałyby naruszone prawo kościelne⁶.

Sobór Chalcedoński (451) jasno określił jurysdykcję biskupa. Biskup powinien mieć nadzór nad miejscem, w którym duchowny służył ubogim oraz w klasztorach. Ojcowie Soboru wymagali posłuszeństwa miejscowemu biskupowi. Jeśli duchowny okazał swemu biskupowi nieposłuszeństwo, powinien zostać ukarany. Jeśli nieposłuszeństwo biskupowi miejsca okazał

³ Tamże, s. 96.

⁴ *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 73*, kan. 21.

⁵ *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, t. 1, Kraków 2003, s. 40–41, kan. XVI.

⁶ *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, s. 136, kan. 3.

mnich lub osoba świecka, powinien być wykluczony ze wspólnoty⁷. Z kolei tematyka synodu w Moguncji (813) odnosiła się m.in. do podstawy kanonicznego posłuszeństwa duchownych swemu biskupowi. Biskup zażądał ścisłego posłuszeństwa od tych, którzy mieli otrzymać urząd. Kandydat do święceń lub kandydat na urząd kościelny mógł odmówić posłuszeństwa. Gracjan podkreślając znaczenie posłuszeństwa wobec przełożonych powtórzył ustalenia tego synodu, a także wskazując postanowienia synodu w Toledo (675) podkreślał, że „wszyscy prezbiterzy i klerycy, a także wszyscy, którzy nie byli posłuszni biskupowi, mieli zostać wyłączeni ze wspólnoty kościelnej i nie mieli wstępu do kościoła”⁸. Papież Grzegorz IX (1227–1241) podkreślał, że wszyscy powinni słuchać biskupa, a św. Piotr będzie im błogosławił. Nawet jeśli dana osoba ma wątpliwości, należało słuchać swojego przełożonego. Jednakże jeśli rozkaz naruszał porządek prawa Bożego, posłuszeństwo nie obowiązywało, ale osoba miała się kierować przykładem św. Piotra, zgodnie z którym bardziej trzeba słuchać Boga niż ludzi (Dz 2, 59)⁹.

Po Soborze Trydenckim, który uporządkował wiele spraw doktrynalnych, prawnych i dyscyplinarnych odnoszących się do życia i działalności Kościoła, kwestia posłuszeństwa duchownych nabrała większego znaczenia i jednoznacznie została uporządkowana i opisana normatywnie. Sobór stwierdzał, że biskup powinien karać przestępstwa i wykroczenia oraz zachęcać do podejmowania działań naprawczych¹⁰. Jeżeli przestępstwo popełnił zakonnik poza klasztorem, biskup powinien być poprosić o ukaranie jego przełożonego zakonnego. Jeżeli przełożony nie interweniował, mógł zostać usunięty z urzędu, wtedy sam biskup mógł go ukarać¹¹.

Po Soborze Trydenckim papież Leon XIII (1878–1903) nauczał, że urzędy sprawowane przez tych, którzy mają święcenia, nie będą święte i przydatne, jeśli nie będą wykonywane pod kierownictwem i zwierzchnictwem biskupa. Podkreślał, że „dyscyplina duchownych wymaga jedności pomiędzy różnymi częściami, które tworzą całość. Obowiązuje szacunek i posłuszeństwo podwładnych wobec przełożonych. Tego posłuszeństwa

⁷ *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, s. 233, kan. VIII.

⁸ c. 11. C. XII, q. 3.

⁹ Por. Brinda, *Posłuszeństwo ordynariuszowi według kanonu 273*, s. 96–97.

¹⁰ *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4, Kraków 2005, s. 518–519, kan. IV.

¹¹ Tamże, s. 784–808.

muszą uczyć się już kandydaci do kapłaństwa w seminarium”¹². Z kolei papież Pius X (1903–1914) podkreślał, że w duchu kapłaństwa obowiązki własne i związane z kapłaństwem mają być połączone, a jednym z nich jest kanoniczne posłuszeństwo duchownego wobec własnego biskupa¹³.

Ustawodawca w Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 r. stanowił, że obowiązkiem złożenia przysięgi posłuszeństwa byli związani kardynałowie wobec papieża w trakcie kreacji (zob. kan. 234 i 2397), natomiast biskupi przy otrzymaniu święceń (zob. kan. 332 § 2). Kapłani w obrzędach święceń ślubowali posłuszeństwo swojemu ordynariuszowi, ale nie składali przysięgi. Nie był to ślub posłuszeństwa, który był cnotą (*ex virtuti religionis*), ale zobowiązanie wierności (*ex fidelitate*). Dlatego też kapłan diecezjalny był posłuszny w wykonywaniu tych przepisów, które były zgodne z kompetencjami ordynariusza (posłuszeństwo kanoniczne)¹⁴.

Prace nad nowym prawem po Soborze Watykańskim II (1962–1965) podejmowały również kwestię obowiązku posłuszeństwa wiernych, który powinni zachowywać wszyscy wierni – duchowni i świeccy. Odnosiło się to również do posłuszeństwa zakonników i do ślubu cnoty posłuszeństwa. Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r. w kan. 273 jednoznacznie stwierdza, że „duchowni mają szczególny obowiązek okazywania szacunku i posłuszeństwa papieżowi oraz każdy własnemu ordynariuszowi”¹⁵. Obowiązek kanonicznego posłuszeństwa rozpoczyna się od chwili przyjęcia święceń diakonatu i inkardynacji (zob. kan. 266 § 1).

2. Różne wymiary posłuszeństwa duchownych

Ponieważ posłuszeństwo dotyka jednej z najbardziej istotnych wartości w życiu człowieka, jaką jest wolność, dlatego jest kwestią bardzo delikatną, a równocześnie istotną i ważną dla życia Kościoła, gdyż uzasadnia się w hierarchicznej jego strukturze. Może ono mieć różne wymiary, takie między innymi, jak: antropologiczny, chrystomorficzny, sakramentalny i eklezjalny.

Antropologiczny wymiar posłuszeństwa wskazuje, że powołaniem człowieka, od początku jego istnienia, jest dialog z Bogiem Stwórcą, który go stworzył, w miłości go zachowuje, aby żył według prawdy i dobrowolnie

¹² Leo XIII, *Epistola encyclica ad venerabiles Fratres Archiepiscopos et Episcopos universos in regione Hispana*, ASS, 15(1882), s. 241–246.

¹³ Zob. Brinda, *Posłuszeństwo ordynariuszowi według kanonu 273*, s. 97.

¹⁴ F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1957, s. 317–318.

¹⁵ Kan. 273 KPK.

powierzał się swojemu Stwórcy. Kiedy człowiek łamie tę relację w wyniku nieposłuszeństwa, staje się więźniem samego siebie (Por. Rz 6, 6; 7, 14, 23; 8, 15; Ga 5, 18). Stąd można stwierdzić, że podstawowym obowiązkiem człowieka jest wierność wobec prawdy: odkrytej i akceptowanej wewnętrznie. Wzywa do tego soborowa Deklaracja o wolności religijnej¹⁶.

Jednym z darów danych człowiekowi przez Boga jest wolność. Nie jest ona swobodą czynienia wszystkiego, co tylko się podoba, lecz częścią ludzkiej natury, uzdolnionej do rozumnego wyboru. Właśnie zdolność do samodzielnego podejmowania decyzji i wybierania kierunku życia zmierzającego do celu ostatecznego należy do natury człowieka i stanowi o jego człowieczeństwie. W takim znaczeniu wolność nie jawi się jako wartość absolutna, lecz jako wartość relacyjna, pozostająca zawsze w odniesieniu do Boga. Dla człowieka staje się ona powołaniem, od realizacji którego zależy jego spełnienie się i zbawienie, jako najwyższe prawo Kościoła¹⁷. To godność człowieka – jak podkreśla Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej w świecie współczesnym *Gaudium et spes* – wymaga, aby działał ze świadomego i wolnego wyboru, tzn. osobowo, uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dążąc do swojego celu drogą wolnego wyboru¹⁸. Prawdziwa wolność warunkuje zdolność człowieka do słuchania i zaakceptowania siebie samego oraz odpowiedzenia na ostateczną rację swojego bytu. Słuchać to znaczy potwierdzić prawdę w ramach swojej egzystencji. W tej sytuacji każdy pojedynczy akt posłuszeństwa każdego człowieka, a w szczególności duchownego, jest wyrazem jego powołania do prawdy oraz wolności i dialogu z Bogiem i z ludźmi¹⁹.

Rozpatrując wymiar chrystomorficzny posłuszeństwa należy podkreślić, że życie Jezusa Chrystusa upływa pod znakiem posłuszeństwa. Swój początek ma ono już w tajemnicy Wcielenia, która jest drogą bezwarunkowej dyspozycyjności wobec Ojca²⁰. Z chwilą „wejścia Chrystusa na ten świat” następuje inauguracja synowskiej postawy i zbawczego

¹⁶ Stwierdza ona, że „z racji godności swojej wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagłeni są własną swą naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii. Obowiązani są też trwać przy poznanej prawdzie i całe swoje życie układać według wymagań prawdy” – DWR, n. 2.

¹⁷ Kan. 1752 KPK.

¹⁸ KDK, n. 17.

¹⁹ Por. H. Wejman, *Być posłusznym kapłanem*, Szczecin 1996, s. 28.

²⁰ Por. A. Pigna, *Obbedienza religiosa*, Roma 1985, s. 13.

stosunku wobec Boga-Ojca²¹. Stąd treścią ziemskiego życia Chrystusa była wola Ojca, której On podporządkowywał wszystkie swoje czynności (por. J 6, 38)²². Przyszedłszy, aby czynić nie swoją wolę, lecz wolę Tego, który Go posłał (por. J 6, 38; Mt 26, 39), Jezus spędza całe swoje życie na spełnianiu także normalnych obowiązków posłuszeństwa względem rodziców i prawowitych władz. Na szczególną uwagę w tym miejscu zasługuje Jego postawa wobec oskarżających Go ówczesnych władz religijnych i cywilnych. Jego posłuszeństwo wówczas było o tyle zdumiewające, o ile oskarżenie było niesprawiedliwe, inspirowane intencjami kryminalnymi ze strony władz żydowskich²³.

Jezus nie okazał natomiast posłuszeństwa władzom Synagogi, kiedy wyrzucił sprzedających i kupujących ze świątyni (por. Mt 21, 12). W tym miejscu można stwierdzić, że okazał nieposłuszeństwo. Jednak, jak stwierdza K. Rahner: „było ono inspirowane nie motywami indywidualnego sumienia, podkreślającego prawo do wolności, ani nawet osobistą niezależnością, lecz Pismem Świętym, ukazującym prawdziwe przeznaczenie Synagogi”²⁴. Najwyższym aktem posłuszeństwa Chrystusa wobec Ojca była ofiara z życia. Chrystus słuchał Ojca, ponieważ kochał, ale kochał, ponieważ słuchał (por. Rz 5, 19; Flp 2, 8; Hbr 5, 8). Jego posłuszeństwo rodzi się z miłości, a Jego miłość nazywa się posłuszeństwem²⁵. Najbardziej odpowiednim sposobem, w jaki Jezus wyraził posłuszeństwo, nie tylko w misterium paschalnym, ale w całym życiu, była służba bliźnim, która w istocie swej polegała na bezinteresownym darze z samego siebie²⁶. Stąd należy stwierdzić, że wierne i konsekwentne wypełnianie obowiązku posłuszeństwa Chrystusowi przez duchownego realizuje się przez okazywanie szacunku i posłuszeństwa papieżowi oraz własnemu ordynariuszowi oraz przez służbę tym, do których zostaje posłany. Duchowny zostaje zaproszony do posłuszeństwa Kościołowi, który jest dany jako droga do Boga. Dzięki posłuszeństwu Kościołowi uczestniczy on w synowskim posłuszeństwie Jezusa Jego Ojcu²⁷.

²¹ Por. Wejman, *Być posłusznym kapłanem*, s. 30.

²² Por. H. Langkammer, *Mały słownik biblijny*, Wrocław 1995, s. 199.

²³ Wejman, *Być posłusznym kapłanem*, s. 31.

²⁴ Por. K. Rahner, *Christo modello dell'obbedienza sacerdotale*, w: *Nuovo stile di obbedienza*, Roma 1979, s. 23.

²⁵ Por. Pigna, *Obbedienza religiosa*, s. 30.

²⁶ Por. tamże, s. 32.

²⁷ Por. J. Augustyn, *Posłuszeństwo ewangeliczne*, Kraków 1992, s. 11.

Posłuszeństwa i rządzenia, zarówno w ramach wspólnoty całego Kościoła, jak również każdej jego części (diecezji, parafii, zakonu, instytutu świeckiego lub innej formalnej wspólnoty kościelnej), nie można utożsamiać z instytucjami, które kierują się jedynie prawami czysto ludzkimi. Chrystusowe zapewnienie dane uczniom: „Kto was słucha, mnie słucha” (Łk 10, 16), jest podstawą gwarancji, że nie ma sprzeczności pomiędzy działaniem Boga a działaniami Kościoła²⁸. Daje to pewność zbawienia samemu duchownemu, jak również ludziom powierzonym jego duszpasterskiej misji, ponieważ kapłańska misja Chrystusa jest owocem pastoralnej troski Ojca, który pragnie, aby „świat został przez niego zbawiony” (J 3, 17). Można i trzeba powiedzieć, że posłuszeństwo Chrystusa Ojcu stanowi ideał posłuszeństwa duchownego, które wpisane jest w sam sakrament święceń. Dlatego chcąc mówić o posłuszeństwie w jego wymiarze sakramentalnym, należy spojrzeć na ten sakrament zarówno w kontekście prawnokanonicznym, jak również eklezjologicznym.

Chrystus powołał i zgromadził wokół siebie Dwunastu, aby tworzyli fundament przyszłego Kościoła, który objawił się jako wspólnota pod ich autorytetem po Jego zmartwychwstaniu. Apostołowie są Kościołem żyjącym w Duchu Świętym, a ich posługa staje się podstawową służbą wspólnoty²⁹. Kościół pierwszych wieków odsłania więc swój podwójny wymiar: znak niewidzialny (tajemnica Bożej wspólnoty w nowości życia w Duchu Świętym) i ministerstwo hierarchiczne, czyli rzeczywistość społeczna widzialna³⁰. Nauczanie soborowe w tej kwestii jest wierne doktrynie biblijnej (por. Mt 16, 18; Dz 21, 25) i starożytnej tradycji³¹.

Wspólnota duchowa i posługa hierarchiczna jako podwójny aspekt tej samej rzeczywistości zbawczej nie przeciwstawiają się sobie wzajemnie, lecz uzupełniają. Wspólnota wiernych nie istnieje bez Apostołów, gdyż egzystuje dzięki i mocą ich posługi, a kapłani nie istnieją bez tej wspólnoty, ponieważ istnieją dla niej. Posługa apostolska pochodzi od Boga i przekracza wspólnotę, a jednocześnie zakłada obecność w niej Ducha Świętego. Dlatego też kapłańska posługa jest ustanowiona przez Chrystusa

²⁸ Por. tamże, s. 11–12.

²⁹ Por. Wejman, *Być posłusznym kapłanem*, s. 35–36.

³⁰ Por. Jan Paweł II, *Elementi essenziali dell'insegnamento della Chiesa sulla vita religiosa*, Torino 1988, s. 35–36.

³¹ Tradycję tę odzwierciedla syntetyczna myśl Tertuliana: „Kościół od Apostołów, Apostołowie od Chrystusa, Chrystus od Ojca”. Zob. J. Quasten, *Patrologia*, t. 1, Torino 1980, s. 514.

i przekazana Apostołom, ale nie może ona istnieć inaczej jak w ramach Kościoła, w którym działa Duch Święty³². Stąd sakrament święceń jawi się jako hierarchia różnych stopni istotowo sobie podporządkowanych³³. Wydaje się, że takie stwierdzenie sugeruje istnienie trzech sakramentów, jednak w rzeczywistości chodzi o jeden sakrament, którego istota zawiera się w samym pojęciu święceń, które są sakramentem różnych stopni hierarchicznie zjednoczonych. W praktyce wyraża się to w postawie, dobrowolności podjęcia jednego z tych stopni wewnętrznej hierarchii, co skutkuje przyjęciem na siebie powinności wewnętrznego respektowania wymagań posłuszeństwa³⁴. Analizując teksty *Vaticanum II*³⁵ należy stwierdzić, że na mocy samego aktu święceń duchowny zostaje subordynowany i wchodzi całościowo i na zawsze w stopień struktury sakramentalnie hierarchicznej, w której obowiązuje posłuszeństwo, a obietnica wypowiedziana podczas święceń jest publicznym uznaniem istniejącej jurysdykcji biskupa, jak wynika z natury stanu duchownego³⁶. Stąd obowiązek posłuszeństwa w wymiarze sakramentalnym nie jest dodatkiem do życia duchownego, lecz wynika z samego jego kapłaństwa, a relacja do stanu biskupiego jest drogą do postępowania, aby żyć pełnią życia w stanie kapłańskim. Przez przyjęcie święceń kapłan staje się żywym narzędziem Chrystusa Głowy Kościoła, a jednocześnie sługą Jego Mistycznego Ciała³⁷.

Kościół powszechny jest jednością złożoną z Kościołów partykularnych, ale przede wszystkim, jako Ciało Mistyczne Chrystusa, jest wspólnotą hierarchiczną w wymiarze wertykalnym i wspólnotą braterską w wymiarze horyzontalnym. Na mocy samych święceń duchowny jest ontologicznie włączony w wymiar wertykalny wspólnoty eklezjalnej, co wyznacza obowiązek wspólnoty i posłuszeństwa między biskupem a prezbiterami³⁸. Źródłem tej wspólnoty, jak stwierdza Sobór Watykański II, jest Chrystus ze swoim powołaniem. Jego intencją było, aby duchowni nie posiadając pełni kapłaństwa i zależąc w wykonywaniu swej władzy od biskupów, byli z nimi związani godnością kapłańską i wykonywali funkcje

³² Por. KK, n. 4.

³³ Por. G. Rambaldi, *Docilità allo Spirito Santo, libertà dei figli di Dio e obbedienza dei presbiteri secondo il decreto "Presbyterorum ordinis"*, „Gregorianum”, 48(1967), s. 485.

³⁴ Por. Wejman, *Być posłusznym kapłanem*, s. 37.

³⁵ Por. DK, n. 2 i 15.

³⁶ Por. M. Caprioli, *Il decreto conciliare „Presbyterorum ordinis”*, Roma 1989, s. 237–255.

³⁷ Por. kan. 273 KPK.

³⁸ Por. DK, n. 15.

i zadania odpowiadające ich stopniowi władzy³⁹. Jednocześnie należy zauważyć, że biskupa i prezbiterów nie mogą jednoczyć tylko te same funkcje, ale istnieje między nimi więź o wiele głębsza, gdyż „uczestniczą w jednym i tym samym kapłaństwie i posłudze Chrystusa, że sama jedność konsekracji i misji wymaga ich hierarchicznej łączności ze stanem biskupim”⁴⁰. Najgłębszą zasadą tej wspólnoty jest Duch Święty, który daje życie i prowadzi każdego ucznia Chrystusa (por. Rz 8, 2. 14). Otrzymywany w sakramencie święceń stanowi podstawę wierności, roztropności i miłości pasterskiej oraz uzdalnia prezbitera do bycia sługą Chrystusa w sprawowaniu czynności sakramentalnych i pasterskich⁴¹.

Powyższe kwestie mają wielkie znaczenie i szczególne konsekwencje dla posłuszeństwa i apostołatu. Otóż biskup mając swoich współpracowników – prezbiterów, którym dany jest w sakramencie święceń dar Ducha Świętego, nie może nie doceniać Jego działania w nich samych, gdy chodzi o ich aktywność apostołską. Dobro Kościoła wymaga posłuszeństwa natchnieniom Ducha Świętego. Oczywiście, nie może to być rozumiane w sposób pozbawiający biskupa wykonywania jego funkcji rządzenia diecezją ani nawet w sposób zobowiązujący go do konsultowania wszystkich spraw z każdym duchownym. Jednak zawsze w posłudze pasterskiej biskup musi traktować prezbiterów i diakonów jako konieczne ciało wspomagające i doradcze, które swój najgłębszy motyw znajduje w darze Ducha Świętego otrzymanym w sakramencie święceń⁴². Dlatego nie można postrzegać posłuszeństwa jako rozropnej realizacji autorytatywnie narzucanych nakazów, ale należy je widzieć w wymiarze tajemnicy Kościoła, którego celem jest posługa zbawienia ludzi. To ma stanowić treść, formę i fundamentalne odniesienie dla posłuszeństwa i wspólnoty hierarchicznej biskupa i prezbiterów⁴³.

Należy też podkreślić, że istota posłuszeństwa duchownych najwyraźniej dostrzegalna jest na płaszczyźnie eklezjalnej, gdyż prezbiterzy na mocy sakramentalnej konsekracji otrzymują charyzmat apostołski, którego celem jest misja. Nie otrzymują oni tego charyzmatu dla siebie samych, lecz dla budowania wspólnoty i prowadzenia wszystkich ludzi do Chrystusa (por. 1Kor 14, 21). Posłuszeństwo kapłańskie więc nie jest

³⁹ Zob. KK, n. 28.

⁴⁰ Zob. DK, n. 7.

⁴¹ Por. tamże, n. 8.

⁴² Wejman, *Być posłusznym kapłanem*, s. 44–45.

⁴³ Por. DK, n. 15.

udzielane dla potwierdzenia wyższości personalnej ani dla podkreślenia osobowego poddaństwa, lecz jest dane dla służby Chrystusa, Kościoła i zbawienia ludzi⁴⁴. Stąd od duchownego żąda się posłuszeństwa ze względu na dobro wspólne Kościoła, którym jest zbawienie dusz oraz chwała Boga. Należy je rozumieć jako cnotę współpracy oraz usposobienie ducha wyrażające się w gotowości szukania przez duchownego nie własnej woli, ale woli tego, który go posłał.

3. Fundament i źródło posłuszeństwa duchownych

Kiedy rozważamy rzeczywistość posłuszeństwa w jego różnych wymiarach kościelnych, a także w aspekcie historycznym, musimy sobie uświadomić, że wpisane jest ono w relacje z wiarą, wolnością i odpowiedzialnością. Pojmowanie i rozumienie tych wartości ma szczególne znaczenie dla posługi duchownego i przeżywania przez niego posłuszeństwa wobec autorytetu papieża i ordynariusza, posiadających władzę w Kościele. Ma to również znaczenie dla samych podmiotów władzy w kwestii poprawnego sprawowania ich urzędów. Należy bowiem pamiętać, że posłuszeństwo osób duchownych jest cnotą o pierwszorzędnym znaczeniu, która prowadzi duchownego do ochotnego, lojalnego i stałego posłuszeństwa, wyrażającego pełną i radosną gotowość do czynienia woli Bożej. Znajduje ona odzwierciedlenie w wytycznych i poleceniach, które otrzymują od swoich prawowitych przełożonych, żyjąc w gotowości wolności osobistej w wyniku własnego wyboru, który dojrzewa w modlitwie przed Bogiem. Cnota posłuszeństwa jest zatem wewnętrznym wymogiem posłuszeństwa sakramentu kapłaństwa i hierarchicznej struktury Kościoła, które łączą się w dynamice posłuszeństwa Chrystusowi⁴⁵.

Ukazując zagadnienie fundamentu i źródła posłuszeństwa duchownych należy najpierw podjąć kwestię autorytetu jako ważnego elementu stanowiącego podstawy tego posłuszeństwa. Z etymologii tego terminu wynika jego służebny charakter. W aspekcie omawianego zagadnienia posługę biskupa (papieża jako Biskupa Rzymu, biskupa diecezjalnego jako zarządcy diecezji) należy rozumieć jako rzeczywistość o potrójnym wymiarze: jako posługę wobec Boga, wobec braci oraz wobec powierzonego przez Boga dzieła zbawczego⁴⁶.

⁴⁴ Por. tamże, n. 14.

⁴⁵ Brinda, *Posłuszeństwo ordynariuszowi według kanonu 273*, s. 95.

⁴⁶ Por. Wejman, *Być posłusznym kapłanem*, s. 50.

Mówiąc o autorytecie biskupa należy rozpocząć od prawdy o obecności Chrystusa w swoim Kościele⁴⁷. Z prawdy tej wypływa powinność szczególnego identyfikowania się biskupa ze sposobem myślenia, patrzenia i decydowania oraz podejmowania decyzji, które powinny być wzorowane na słowach Pisma Świętego: „nie przyszedł, aby Mu służyło, lecz aby służyć” (Mt 20, 28). W działaniu biskupa w tej sytuacji nie może być miejsca na egoizm i względy czysto ludzkie, lecz powinien mu towarzyszyć trud realizowania w sposób jak najwierniejszy autorytetu Chrystusa. Dlatego też biskup, chcąc uniknąć degradacji jakości wydawanych przez siebie zarządzeń, poleceń i obniżenia swojego autorytetu, powinien zawsze kierować się rewerencją wobec Boga i kapłanów oraz pamiętać, że wszystkich obowiązuje posłuszeństwo Jedynemu i Najwyższemu Kapłanowi – Chrystusowi. Postawa ta w znacznej mierze warunkuje również formę posłuszeństwa kapłańskiego⁴⁸.

Autorytet w Kościele ma charakter braterski. Mając to na uwadze, Sobór Watykański II zaleca biskupom, aby uważali prezbiterów za swoich braci i przyjaciół, a będąc wśród nich znakiem najwyższego autorytetu Boga – Ojca i Nauczyciela, autorytet spełniali w formie służby na wzór Chrystusa – Sługi⁴⁹. Istota posługi biskupa zawiera się w służbie, a nigdy we władzy dla samej tylko władzy. Wartość tej posługi wzrasta o tyle, o ile biskup służy powiększaniu i pogłębianiu dobra swoich kapłanów, tj. tak służy, aby oni służyli lepiej. Odnosi się to również do kwestii wydawania poleceń, które biskup powinien wydawać nie w celu zaspokajania własnych ambicji, ale dla celów wspólnych służących budowaniu tego, co dobre dla wszystkich i dla wspólnoty Kościoła. Biskup powinien traktować każdego kapłana podmiotowo, jako posiadającego prawa, a nie jako rzecz⁵⁰. Powinien też pamiętać, że stanowienie prawa, wydawanie zarządzeń i poleceń jest służbą, w zakres której wchodzi również troska o dobra materialne kapłanów, ich rozwój kulturalny i wzrost duchowy⁵¹. Wyda-

⁴⁷ Zob. KK, n. 9, 12, 13, 16.

⁴⁸ Por. Wejman, *Być posłusznym kapłanem*, s. 51.

⁴⁹ DK, n. 7.

⁵⁰ Wejman, *Być posłusznym kapłanem*, s. 52; por. A. Müller, *Autorität und Gehorsam in der Kirche*, „Concilium”, 5(1966), nr 5, s. 361.

⁵¹ Dekret soborowy *Presbyterorum ordinis* stwierdza: „Niech biskupi uważają prezbiterów za swoich braci i przyjaciół, a ich dobro zarówno materialne, jak przede wszystkim duchowe niech im leży na sercu, w miarę sił. Na nich bowiem spada szczególnie ciężki obowiązek uświęcania swoich kapłanów; niech przeto troszczą się najusilniej o stałą formację swych prezbiterów. Niech ich chętnie słuchają, owszem, niech zasięgają ich rady i rozmawiają z nimi o tym, co dotyczy potrzeb pracy duszpasterskiej i dobra diecezji” – DK, n. 7.

wanie dyspozycji przez biskupa w kwestiach duszpasterskich nie może natomiast być oderwane od intelektualnych, duchowych i materialnych warunków jego prezbiterów. Stosunki zaś jurydyczno-strukturalne nie mogą mieć tylko charakteru biurokratycznego, ale powinny być spełniane w klimacie miłości i cierpliwości, gdyż biskup jest reprezentantem Boga i sługą kapłanów⁵².

Z definicji Kościoła jako ludu Bożego wynika, iż wszyscy mający w nim uczestnictwo są odpowiedzialni za jego misję i nie tylko odnosi się to autorytetu. Ta odpowiedzialność każdego członka Kościoła ma różny wymiar i różny ciężar gatunkowy, gdyż inna jest odpowiedzialność świeckich, inna kapłanów, a inna biskupów (por. Ef 4, 11–12)⁵³. Zadaniem biskupa jest łączenie wysiłków i intencji, ożywianie świadomości i koordynowanie wszystkiego w kierunku dobra wspólnego. Stąd autorytet biskupów ma charakter animacyjny, gdyż są moderatorami Ciała Mistycznego w warunkach odpowiedzialności i służby uniwersalnej. Dzięki takiej postawie biskupów znika w rządzeniu Kościołem absolutyzm, a jego miejsce zajmuje dialog, który powinien być sztuką komunikacji duchowej⁵⁴. Dialog ten ma polegać na wzajemnym słuchaniu i ocenianiu argumentów w szczerości, gdyż zarówno biskup, jak i prezbiterzy nie są samowystarczalni i nikt nie posiada wszystkich charyzmatów⁵⁵. Nie umniejsza to w żadnym stopniu roli biskupa w rządzeniu diecezją, ponieważ to do biskupa ostatecznie należy głos decydujący i władza weryfikacji charyzmatów, ale nie może on nie zauważać i nie przyjmować pozytywnego wkładu w rozwój pasterski diecezji, jaki mogą świadczyć kapłani, którzy na mocy wspólnoty hierarchicznej mają miejsce w kierowaniu diecezją w porządku doradczym⁵⁶.

Odnosząc to wszystko, co powiedziano, do posłuszeństwa, można stwierdzić, że jest to posłuszeństwo w dialogu, którego istota polega bardziej na służbie misji, jaką się ma do spełnienia, niż na służbie poleceniu, jakie się ma do wykonania. Wynika z tego wyraźnie, że autorytet biskupów w Kościele jest nie tyle prawem rozkazywania, ale raczej powinnością przekazywania polecenia otrzymanego od Boga⁵⁷. Duchowny więc, chcąc

⁵² Por. Wejman, *Być posłusznym kapłanem*, s. 54.

⁵³ Por. DK, n. 7.

⁵⁴ ES, n. 195.

⁵⁵ Por. Wejman, *Być posłusznym kapłanem*, s. 55–56.

⁵⁶ Por. J. Galot, *I presbiteri collaboratori del vescovo*, „Orientamenti Pastoralis”, 28(1980), nr 2–3, s. 111.

⁵⁷ Por. Wejman, *Być posłusznym kapłanem*, s. 56.

wypełnić obowiązek posłuszeństwa, powinien traktować biskupa jako pośrednika, i w jego posłudze dostrzegać wolę Boga i ją akceptować.

Władza w ścisłym tego słowa znaczeniu jest z jednej strony uprawnieniem kompetentnego rozumnego podmiotu, które stwarza zobowiązanie podporządkowania się w drugim także rozumnym i wolnym podmiocie. Należy jednak pamiętać, że człowiek w relacji do drugiego człowieka jest równy w swoich uprawnieniach i w swojej godności, a na równym poziomie nie może zaistnieć prawdziwa zwierzchność. Natomiast władza zawiera w sobie coś więcej. Wszelkie bezpodstawne narzucanie swojej woli drugiemu człowiekowi byłoby uzurpacją i nadużyciem⁵⁸. W tym kontekście władza w ścisłym tego słowa znaczeniu opiera się na obiektywnej i rzeczywistej większej godności oraz zdolności rzeczywistego uzależnienia od siebie innych rozumnych podmiotów. Taką pełnię władzy ma jedynie Bóg, od którego wszystko, nawet rozumne istoty, zależą w swoim istnieniu i działaniu. Podobieństwo to w sposób szczególny przejawia się w rozumności i wolności każdego człowieka. Wolność ta nie może być skrepowana, jak tylko przez tego, który ją dał, względnie kogoś, kto jest przez Niego upoważniony z racji wyższego dobra i to wyłącznie w ramach swoich kompetencji, czy to z racji dobra samej osoby, o którą chodzi, czy też równoważnego dobra innych, względnie dobra wspólnego służącego wszystkim⁵⁹.

Według ks. prof. M. Żurowskiego, można wyodrębnić podwójny sposób przekazywania Bożej kompetencji na konkretnych ludzi, a jego racją może być tylko dobro wyższej rangi. Tylko uzyskanie przez poszczególnych ludzi takich uprawnień stanowi uzasadnienie, dlatego inne osoby mają obowiązek okazywać im posłuszeństwo. Zaczyna istnieć między nimi tzw. relacja prawna, tzn. z jednej strony istnieje uprawnienie do wydawania dyspozycji, z drugiej strony obowiązek dobrowolnego podporządkowania się⁶⁰.

Pierwszym z tych podstawowych sposobów przekazywania Bożej kompetencji jest prawo naturalne. Drugim natomiast jest pozytywne prawo Boże współdziałające twórczo w samym powstaniu Kościoła. Ustanowione są w nim funkcje dla pożytku ludu Bożego. Dokonało się

⁵⁸ Por. M. Żurowski, *Hierarchiczne funkcje zarządzania Kościołem*, t. 2, Warszawa 1979, s. 12.

⁵⁹ Por. tenże, *Autorytet i wolność w Kościele*, PrKan, 28(1985), nr 1–2, s. 34. <https://doi.org/10.21697/pk.1985.28.1-2.02>.

⁶⁰ Por. tamże, s. 35.

to przez działanie samego Chrystusa zmierzające do powstania takiego, a nie innego Kościoła. Ustanowił On sakramenty i zlecił konkretne funkcje i zadania Piotrowi oraz pozostałym Apostołom⁶¹.

Kościół stanowi niewątpliwie zorganizowaną wspólnotę. Nie ma natomiast wspólnoty ani społeczności, która nie posiadałaby interpersonalnych powiązań, źródła indywidualnych i wspólnotowych uprawnień i obowiązków, a tym samym stanowiących podstawę organizacji, i zespolenia harmonijnego wysiłku i niezbędnej subordynacji, by zamierzone dobro mogło być osiągnięte. Wszystkie elementy władzy opierające się na prawie naturalnym istnieją również w Kościele, niezależnie od tych, które są typowe dla Kościoła, a wypływają z sakramentów i właściwego Kościołowi posłannictwa. Są one ze sobą zespolone i stanowią jedną rzeczywistość kościelno-zbawczą⁶². Stąd władza w Kościele nie może naruszać tego wszystkiego, co wynika z prawa Bożego naturalnego, jak i pozytywnego, a więc respektować i uwzględniać zarówno podstawowe uprawnienia osoby ludzkiej, łącznie z typowymi i niejednokrotnie odrębnymi dla każdego, w zależności od jego stanu, zadaniami i funkcjami. Inaczej mówiąc, władza kościelna może istnieć tylko w ścisłej zależności i stałym odniesieniu do Chrystusa. Nie jest to więc, i nie może być, władza nieograniczona, gdyż nawet Apostołowie nie mogli ustanowić innego Kościoła, nie mogli zmienić depozytu wiary, wprowadzać innych sakramentów.

Można więc powiedzieć, że władza kościelna nie może naruszyć podstawowej struktury Kościoła ani istotnych założeń władzy czy to papieskiej, czy biskupiej, czyli określonej prawem Bożym. Już sam zdrowy rozsądek wskazuje, że jest potrzebny nie tylko autorytet najwyższy koordynujący działanie całości i strzegący jedności, lecz również rozczłonkowany w swych poszczególnych funkcjach hierarchicznie i organicznie uporządkowanych i zależnych od siebie oraz proporcjonalnie zgranych tak, by wszystko w rzeczywistości tworzyło harmonijną całość zobrazowaną w nauczaniu soborowym jako *communio hierarchica*⁶³. Kościół jako *communio* jest rzeczywistością wzajemnych powiązań i współdziałań międzyosobowych. Rzeczywistość ta zawiera ze swej

⁶¹ Por. Żurowski, *Hierarchiczne funkcje*, s. 16.

⁶² Por. M. Sitarz, *Kompetencje organów kolegialnych w Kościele partykularnym w sprawowaniu władzy wykonawczej według kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.*, Lublin 2008, s. 7–8.

⁶³ Por. M. Żurowski, *Uprawienie do współuczestniczenia w kościelnej Wspólnocie Wspólnot*, Warszawa 1979, s. 26–27.

natury również związek poprzez Chrystusa z Bogiem Ojcem i Duchem Świętym, aby kontynuować zapoczątkowaną przez Chrystusa misję uświęcenia, zbawienia i udoskonalenia ludzi⁶⁴.

Dla wykonywania i wspomagania tego dzieła są zlecone konkretnym ludziom odnośne funkcje i zadania realizowane w ramach władzy przekazywanej przez sakramenty, misję kanoniczną oraz komunie kościelną⁶⁵. Elementy te współdziałają ze sobą, dając tym osobom władzę w Kościele. Jest rzeczą oczywistą, że samo przyjęcie sakramentu kapłaństwa nie aktualizuje jeszcze władzy⁶⁶. To zdeterminowanie w zadaniach dokonuje się przez posłanie, czyli misję kanoniczną, która jednak w uzasadnionych przypadkach może być ograniczona czy nawet cofnięta przez kompetentną władzę kościelną. Należy jednak pamiętać, że władza w Kościele powinna być elementem jednoczącym i z tej przyczyny nie może należeć do kogokolwiek, lecz tylko do tego, kto pozostaje w pełnej jedności z kolegium biskupów, a w szczególności z jego Głową⁶⁷. Dlatego też dla pełnego wykorzystania tego, co daje sakrament kapłaństwa łącznie z misją kanoniczną, konieczny jest element pełnej, świadomej i aktywnie pojętej łączności duchownego z papieżem i własnym ordynariuszem, co wyraża się w wypełnianiu obowiązku kanonicznego posłuszeństwa. Obowiązek posłuszeństwa papieżowi ma uzasadnienie teologiczne w posiadaniu przez papieża pełni kapłaństwa i władzy Najwyższego Pasterza. Natomiast obowiązek szacunku i posłuszeństwa duchownych względem ordynariusza ma uzasadnienie w ich uczestnictwie w posłudze biskupiej, a jest ono udzielane prezbiterom przez sakrament święceń i misję kanoniczną. Kanoniczny obowiązek szacunku i posłuszeństwa duchownych względem swego ordynariusza ma bezpośrednie uzasadnienie w więzi między duchownymi i biskupem diecezjalnym, jaka powstaje przez inkardynację do określonego Kościoła partykularnego⁶⁸.

Szacunek papieżowi i swemu ordynariuszowi ma być okazywany na zewnątrz przez powszechnie przyjęte znaki, wyrażające uznanie godności i autorytetu. Duchowni są zobowiązani do okazywania szczególnego sza-

⁶⁴ Por. tamże, s. 45.

⁶⁵ Zob. KK, n. 11; por. M. Pastuszko, *Sakrament święceń (kanony 1008–1054)*, Kielce 2008, s. 220.

⁶⁶ Tamże, s. 220–221.

⁶⁷ Por. Żurowski, *Hierarchiczne funkcje*, s. 21.

⁶⁸ Zob. KPK 1983, kan. 265.

cunku i posłuszeństwa papieżowi nie tylko jako podmiotowi najwyższej władzy w Kościele powszechnym, ale także dlatego, iż cieszy się on pełną, zwyczajną i bezpośrednią władzą nad Kościołami partykularnymi⁶⁹.

Adresatem posłuszeństwa, do jakiego są zobowiązani duchowni, jest nie tylko papież, ale „własny ordynariusz”. Termin ten obejmuje biskupa diecezjalnego i wszystkich zrównanych z nim we władzy zwierzchników Kościołów partykularnych, wyposażonych w biskupią władzę zwyczajną⁷⁰, oraz wikariusza generalnego i wikariusza biskupiego⁷¹.

4. Posłuszeństwo kanoniczne i sankcje karne

Mówiąc o posłuszeństwie kanonicznym duchownych należy stwierdzić, że miejscem jego realizacji jest wspólnota Kościoła, którego prawo w pełni udziela i akceptuje autonomię osób duchownych, zwłaszcza w sferze życia osobistego, natomiast w sferze aktywności duszpasterskiej, liturgicznej i społecznej działalność ta nie może pozostawać poza kontrolą władzy hierarchicznej, która to kontrola w konsekwencji musi być związana z przepisami kanonicznego prawa karnego.

Zgodnie z wolą prawodawcy kościelnego, podstawowym obowiązkiem wszystkich wiernych jest zachowanie zawsze komunii z Kościołem⁷². Jest to obowiązek, zarówno moralny, jak i prawny, posłuszeństwa władzy hierarchicznej w Kościele. Stąd kanon 212 § 1, w odniesieniu do wszystkich wiernych w Kościele, a więc duchownych i świeckich, którzy na mocy sakramentu chrztu przynależą do Kościoła, mówi o obowiązku chrześcijańskiego posłuszeństwa wobec pasterzy Kościoła: „To, co święci pasterze, jako reprezentanci Chrystusa, wyjaśniają jako nauczyciele wiary albo postanawiają jako kierujący Kościołem, wierni, świadomi własnej odpowiedzialności, obowiązani są wypełniać z chrześcijańskim posłuszeństwem”⁷³.

Jeśli natomiast chodzi o prezbiterów i diakonów, którzy składają przyrzeczenie posłuszeństwa swemu ordynariuszowi podczas święceń, prawodawca kodeksowy mówi o specjalnym obowiązku posłuszeństwa:

⁶⁹ Zob. tamże, kan. 331 § 1.

⁷⁰ Zob. tamże, kan. 369–370; 427; 475.

⁷¹ Zob. tamże, kan. 475–476. Por. też szerzej *Obowiązki i uprawnienia wszystkich wiernych chrześcijan (kan. 209–223)*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2/1, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 93–94.

⁷² Por. tamże, s. 25.

⁷³ Kan. 212 § 1 KPK; por. KK, n. 37.

„Duchowni mają szczególny obowiązek okazywania szacunku i posłuszeństwa papieżowi oraz każdy własnemu ordynariuszowi”⁷⁴.

Wynika ono z przyrzeczenia składanego własnemu ordynariuszowi. Kandydat do święceń składa swoją wolność na ołtarzu duszpasterskiej pracy Kościoła, za którą główną odpowiedzialność ponosi biskup. Stąd też w momencie święceń kandydat w sposób wiążący i publicznie przyrzeka biskupowi i jego następcom szacunek i posłuszeństwo, tzn., że nie będzie zamykał się w sobie i nie celebrował samego siebie, ale rozumie swoje życie jako wyjście z siebie i pójście za wezwaniem. Celem tego posłuszeństwa jest podporządkowanie życia i posługi każdego kapłana jednemu wspólnemu celowi, którym jest duszpasterstwo w danej diecezji. Nie chodzi tu o niewolnicze poddaństwo, ale wierność. Kapłan uznaje, że biskup jest „pierwszym duszpasterzem” Kościoła partykularnego, a on jest jego współpracownikiem. Ten, kto zobowiązuje się do posłuszeństwa, godzi się na możliwe „sytuacje krzyża” i zgłasza gotowość zaakceptowania swoich frustracji i ograniczania wrodzonego pragnienia szczęścia⁷⁵.

Należy zauważyć, że w przyrzeczeniu posłuszeństwa podczas święceń konkretny kształt przybiera odpowiedź na Boże powołanie do kapłaństwa, gdyż posłuszeństwo przyrzeka się nie biskupowi, ale Bogu, który skłania i zaprasza do takiego oddania się, oraz Kościołowi, potrzebującemu dyspozycyjności kapłana. Widziane w tej perspektywie święcenia są również zobowiązującą ofiarą życia przyporządkowaną pełnieniu misji urzędowej⁷⁶.

Z kolei w stosunku do osób konsekrowanych zakonnych, kodeks postanawia, że „Ewangeliczna rada posłuszeństwa [...] zobowiązuje do podporządkowania własnej woli prawowitym przełożonym, zastępującym Boga, gdy wydają polecenia zgodnie z własnymi konstytucjami”⁷⁷. Osoby konsekrowane w życiu zakonnym, ze względu na swoje specjalne poświęcenie się na służbę Bogu i całemu Kościołowi, ze szczególnej racji podlegają najwyższej władzy kościelnej, czyli papieżowi i Stolicy Apostolskiej, oraz każda osoba przynależąca do instytutu zakonnego „obowiązana jest

⁷⁴ Kan. 273 KPK.

⁷⁵ Por. R. Kantor, *Posłuszeństwo jako istotny element duchowości kapłańskiej według „Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów” z 11 lutego 2013 roku*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 35(2016), nr 2, s. 29. <https://doi.org/10.15633/tst.2103>.

⁷⁶ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów*, nowe wydanie, tł. J. Królikowski, Kraków 2013, n. 23.

⁷⁷ Kan. 601 KPK.

okazywać uległość papieżowi jako swemu najwyższemu przełożonemu, również z racji świętych więzów posłuszeństwa⁷⁸.

Posłuszeństwo kanoniczne osób duchownych jest ograniczone do spraw, które są objęte przepisami kanonicznego prawa powszechnego i prawa partykularnego. Przedmiot tego posłuszeństwa nie obejmuje więc spraw życia osobistego duchownych, które stanowią przedmiot ich własnej intymności i prywatności, która w myśl kan. 220 KPK przynależy każdemu człowiekowi⁷⁹. Nie obejmuje on również obowiązków względem władzy państwowej, chyba że takie są przedmiotem regulacji prawa kanonicznego⁸⁰.

Według *Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów* przygotowanym przez Kongregację ds. Duchowieństwa w 1994 r., posłuszeństwo zostało określone jako wartość kapłańska o pierwszorzędnym znaczeniu⁸¹. Doprecyzowując to znaczenie ta sama Kongregacja w dyrektorium opublikowanym w 2013 r. stwierdziła: „Podporządkowanie hierarchiczne wymagane przez sakrament święceń, znajduje swoje wypełnienie eklesjologiczno-strukturalne w odniesieniu do własnego biskupa i papieża, który posiada prymat (*principatus*) władzy zwyczajnej nad każdym Kościołem partykularnym”⁸². Natomiast Kongregacja ds. Biskupów w dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów z 2004 r. postanowiła: „Praktykowanie posłuszeństwa staje się tym łatwiejsze i wcale nie zostaje osłabione, jeśli biskup – o ile to jest możliwe i zawsze z zachowaniem sprawiedliwości i miłości – wskazuje zainteresowanym na motywy swoich decyzji. Jednakową troską i uwagą biskup powinien otaczać każdego z prezbiterów, ponieważ wszyscy kapłani, niezależnie od zdolności i umiejętności, w jednakowym stopniu są na służbie Pana i są członkami tego samego prezbiterium”⁸³.

Ułatwieniem realizacji posłuszeństwa względem przełożonego jest więc także postawa samego biskupa, który w sprawowaniu władzy rządzenia ma kierować się motywami obiektywnymi, a nie swoimi subiektywnymi upodobaniami. J. Woroniecki wymienił m.in. *acceptatio personarum*,

⁷⁸ Kan. 590 § 2 KPK.

⁷⁹ Zob. kan. 220 KPK.

⁸⁰ Por. *Obowiązki i uprawnienia wszystkich wiernych*, s. 94.

⁸¹ Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Poznań 2003, n. 61.

⁸² Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów*, n. 57.

⁸³ *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006, n. 11.

faworyzowanie, protekcjonizm czy nepotyzm, jako te czynniki, które mogą wpływać na błędnie podejmowane decyzje przez przełożonego, a więc przeważanie czynników subiektywnych nad obiektywnymi, które w konsekwencji uniemożliwiają właściwe wypełnianie obowiązku posłuszeństwa. Autor ten podkreślał, że „nie o równość przeto idzie w życiu społecznym, ale o równomierność i dwa są kryteria obiektywne, na których powinna się ona opierać. Jedno, to potrzeby jednostek, ich siły i niedomagania [...]. Drugim kryterium to dobro wspólne, które nieraz może wymagać, aby jakaś jednostka oddająca się intensywnej jakiejś pracy otrzymała w tym celu pewne ułatwienia i została z niektórych innych obowiązków zwolniona”⁸⁴. Dlatego właśnie „biskup powinien wspierać ducha inicjatywy swoich kapłanów, unikając tego, aby posłuszeństwo pojmowane było na sposób bierny i nieodpowiedzialny. Winien starać się o to, aby każdy dawał z siebie najlepszą cząstkę i dawał samego siebie z wielkodusznością, poprzez ofiarowanie swych zdolności na służbę Bogu i Kościołowi, z dojrzałością synów Bożych”⁸⁵.

Zestawiając posłuszeństwo kanoniczne i wolność, na pierwszy rzut oka widać ich przeciwstawność. Tymczasem Sobór Watykański II stwierdził, że „posłuszeństwo kapłańskie doprowadza do dojrzałej wolności dzieci Bożych”⁸⁶. Nasuwa się więc pytanie o istotę i sens wolności dzieci Bożych i o sposób, w jaki w niej wzrastają duchowni, żyjąc i realizując na co dzień cnotę posłuszeństwa.

Wolności nie można utożsamiać ze zdolnością czynienia tego, co się komu podoba, ani z umiejętnością wybierania według własnego upodobania⁸⁷. Jej fundamentem i źródłem jest godność człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże i dlatego prawdziwa wolność jawi się jako znak obrazu Bożego w człowieku⁸⁸. W tym wymiarze wolność polega na umiejętności bycia niezależnym przez prawdę ewangeliczną i łaskę Ducha Świętego od grzechu i złego oraz trwania we wspólnocie z Bogiem przez Chrystusa w Duchu Świętym, aż do osiągnięcia w chwale doskonałej wolności⁸⁹. Wyraźnie więc widać, że wolność postrzegana jest jako dar Boga, który jednocześnie zostaje człowiekowi zadany, a którego podjęcie

⁸⁴ J. Woroniecki, *Posłuszeństwo a przełożenie*, Warszawa 1992, s. 20.

⁸⁵ *Ustrój hierarchiczny Kościoła*, n. 76.

⁸⁶ DK, n. 15.

⁸⁷ Por. Wejman, *Być posłusznym kapłanem*, s. 63.

⁸⁸ KK, n. 17.

⁸⁹ Por. Wejman, *Być posłusznym kapłanem*, s. 63.

przez niego warunkuje jego zbawienie. W Chrystusie człowiek staje się wolny. Bez Niego natomiast jest niewolnikiem własnych namiętności i pożądań, które prowadzą do śmierci. Jediną więc drogą, która prowadzi do pełni wolności, jest droga „posłuszeństwa wierze” (Rz 1, 5; 16, 26).

W tym wymiarze należy dostrzec jeszcze inny aspekt wolności. Wolność jest nie tylko wolnością „od” czegoś, ale również wolnością „do” czegoś. Chodzi tutaj o wolność, która sprowadza się nie tylko do unikania zła, ale jednocześnie jest zachętą do dobrowolnego wybierania dobra, które w praktyce przyjmuje formę pomnażania miłości, a swoje inspiracje zawsze czerpie z Ducha Świętego. Na tej podstawie można więc określić wolność jako umiejętność wybierania i czynienia tego, co się podoba Bogu.

Bóg udzielił człowiekowi wolności, aby mógł on w sposób świadomy i dobrowolny odpowiedzieć na swoje najwyższe powołanie, jakim jest zbawienie. Właśnie to powołanie, będące celem życia człowieka, orientuje używanie przez niego otrzymanego daru wolności, wyznacza jej granice oraz sposób realizacji. Granicą ludzkiej wolności jest zawsze wolność drugiej osoby, a najważniejszym sposobem jej realizacji jest miłość Boga i bliźniego, której pełnię człowiek osiągnie dopiero w życiu przyszłym. Zatem wolność ma charakter dynamiczny i podlega w życiu doczesnym człowieka prawom rozwoju, aż do osiągnięcia pełni. Wzrasta ona wraz ze wzrostem uległości człowieka inspiracjom Ducha Świętego, który nieustannie ożywia i kieruje Kościołem i człowiekiem⁹⁰.

Tak rozumiana wolność stanowi fundament posłuszeństwa kanonicznego, a jednocześnie w nim znajduje swoje dopełnienie. Posłuszeństwo, które z istoty swej polega na uległości Duchowi Świętemu, realizowanej w ramach misji Kościoła przez akceptację i dyspozycyjność wobec aurytety papieża oraz własnego ordynariusza, wzmaga dojrzałość człowieka w wolności. A stopień jego wolności przyczynia się do wzrostu uległości wobec rządzących: im wyższy jest stopień wolności człowieka, tym większa jest jego uległość⁹¹.

Ma to szczególnie wpływ na owocność działalności duszpasterskiej zarówno biskupa, jak i prezbiterów. Biskup jest zobligowany do szanowania prawa wolności swoich prezbiterów i diakonów; aby mogli oni wykonywać dobrze swoje zadania, powinien ze swej strony przyznać im należyta wolność poszukiwania dróg i sposobów ewangelizacji, myślenia

⁹⁰ Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 8, Zurich 1968, s. 102.

⁹¹ Por. Wejman, *Być posłusznym kapłanem*, s. 64.

oraz wyrażania pokornie i odważnie swojego zdania w sprawach, na których się znajdują⁹².

Na podstawie powyższego należy stwierdzić, że autorytet i wolność, czy też posłuszeństwo wobec tego autorytetu i wolność, nie przeciwstawiają się sobie, lecz uzupełniają się wzajemnie i przyczyniają do wzbudzenia i podtrzymania ducha wspólnoty i inicjatywy duszpasterskiej.

Podjmując kwestię sankcji karnych za nieprzestrzeganie posłuszeństwa kanonicznego wobec zarządzeń władzy kościelnej, należy na samym początku stwierdzić, że posłuszeństwo to uzasadnione jest hierarchiczną strukturą Kościoła, która zawiera w sobie różne stopnie podporządkowania i zależności. Posłuszeństwo to obowiązuje wobec przełożonych, którzy sprawują i wykonują władzę jurysdykcyjną nad podwładnymi. Za posłuszeństwem kanonicznym przemawia również dobro wspólnoty kościelnej, gdyż jej zwierzchnicy lub przełożeni są fundamentem jedności wszystkich wiernych w Kościele⁹³.

Nieposłuszeństwo względem legalnych podmiotów kościelnej władzy rządzenia traktowane jest jako specjalne przestępstwo nieposłuszeństwa, zarówno papieżowi, jak i własnemu ordynariuszowi. Do znamion takiego przestępstwa zalicza się niewykonanie zarządzeń władzy, która poleca podwładnemu coś wykonać, oraz wykonanie czynu zakazanego przez władzę kościelną⁹⁴.

Nakazy lub zakazy, aby nakładały obowiązek posłuszeństwa, muszą być prawne, a więc muszą pochodzić od przełożonych kościelnych w czasie sprawowanej przez nich władzy i mieścić się w granicach władzy posiadanej⁹⁵. Ponadto akty te muszą posiadać przymioty wymagane dla każdej ustawy. Jeżeli któregoś z tych wymogów zabraknie, to nakaz lub zakaz nie jest prawny i jego niewykonanie nie stanowi przestępstwa. Karalność za nieposłuszeństwo wobec nakazów lub zakazów podmiotów władzy kościelnej zależy od uprzedniego stwierdzenia upor sprawcy. Upór charakteryzuje sprawcę, który narusza ustawę z zamiarem okazania wzgardy dla władzy kościelnej, przez co okazuje także specjalną złośliwość woli⁹⁶. Do stwierdzenia upor wystarczy, gdy przełożony poprzestanie na jednym

⁹² KDK, n. 17.

⁹³ Por. B. Panek, *Nieposłuszeństwo władzy duchownej w kościelnym prawie karnym*, „Polonia Sacra”, 9(1957), nr 2–3, s. 15–17.

⁹⁴ Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*, Warszawa 2003, s. 75.

⁹⁵ Por. B. Panek, *Nieposłuszeństwo*, s. 73–74.

⁹⁶ Por. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 74, 76.

upomnieniu kanonicznym. Nie może więc to być upomnienie braterskie czy ojcowskie. Upomnienie kanoniczne ma miejsce wówczas, gdy kompetentny przełożony zabrania lub nakazuje coś uczynić pod groźbą sankcji karnej⁹⁷. Upomnienie, aby mogło wywołać skutki przewidziane prawem, musi być dokonane przez osobę do tego upoważnioną, czyli kompetentną. Uprawnionym do udzielenia upomnienia za nieposłuszeństwo jest Stolica Apostolska lub ordynariusz⁹⁸.

W kanonie 1371, 1°–2° za przestępstwo nieposłuszeństwa w sprawach doktrynalnych i za przestępstwo nieposłuszeństwa wobec zarządzeń władzy kościelnej prawodawca przewiduje sprawiedliwą sankcję karną. Jest to sankcja karna obligatoryjna, ale nieokreślona, czyli arbitralna. Zasady wymiaru kar w przypadku, gdy ustawodawca grozi karą nieokreśloną, podaje kan. 1349 KPK. Kanon ten jest przejawem łagodności kościelnego wymiaru kar, która objawia się szczególnie w przypadku, gdy ustawa przewiduje sankcję karną nieokreśloną. Sędzia nie powinien wówczas wymierzać cięższych kar ekspiacyjnych na czas ściśle określony i cenzur, które zawsze uważa się za kary ciężkie, chyba że tylko wyjątkowo, gdy domagać się będzie tego ciężkość przypadku. Chociaż prawodawca jedynie radzi to sędziemu, a nie zobowiązuje go do takiego działania, to jednak przepis ten należy uznać za drogowskaz postępowania sądowego i karno-administracyjnego. Jest on jednocześnie wzmocniony barierą zakazu wymierzania kar dożywotnich⁹⁹, a więc np. nie wolno sędziemu wymierzyć kary usunięcia ze stanu duchownego.

Należy jeszcze dodać, że obowiązkiem sędziego przy wymierzaniu kary jest zawsze zachowanie odpowiedniej proporcji pomiędzy karą a przestępstwem, uwzględniając walor naruszonej ustawy karnej, stopień winy, zgorzenie i powstałą szkodę. Zachowując zasadę proporcjonalno-

⁹⁷ Por. M. Myrcha, *Prawo karne, Komentarz do piątej księgi Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2, cz. 1, Warszawa 1960, s. 467–468.

⁹⁸ Przez Stolicę Apostolską należy rozumieć nie tylko Biskupa Rzymskiego, lecz także Sekretariat Stanu, Radę Publicznych Spraw Kościoła i inne instytucje Kurii Rzymskiej (kan. 361), a więc również Kongregacje oraz Trybunały (kan. 360). Zakres zaś osób, którym przysługuje nazwa ordynariusza, określa kan. 134 § 1. Wśród nich wymienia się m.in. wikariuszy generalnych i biskupich. Nie wydaje się jednak zasadne, aby wikariusze mogli udzielić upomnienia kanonicznego, o którym mowa w kan. 1371, 1°. Uzasadnienie tego stanowiska jest proste, mianowicie zarówno wikariusz generalny, jak i wikariusz biskupi – posiadają zwyczajną władzę wykonawczą. Nie mają zaś władzy sędziowskiej, a więc nie są kompetentni do podjęcia takich aktów prawnych, jak udzielenie upomnienia i stwierdzenie uporu sprawy, czy też wymierzenie kary. Zob. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 77.

⁹⁹ Por. kan. 1341–1345 KPK.

ści kary do przestępstwa, sędzia powinien wziąć pod uwagę znaczenie spraw, wobec których okazane zostało nieposłuszeństwo duchownych zarządzeniom władzy kościelnej¹⁰⁰.

* * *

Podjęte opracowanie ukazało naturę, źródło i fundament oraz istotę i cel posłuszeństwa osób duchownych papieżowi i własnemu ordynariuszowi w Kościele w aspekcie teologiczno-kanonicznym. Wskazało, że obowiązek uznania zwierzchnictwa kościelnego polegającego na chrześcijańskim posłuszeństwie i praktykowaniu cnoty posłuszeństwa uznających wartości nadprzyrodzone wynika z hierarchicznej struktury Kościoła ustanowionej przez Chrystusa. Jest to posłuszeństwo Bogu, biskupowi Rzymu i własnemu ordynariuszowi. Posłuszeństwo to, mimo że w dzisiejszym postmodernistycznym świecie jest nieustannie kwestionowane jako sprzeczne z rozwojem osoby ludzkiej, jako niegodne istot rozumnych i wolnych oraz błędne, jest wpisane w rzeczywistość ludzką i sakramentalną duchownego, a jego wypełniania i praktykowania oczekuje się od niego ze względu na dobro i misję Kościoła, którym jest zbawienie ludzi.

Fundamentem posłuszeństwa duchownych jest pochodzenie i autorytet władzy kościelnej wynikający z hierarchicznej struktury Kościoła. Autorytet przełożonych jest jednak nie tyle prawem rozkazywania, ale obowiązkiem przekazywania poleceń otrzymanych od Boga. Duchowny więc, który wypełnia obowiązek posłuszeństwa, powinien traktować papieża i własnego ordynariusza jako pośredników i w ich urzędach widzieć wolę Boga oraz przyjmować ją ze zrozumieniem i akceptacją. Natomiast sensem i celem władzy w Kościele jest wykorzystanie tego, co daje sakrament kapłaństwa łącznie z misją kanoniczną, przy koniecznym udziale pełnej, świadomej i aktywnie pojętej łączności duchownego z papieżem i własnym ordynariuszem, która w praktyce wyraża się w wypełnianiu obowiązku kanonicznego posłuszeństwa.

Posłuszeństwo kanoniczne duchownych różni się od posłuszeństwa wiernych świeckich oraz od posłuszeństwa osób zakonnych. Jest ono bowiem ograniczone do spraw objętych przepisami kanonicznego prawa powszechnego i prawa partykularnego, a co za tym idzie, nie rozciąga się na życie osobiste duchownego. Posłuszeństwo kanoniczne musi być przeżywane przez duchownego w duchu wiary i wolności. Nie polega

¹⁰⁰ Por. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, s. 78–79.

ono tylko na pasywnym poddaniu się woli papieża i własnego ordynariusza, ale na aktywnym zjednoczeniu własnej woli z wolą przełożonego w przestrzeni kanoniczno-duszpasterskiej. Sankcje karne wiążące się z nieposłuszeństwem zarządzeniom władzy kościelnej potwierdzają wagę i doniosłość obowiązku posłuszeństwa duchownych.

Współczesny świat, zdeterminowany przez prawa rynku i zdominowany przez laicką mentalność, potrzebuje duchowego wymiaru oraz chrześcijańskiej wizji świata i osoby ludzkiej, a przede wszystkim chrześcijańskiej wizji posłuszeństwa osób duchownych dla realizacji posłannictwa Kościoła i zbawienia człowieka.

STRESZCZENIE

Opracowanie ukazało naturę, źródło, fundament, istotę i cel posłuszeństwa osób duchownych papieżowi i własnemu ordynariuszowi w Kościele w aspekcie teologiczno-kanonicznym. Wskazało, że obowiązek uznania zwierzchnictwa kościelnego polegającego na chrześcijańskim posłuszeństwie i praktykowaniu cnoty posłuszeństwa uznających wartości nadprzyrodzone, wynika z hierarchicznej struktury Kościoła ustanowionej przez Chrystusa. Jest to posłuszeństwo Bogu, biskupowi Rzymu i własnemu ordynariuszowi. Posłuszeństwo wpisane jest w rzeczywistość ludzką i sakramentalną duchownego, a jego wypełniania i praktykowania oczekuje się od niego ze względu na dobro i misję Kościoła, którym jest zbawienie ludzi.

Fundamentem posłuszeństwa duchownych jest pochodzenie i autorytet władzy kościelnej wynikający z hierarchicznej struktury Kościoła. Autorytet przełożonych jest jednak nie tyle prawem rozkazywania, ale obowiązkiem przekazywania poleceń otrzymanych od Boga. Duchowny więc, który wypełnia obowiązek posłuszeństwa, powinien traktować papieża i własnego ordynariusza jako pośredników i w ich urzędach widzieć wolę Boga oraz przyjmować ją ze zrozumieniem i akceptacją. Sensem i celem władzy w Kościele jest wykorzystanie tego, co daje sakrament kapłaństwa łącznie z misją kanoniczną, przy koniecznym udziale pełnej, świadomej i aktywnie pojętej łączności duchownego z papieżem i własnym ordynariuszem, która w praktyce wyraża się w wypełnianiu obowiązku kanonicznego posłuszeństwa.

Posłuszeństwo kanoniczne duchownych różni się od posłuszeństwa wiernych świeckich oraz od posłuszeństwa osób zakonnych. Jest ono bowiem ograniczone do spraw objętych przepisami kanonicznego prawa powszechnego i prawa partykularnego, a co za tym idzie, nie rozciąga się na życie osobiste duchownego. Musi ono być przeżywane przez duchownego w duchu wiary i wolności. Nie polega tylko na pasywnym poddaniu się woli papieża i własnego ordynariusza, ale na aktywnym zjednoczeniu własnej woli z wolą przełożonego w przestrzeni kanoniczno-duszpasterskiej. Sankcje karne wiążące się z nieposłuszeństwem zarządzeniom władzy kościelnej potwierdzają wagę i doniosłość obowiązku posłuszeństwa duchownych.

Słowa kluczowe: posłuszeństwo w Kościele, posłuszeństwo duchownych, posłuszeństwo papieżowi i własnemu ordynariuszowi, cnota posłuszeństwa, władza w Kościele.

SUMMARY

The study showed the nature, source, foundation, essence and purpose of clergy's obedience to the Pope and their own ordinary in the Church in the theological and canonical aspect. It pointed out that the obligation to recognize ecclesiastical headship consisting in Christian obedience and the practice of the virtue of obedience that recognize supernatural values results from the hierarchical structure of the Church established by Christ. It is obedience to God, the Bishop of Rome and your own ordinary. Obedience is inscribed in the human and sacramental reality of the clergyman, and its fulfillment and practice is expected of him for the good and mission of the Church, which is the salvation of people.

The foundation of clergy's obedience is the origin and authority of the Church's authority resulting from the hierarchical structure of the Church. However, the authority of the superiors is not so much the law of ordering, but the duty of communicating the commands received from God. Therefore, a clergyman who fulfills the duty of obedience should treat the pope and his own ordinary as mediators and see the will of God in their offices and accept it with understanding and acceptance. The sense and purpose of authority in the Church is to use what the sacrament of the priesthood offers, together with the canonical mission, with the necessary participation of the cleric's full, conscious and actively understood connection with the Pope and his own ordinary, which in practice is expressed in the fulfillment of the canonical obligation of obedience.

The canonical obedience of clergy differs from that of the lay faithful and that of religious. For it is limited to matters covered by the provisions of universal canon law and particular law, and thus does not extend to the personal life of the clergyman. It must be lived by a clergyman in a spirit of faith and freedom. It consists not only in passive submission to the will of the Pope and one's ordinary, but also in the active union of one's own will with the will of the superior in the canonical and pastoral space. Penal sanctions related to disobedience to the orders of the Church authority confirm the importance and importance of the obligation of obedience to clergy.

Key words: obedience in the Church, obedience to clergy, obedience to the Pope and one's ordinary, the virtue of obedience, authority in the Church.

BIBLIOGRAFIA

- Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 1, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003.
- Dokumenty soborów powszechnych. Tekst łaciński i polski*, t. 4, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005.

- Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 18 XI 1964, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 105–170.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 7 XII 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 537–620.
- Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 7 XII 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 414–426.
- Sobór Watykański II, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis*, 7 XII 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 487–517.
- Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006.
- Leo XIII, *Epistola encyclica ad venerabiles Fratres Archiepiscopos et Episcopos universos in regione Hispana*, ASS, 15(1882), s. 241–246.
- Paweł VI, *Ecclesiam suam*, Città del Vaticano 1965.
- Jan Paweł II, *Elementi essenziali dell'insegnamento della Chiesa sulla vita religiosa*, Torino 1988.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, Poznań 2003.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów*, nowe wydanie, tł. J. Królikowski, Kraków 2013.
- Codex Iuris Canonici, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS, 75(1983); tekst polski: *Kodeks prawa kanonicznego*. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
- Augustyn J., *Posłuszeństwo ewangeliczne*, Kraków 1992.
- Bączkiewicz F., Baron J., Stawinoga W., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1957.
- Brinda S., *Posłuszeństwo ordynariuszowi według kanonu 273 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, „Kościół i Prawo”, 7(20) 2018, nr 1, s. 93–107. <https://doi.org/10.18290/kip.2018.7.1-8>.
- Caprioli M., *Il decreto conciliare „Presbyterorum ordinis”*, Roma 1989.
- Galot J., *I presbiteri collaboratori del vescovo*, „Orientamenti Pastoralis”, 28(1980), nr 2–3, s. 108–120.
- Jałowiczor J., *O posłuszeństwie papieżowi*, „Gość Niedzielny”, 35(2020), s. 4–5.
- Kantor R., *Posłuszeństwo jako istotny element duchowości kapłańskiej według „Dyrektorium o posłudze i życiu prezbiterów” z 11 lutego 2013 roku*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 35(2016), nr 2, s. 27–40. <https://doi.org/10.15633/tst.2103>.
- Langkammer H., *Mały słownik biblijny*, Wrocław 1995.

- Müller A., *Autorität und Gehorsam in der Kirche*, „Concilium”, 5(1966), s. 357–369.
- Myrcha M., *Prawo karne, Komentarz do piątej księgi Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2, cz. 1, Warszawa 1960.
- Obowiązki i uprawnienia wszystkich wiernych chrześcijan (kan. 209–223)*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2/1, red. J. Krukowski, Poznań 2005.
- Panek B., *Nieposłuszeństwo władzy duchownej w kościelnym prawie karnym*, „Polonia Sacra”, 9(1957), nr 2–3, s. 12–21.
- Pastuszko M., *Sakrament święceń (kanony 1008–1054)*, Kielce 2008.
- Pigna A., *Obbedienza religiosa*, Roma 1985.
- Quasten J., *Patrologia*, t. 1, Torino 1980.
- Rahner K., *Christo modello dell'obbedienza sacerdotale*, w: *Nuovo stile di obbedienza*, Roma 1979, s. 20–33.
- Rahner K., *Schriften zur Theologie*, t. 8, Zurich 1968.
- Rambaldi G., *Docilità allo Spirito Santo, libertà dei figli di Dio e obbedienza dei presbiteri secondo il decreto „Presbyterorum ordinis”*, „Gregorianum”, 48(1967), s. 480–492.
- Sitarz M., *Kompetencje organów kolegialnych w Kościele partykularnym w sprawowaniu władzy wykonawczej według kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.*, Lublin 2008.
- Syryjczyk J., *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*, Warszawa 2003.
- Wejman H., *Być posłusznym kapłanem*, Szczecin 1996.
- Woroniecki J., *Posłuszeństwo a przełożństwo*, Warszawa 1992.
- Żurowski M., *Autorytet i wolność w Kościele*, PrKan, 28(1985), nr 1–2, s. 27–36.
<https://doi.org/10.21697/pk.1985.28.1-2.02>.
- Żurowski M., *Hierarchiczne funkcje zarządzania Kościołem*, t. 2, Warszawa 1979.
- Żurowski M., *Uprawienie do współuczestniczenia w kościelnej Wspólnocie Wspólnot*, Warszawa 1979.

KS. KRZYSZTOF GRACZYK

 <https://orcid.org/0000-0003-3168-9835>

KANONICZNY PROCES DOWODZENIA BŁĘDU DETERMINUJĄCEGO WOLĘ CO DO NIEROZERWALNOŚCI MAŁŻEŃSTWA

Wzrastająca liczba spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa zmusza niejako kanonistów do ponownego i dogłębnego zbadania dotychczasowej doktryny odnoszącej się do ważności i nieważności małżeństwa i przyczyn na to wpływających. Obecne przyczyny powodujące nieważność małżeństwa stają się bardzo złożone i wymagają wielopłaszczyznowego spojrzenia na nie przez kanonistę. Określony stan faktyczny powodujący zakłócenie prawidłowego wyrażania zgody małżeńskiej może być rozpatrywany z różnego punktu widzenia, czyli pod kątem różnych tytułów nieważności małżeństwa. W dotychczasowej nauce kanonistycznej wymienia się szereg tytułów dotyczących zgody małżeńskiej, z których może być rozpatrywany brak lub nieadekwatność przedmiotu zgody małżeńskiej w konkretnej kwestii (np. zrodzenie potomstwa, wychowanie). Decyzja o tym, do jakiego tytułu dana sytuacja powinna być zaszeregowana lub jakiemu tytułowi jest najbliższa, zależy od szczegółowych okoliczności, których subtelne różnice mogą wychwycić dopiero fachowcy i doświadczeni praktycy¹.

KS. KRZYSZTOF GRACZYK (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Studium Teologii w Koninie) – dr hab., studia specjalistyczne z zakresu prawa kanonicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1994–1998), uwieńczone doktoratem z kościelnego prawa małżeńskiego. Sędzia w Sądzie Kościelnym Diecezji Włocławskiej. Wykładowca prawa kanonicznego. W 2013 r. uzyskał licencjat z teologii na PWT we Wrocławiu, a w 2015 r. habilitację na Wydziale Teologicznym UMK. Autor kilkudziesięciu artykułów prawnych i prawnoduszpasterskich w pozycjach książkowych i czasopiśmie; viapiazza@wp.pl.

¹ Por. D. Reiss, M.E. Olivieri, *The Family's Conception of Accountability and Competence: A New Approach to the Conceptualization and Assessment of Family Stress*, „Family Process”, 30(1991), nr 2, s. 193–214. <https://doi.org/10.1111/j.1545-5300.1991.00193.x>.

Proces orzekania o nieważności małżeństwa jest procesem złożonym i może on być prowadzony z różnych tytułów, stanowiących przedmiot dyspozycji kanonów Kodeksu prawa kanonicznego dotyczących małżeństwa. Celem procesu prowadzonego w sądzie kościelnym nie jest rozwiązanie małżeństwa, lecz stwierdzenie, czy w świetle obowiązującego prawa kanonicznego zostało ono zawarte ważnie czy też nie. Stwierdzenie nieważności małżeństwa nie może więc być rozumiane ani jako jego unieważnienie, ani też jako jego rozwiązanie. W istocie stwierdza się bowiem jego nieważność od samego początku. W procesie tym nie orzeka się także o winie stron, lecz ustala kanoniczną przyczynę nieważności. Ustalenie przyczyny nieważności związku ma implikacje praktyczne; orzeczony wyrok może bowiem w pewnych sytuacjach zawierać klauzulę dotyczącą jednej lub obu stron, na mocy której powstają ograniczenia, a w niektórych przypadkach uniemożliwienie uzyskania pozwolenia na zawarcie nowego związku małżeńskiego. Pozwolenie takie może wydać jedynie kompetentna władza kościelna².

1. Konieczność odniesienia do konkretnej ocenianej sytuacji

Rzymska paremia *Ei incumbit probatio qui dicit, non qui negat* stwierdza, że udowodnienie nieważności małżeństwa, popełnienia przestępstwa czy wadliwości aktu administracyjnego spoczywa na tej stronie, która twierdzi, że zaszły okoliczności stwierdzające wadliwość powyżej przytoczonych zdarzeń. Brak dowodów powoduje jedynie podejrzenia. Kodeks prawa kanonicznego potwierdza tę zasadę w kan. 1526 § 1, który stanowi, że obowiązek dowodzenia spoczywa na tym, kto twierdzi. W tej sytuacji strona powodowa, która jest inicjatorem procesu, z wyjątkiem sytuacji, w których prawo tę funkcję powierza rzecznikowi sprawiedliwości, jest stroną, która obarczona jest udowodnieniem zasadności swoich twierdzeń. Na tym etapie procesu powód ma wykazać za pomocą przytaczanych środków dowodowych wiarygodność swojego roszczenia. Etap instrukcji sprawy należy do najistotniejszych, gdyż dzięki przedstawionemu materiałowi dowodowemu sędzia zyskuje pewność moralną, która swoje podstawy ma w aktach i dowodach. Prawidłowo przeprowadzony etap dowodzenia ma dopomóc w uzyskaniu pewności nie tylko sędziego, ale strony, która uzyska poświadczenie przedmiotowości prowadzonego procesu. Dowodzenie w procesie polega na szczegółowym analizowaniu

² Por. A. Mendonca, *The Effects of Personality Disorders on Matrimonial Consent*, „Studia Canonica”, 21(1987), s. 67–173.

i badaniu konkretnych zjawisk i towarzyszących mu okoliczności w celu potwierdzenia lub wykluczenia faktu procesowego³.

W całym procesie ten etap stanowi zasadniczą i istotną część całego postępowania. Na jego zasadność wskazuje skarga powodowa, która według kan. 1504 n. 2 powinna ukazać, na jakim uprawnieniu opiera się powód i przynajmniej ogólne fakty i dowody na poparcie roszczenia. Używany zwrot „ogólne fakty i dowody” stanowi zapowiedź przedstawienia środków dowodowych na etapie instrukcji sprawy. Faktycznie chodzi o ich uściślenie i uzupełnienie, tzn. sprecyzowanie danych zawartych w dowodach wskazanych w skardze powodowej oraz przedłożenie dowodów w niej nie wskazanych. Przeprowadzanie dowodu jest zatem niewątpliwie trudnym i żmudnym etapem każdego procesu, wymagającym włożenia dużego wysiłku intelektualnego i praktycznego, albowiem bez rzetelnej instrukcji dowodowej sentencja sędziego nie będzie nigdy *opus iustitiae*. Celem etapu dowodzenia jest więc procesowe dotarcie do prawdy *ad veritatem aptius erundam*⁴.

Szeroki wstęp, jaki został poświęcony znaczeniu instrukcji sprawy, prowadzi do podkreślenia nieodzowności udziału w niej adwokata. Właściwy dobór, należyte zgłoszenie środków dowodowych, stosowna prezentacja pozwala, by na forum sądowym potwierdzić pewność, uczciwość, wiarygodność stawianych hipotez, twierdzeń i jednocześnie doprowadzić do osiągnięcia przekonania koniecznego, które pozwoli wydać sprawiedliwy wyrok. Udział zatem adwokata w procesie pozwala na przedstawienie materiału dowodowego, zgodnie z systemem prawa, który przewiduje indywidualny walor i specyfikę każdego z dowodów. Adwokat jest gwarantem bezpieczeństwa, że wszelkie racje zostaną przedstawione obiektywnie, w sposób pozytywny, racjonalny i niepodważalny. Sam kardynał Grocholewski wskazuje, że w instrukcji sprawy w tej perspektywie łatwo dostrzec znaczenie roli adwokata dla właściwego przeprowadzenia procesu. Strona bowiem często nie zna problemów prawnych związanych ze sprawą ani też zasad dowodzenia. Adwokat nie tylko będzie wiedział, jakie dowody przedstawić, ale też jakich podać świadków, zaproponuje odpowiednie kwestie mające być przedmiotem przesłuchania⁵.

³ Por. T. Rozkrut, *Walor opinii biegłego w kanonicznym procesie małżeńskim*, Tarnów 2002, s. 24.

⁴ Tamże, s. 25.

⁵ Por. Z. Grocholewski, *Struktura etapu dowodowego procesu, w: Plenitudo legis dilectio*, Lublin 2000, s. 362.

Prezentowanie środków dowodowych wymaga właściwego sposobu podejmowania czynności prawnych ze względu na zasadę uczciwości procesowej. W konkretnej sytuacji brak przestrzegania norm może doprowadzić do naruszenia poczynionych ustaleń. Zawarte jest to w kan. 1455 §3, który stanowi, że ilekroć charakter sprawy lub dowodu jest taki, że przez rozpowszechnianie akt lub dowodów zagrożona byłaby sława innych lub mogłaby powstać przyczyna nieporozumienia lub zgorzenia, względnie inna tego rodzaju niedogodność [...] strony zobowiązane są do określonego zachowania. Adwokat w tej sytuacji swoją inteligencją, bystrością, trzeźwością umysłu i dyplomacją może zapobiec tego typu wydarzeniom bądź pomijając ten środek dowodowy, bądź wskazując na jego niewielką moc dowodową. Adwokat odwołuje się do norm gwarancyjnych, które przewidują zakaz przeprowadzania lub wykorzystania środków dowodowych, gdy grozi to niebezpieczeństwem, zgorzeniem czy zniesławieniem. Etap dowodzenia to przede wszystkim dokładne zebranie materiału faktycznego, czyli podstawowego materiału dowodowego. Do właściwego przeprowadzenia instrukcji sprawy wymagana jest dobra znajomość przepisów prawnych odnoszących się do przedmiotu sporu w konkretnym przypadku, bo brak umiejętnego przedstawiania środków dowodowych odbija się w niekorzystny sposób na wydaniu sprawiedliwego wyroku. Można bowiem mieć do czynienia z faktem, który może wydawać się prawdziwym i pewnym, ale w rzeczywistości może okazać się fałszywy⁶.

1.1. Przyczyna symulacji a przyczyna zawarcia małżeństwa

Symulacja – tj. inaczej zgoda pozorna, polega ona na tym, że zewnętrznie zostaje wyrażona zgoda, lecz wewnętrznie wola nupturienta jest temu przeciwna. Jest to wtedy zgoda nieszczerą, fikcyjną. Nupturientowi zewnętrznie chcą małżeństwa, ale wewnętrznie je wykluczają. Przyczyny takiej zgody są różne. Nupturient może działać pod naciskiem kogoś lub dobrowolnie i może to stać się przyczyną wyrażenia zgody małżeńskiej pozornie całkowitej lub częściowej. Prawo jednak domniemywa, że zewnętrzne wyrażenie zgody małżeńskiej wypływa z decyzji wewnętrznej, jeżeli się czego innego nie udowodni⁷.

⁶ Por. S. Waltoś, *Proces karny. Zarys systemu*, Warszawa 2002, s. 340.

⁷ Por. A. Dziegła, *Udział stron procesowych w ustaleniu formuły sporu w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, *Ius Matr*, 3(1992), s. 56. <https://doi.org/10.21697/im.1992.1.1.04>.

Symulacja całkowita jest wtedy, gdy nupturient pozytywnym aktem woli wyklucza małżeństwo i jednocześnie nie chce przekazać i przyjąć praw i obowiązków. Taka postawa nupturienta, czyli pozorowanie zgody na małżeństwo, łączy się z winą umyślną. Nupturient jest świadomy, że jego czynność prawna nie będzie ważna. Jeśli chce udowodnić brak symulacji, to z całą odpowiedzialnością musi wziąć na siebie prawa i obowiązki wynikające z małżeństwa⁸.

Z kolei symulacja częściowa zachodzi wtedy, gdy nupturienti chcą zawrzeć małżeństwo, ale jednocześnie aktem woli wykluczają istotny element lub choćby jeden z przymiotów małżeństwa, takich jak dobro małżonków, zrodzenie i wychowanie potomstwa oraz nierozzerwalność małżeństwa. Te wszystkie przymioty mają swoje uzasadnienie w Prawie Bożym. Na dobro małżonków składa się: wzajemna pomoc, pożycie seksualne, wierność, jedność duchowa, nierozzerwalność, dożgonne trwanie w związku. Jeżeli te elementy wykluczy się, to małżeństwo na pewno ważne nie będzie⁹.

Jednym z podstawowych obowiązków małżonków jest zrodzenie i wychowanie potomstwa. Jeżeli w momencie wyrażania zgody małżeńskiej wykluczy się: akty małżeńskie, zrodzenie potomstwa, ochronę życia poczętego lub wychowanie potomstwa, to zgoda będzie jedynie pozorna i małżeństwo będzie nieważne. Prawo zawsze domniemywa, że strony zawsze chcą mieć potomstwo. Wykluczenie potomstwa jest wtedy, gdy strona na zawsze wyklucza akt małżeński, którego celem jest zrodzenie potomstwa. Przyczyny mogą być bardzo różne. Możemy zaliczyć do nich np.: niechęć do dzieci, wstręt przed seksem, bojaźń przed porodem, obawa przed urodzeniem niepełnosprawnego dziecka. Zawsze, jeżeli choćby jedna ze stron w momencie wyrażenia zgody lub jeszcze przed ślubem wyklucza potomstwo, powoduje nieważność małżeństwa. Aby symulacja konsensu małżeńskiego w odniesieniu do dobra potomstwa mogła być przyjęta jako udowodniona, powinna opierać się na jakimś ściśle określonym i sprecyzowanym motywie zwanym w orzecznictwie Roty Rzymskiej przyczyną lub niekiedy źródłem symulacji. Oceniając każdy przypadek sędzia powinien porównać i zestawzić obydwie przyczyny: *causam contrahendi* oraz *causam simulandi*, upewniając się, że przeważała ta ostatnia. Należy przy tym stwierdzić, iż przyczyna symulacji jest

⁸ Por. O. Giacchi, *Il consenso nel matrimonio canonico*, Milano 1968, s. 93–94.

⁹ Por. tamże, s. 85n.

proporcjonalnie poważniejsza od przyczyny zawierania małżeństwa. Jest to bardzo ważne przy ustalaniu tej przyczyny w procesach małżeńskich, gdzie podstawą jest choroba neurologiczna¹⁰.

Zgoda pozorna, czyli symulacja, następuje również wtedy, gdy strona wyklucza dochowanie wiary lub wyraża zgodę na małżeństwo pod warunkiem, że będzie utrzymywała kontakty seksualne z trzecią osobą. Przyczyną symulacji może być również odrzucenie aktu woli sakramentalności małżeństwa. Tylko zgodność między ochrzczonymi zalicza sakramentalność małżeństwa do jego istotnych elementów. Bez tego elementu małżeństwo uważa się za nieważne¹¹.

Ponadto można wymienić inne przyczyny symulacji. Do najczęściej występujących można zaliczyć: niechęć do współpartnera, uczucie miłości do innej osoby niż poślubiana, świadomość, że istnieje przeszkoda małżeńska, niechęć do zawarcia ślubu w Kościele katolickim. Wymienione tu przyczyny symulacji można określić jako tzw. wewnętrzne. Natomiast do przyczyn zewnętrznych zaliczyć można następujące: potrzeba zalegalizowania dziecka pozamałżeńskiego, uzyskanie korzyści majątkowych drugiej strony, chęć zdobycia sławy, pogodzenie skłóconych rodzin. Małżeństwo symulowane zawarte jest zawsze wtedy, gdy jedna ze stron nie może się od czegoś lub kogoś uwolnić albo czegoś zdobyć i jedynym wyjściem z sytuacji pozostaje dla niej wstąpienie w związek małżeński¹².

Miłość małżeńska stawia bardzo wysokie wymagania, ale za to przynosi małżonkom ogromną siłę i radość życia. Żadne inne więzi międzyludzkie nikomu tego nie dadzą. Nic nie może zastąpić miłości małżeńskiej, bo jest to miłość, która staje się silniejsza od śmierci. Ona stoi u podstaw szczęśliwej rodziny. Szczęśliwa i trwała rodzina jest najlepszym miejscem rozwoju człowieka i najlepszą ochroną przed wszelkimi formami zagrożeń. To przecież Biblia opisując stworzenie człowieka ukazując ideę jedności pierwszych ludzi, którzy z woli Stwórcy stali się pierwszym małżeństwem w dziejach ludzkości¹³.

¹⁰ Por. K. Graczyk, *Niezdolność do wypełniania zobowiązania bonum prolis przez nupturientów na skutek choroby neurologicznej*, StWł, 10(2007), s. 320–330.

¹¹ Por. J. Linneborn-Wenner, *Grundriss des Eherechts nach dem Codex Iuris Canonici*, Padeborn 1933, s. 311.

¹² Por. U. Navarrete, *Novae methodi technice procreationis humanae et ius canonicum matrimoniale*, „Periodica”, 77(1988), s. 88.

¹³ Por. G. Leszczyński, *Oświadczenie stron jako środek dowodowy w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, PrKan, 43(2000), nr 1–2, s. 109. <https://doi.org/10.21697/pk.2000.43.1-2.05>.

Według encykliki *Humanae vitae* Pawła VI miłość małżeńska musi być ludzka, czyli obejmować całego człowieka ze wszystkimi jego elementami (duch, intelekt itp.); musi być wierna i wyłączna, a więc jakoś przypieczętowana w obliczu wyższej niż człowiek instytucji. Przez sakrament małżeństwa miłość między dwojgiem ludzi zostaje włączona w miłość, którą Chrystus w sposób nieodwołalny miłuje Kościół; jest też pełna, czyli dzieli wszystkie problemy codziennego życia od finansów aż po małżeńskie łoża, poprzez wspólnotę stołu, wychowanie dzieci, dzielenie wszystkich trudów; płodna, czyli jest nastawiona na potomstwo. Jak z tego wynika, wspólnota osób (*communio personarum*), jaka powstaje na bazie miłości, przedłuża swój zasięg na kolejnych członków społeczności rodzinnej, poprzez zrodzone z miłości potomstwo. W tym momencie dla małżonków otwiera się kolejne zadanie, jakim jest wychowanie potomstwa. Ważnym staje się wychowanie religijne, które musi objąć cały szereg zabiegów zmierzających do ciągłego pogłębiania wiary i kształtowania właściwych postaw moralnych¹⁴.

Te wszystkie bardzo istotne elementy małżeństwa, jeśli są znane narzeczonym, stają się przyczyną, dla której dwoje ludzi pragnie być połączonymi sakramentalnym węzłem małżeńskim. Tylko w sakramentalnym małżeństwie może być podjęte współżycie seksualne, które wraz z wiekiem powinno przechodzić właściwe sobie stadia rozwoju. W miarę rozwoju psychoseksualnego pojawia się potrzeba bardzo trwałych więzi, które powodują, że małżonek czuje się bezpiecznie na skutek odpowiedzialności na współmałżonka i ewentualne potomstwo. Wiąż duchowa pogłębia się do tego stopnia, że nic nie jest w stanie zmienić nastawienia do drugiej osoby, a najważniejszym motywem bycia razem staje się potrzeba uszczęśliwiania drugiej osoby, dawania jej siebie w darze. Wtedy dopiero każdy z członków wspólnoty rodzinnej staje się wartościowym człowiekiem ludzkiej społeczności¹⁵.

1.2. Retrospekcja okoliczności poprzedzających zawarcie małżeństwa

Wiele osób zawierających, w obecnej dobie zsekularyzowania instytucji małżeńskiej, małżeństwo sakramentalne posiada często niewłaściwe poglądy dotyczące tak istoty małżeństwa, jak i jego celów oraz przymiotów,

¹⁴ Por. K. Wojtyła, *Nauka encykliki „Humanae vitae” o miłości*, AnCr, 1(1969), s. 341–356. <https://doi.org/10.15633/acr.2713>; tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 80–93.

¹⁵ Por. Waltoś, *Proces karny*, s. 340; zob. także, J. Bajda, *Teologia miłości małżeńskiej*, AtK, 84(1975), s. 175–186.

zwłaszcza jedności, nierozzerwalności i sakramentalności. Poważne konsekwencje moralne i religijne ma również osłabienie poczucia wierności małżeńskiej, czego przejawem jest postawa pewnej akceptacji zdrady małżeńskiej. Wobec takiej mentalności i poglądów wielu osób na małżeństwo, także to zawierane w kościele, pojawia się wśród duszpasterzy pytanie, jak przeprowadzać kanoniczne czynności wymagane do zawarcia małżeństwa? Jak stawiać nupturientom wymagania do zawarcia małżeństwa i jak postępować przy spisywaniu protokołu badania kanonicznego narzeczonych? Jak ustosunkować się do twierdzeń i postaw narzeczonych, którzy nie akceptując celów i przymiotów małżeństwa kościelnego, jak też nauki Kościoła o małżeństwie, zawierając małżeństwo ze względu na ciężę czy też ukrywając przed drugą stroną pewne swoje przymioty lub działając podstępnie, pragną zawierać małżeństwo kościelne?¹⁶.

Duszpasterze powinni zwrócić uwagę na wymagania i poszczególne elementy kanonicznego badania narzeczonych. Jest to konieczne do ujednolicenia stawianych wymagań nie tylko od strony formalnej, które na ogół nie budzą większych zastrzeżeń, ale przede wszystkim od strony rozeznania i ustalenia sytuacji prawnej narzeczonych, ich podchodzenia i traktowania wspólnoty małżeńskiej, zdolności psychicznej (osobowościowej, dojrzałościowej, psychologicznej) do zawarcia małżeństwa i podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Tutaj duszpasterze powinni kierować się logicznością odpowiedzi nupturientów na zadane pytania na etapie badania kanonicznego. Wśród wielu możliwych problemów warto zwrócić uwagę na kilka z nich, które w ostatnim czasie występują stosunkowo często. Pierwszym zadaniem duszpasterza przeprowadzającego kanoniczne badanie przedślubne narzeczonych jest nabranie przekonania, że między nupturientami nie istnieje żadna z przeszkód rozrywających małżeństwo. Przeszkodę małżeńską tworzy każda okoliczność, która na mocy prawa Bożego lub kościelnego nie pozwala osobie na ważne zawarcie małżeństwa¹⁷.

Jeżeli przeszkoda wynika z prawa Bożego, niemożliwe staje się uzyskanie od niej dyspensy. Jeżeli przeszkoda jest pochodzenia kościelnego, można wystąpić o dyspensę od niej do biskupa diecezjalnego¹⁸.

¹⁶ Por. tenże, *Rodzina w planie Bożym. Aspekt teologiczno-moralny*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 115–129.

¹⁷ Por. W. Góralski, *Kanoniczne przeszkody małżeńskie w ogólności*, „Białostockie Studia Prawnicze”, 2(1994), s. 5–20.

¹⁸ KPK kan. 1073–1094; zob. J. Gręźlikowski, *Przed nami małżeństwo. Informator dla pragnących zawrzeć małżeństwo*, Włocławek 2002, s. 108–123.

Jeżeli istnieje wątpliwość co do istnienia którejkolwiek z powyższych przeszkód, duszpasterz powinien trzymać się zasady, że nie należy przeszkadzać w zawieraniu małżeństwa, chociażby istniało przypuszczenie, że przeszkoda może ujawnić się później¹⁹. Okolicznością nastrojącą wiele problemów i trudności podczas kanonicznego badania narzeczonych jest brak u nupturientów rozeznania co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych oraz psychiczna niezdolność do podjęcia i realizowania istotnych obowiązków małżeńskich (kan. 1095, n. 2 i 3)²⁰.

W przypadku pierwszym chodzi o sytuacje, w których osoba nie posiada zdolności osądzenia i rozumowania potrzebnych do podjęcia rozważnej decyzji dotyczącej istotnych praw i obowiązków małżeńskich, do których należy m.in. stworzenie nierozzerwalnej wspólnoty całego życia, zmierzanie do wspólnego dobra, zrodzenie i wychowanie potomstwa. Co należy do przyczyn zaburzających tę zdolność? Orzecznictwo sądowe wymienia tutaj różnego rodzaju psychopatie i nerwice, patologie osobowości, psychozy depresyjno-maniakalne, działanie pod wpływem leków psychotropowych²¹.

Duszpasterz musi w odniesieniu do tego przepisu kodeksowego zdawać sobie sprawę, że podczas badania kanonicznego narzeczonych mogą zdarzyć się takie przypadki, iż nupturient będzie miał używanie rozumu i będzie zdawał sobie sprawę z tego, jaka jest natura małżeństwa, ale nie będzie miał rozeznania co do wartości i powagi istotnych praw i obowiązków, które przy zawieraniu małżeństwa są przekazywane i przyjmowane²².

Ponadto każdy duszpasterz dopuszczający do ślubu jest zobowiązany upewnić się, czy osoba pragnąca zawrzeć małżeństwo jest zdolna od strony psychicznej do podjęcia i realizowania istotnych obowiązków małżeń-

¹⁹ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim (Instrukcja)*, 13 XII 1989, n. 51.

²⁰ Niezdolność do zawarcia małżeństwa z n. 1 tego kanonu, a mianowicie pozbawienie wystarczającego używania rozumu zdarza się rzadziej. Stąd o niej nie wspominamy wprost. Jeżeli pojawia się jednak wątpliwość co do używania rozumu przez nupturientów, należy skierować ich na badania psychologiczne; por. W. Góralski, *Brak wystarczającego używania rozumu jako tytuł nieważności małżeństwa (kan. 1095, n. 1)*, *IusMatr*, 1990, s. 20–32. <https://doi.org/10.21697/im.1990.1.1.03>; tenże, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa według kan. 1095 nn. 1–3 KPK. Próba syntezy*, *PrKan*, 39(1996), nr 3–4, s. 25–42.

²¹ Por. W. Góralski, G. Dzierżon, *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego (kan. 1095, nn. 1–3 KPK)*, Warszawa 2001, s. 147–190.

²² Por. W. Góralski, *Poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich a nieważność małżeństwa (kan. 1095, n. 2)*, *IusMatr*, 1(1990), s. 33–57. <https://doi.org/10.21697/im.1990.1.1.04>.

skich (kan. 1095, n. 3). Gdy niezdolność z przyczyn natury psychicznej jest bezsporna, do takiego małżeństwa duszpasterz nie może dopuścić. Jeśli natomiast zachodzi wątpliwość co do możliwości wypełnienia przez jednego z nupturientów jakiegoś obowiązku małżeńskiego, ale brak jest pewności, nie można zabronić zawarcia tego małżeństwa²³.

Do przyczyn natury psychicznej uniemożliwiających stworzenie prawdziwej wspólnoty życia małżeńskiego i podjęcie obowiązków małżeńskich należy zaliczyć wszelkie zaburzenia psychoseksualne, np. homoseksualizm, oziębłość seksualną, nimfomanię, sadyzm, masochizm, jak też poważną niedojrzałość uczuciową, emocjonalną polegającą na wyłącznym zainteresowaniu własną osobą, tj. skrajny egoizm, czy też zaburzenia osobowości, chroniczny alkoholizm, narkomanię, anomalie seksualne. Zaburzenia tego typu uniemożliwiają stworzenie wspólnoty małżeńskiej i realizację obowiązków małżeńskich dotyczących dobra małżonków, zrodzenia i wychowania potomstwa²⁴.

Zgodnie z jurysprudencją rotalną narkomani uznawani są za niezdolnych do prawidłowych i trwałych relacji międzyosobowych. Nie odnosi się to do osób przyjmujących narkotyki tylko okazjonalnie, aczkolwiek każdy przypadek należy potraktować indywidualnie i oddzielnie. Nie jest konieczny związek narkomanii z chorobą AIDS. Przyjmuje się, iż chorzy na AIDS nie mogą zawrzeć ważnego małżeństwa²⁵. Nie błogosławi się małżeństwa transseksualisty po operacji zmiany płci²⁶.

Wśród sytuacji i okoliczności nasuwających trudności i problemy podczas badania kanonicznego narzeczonych jest również symulacja zgody małżeńskiej²⁷. Duszpasterz musi zdawać sobie sprawę, że przyczyny pozornej zgody mogą być różne. Narzeczony może działać pod naciskiem lub dobrowolnie. Domniemanie prawne przemawia za tym, że zgoda małżeńska zewnętrznie wyrażona wypływa z decyzji wewnętrznej²⁸. Jest to jednak – o czym należy pamiętać – domniemanie zwykłe, które dopuszcza

²³ Por. KPK kan. 1084 § 2; zob. P.M. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000, s. 140.

²⁴ Por. S. Paździor, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095*, Lublin 1999, s. 71–302.

²⁵ Por. R. Szychmiler, *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997, s. 418.

²⁶ Takiej odpowiedzi udzieliła Kongregacja Nauki Wiary 28 V 1991 r.; por. Szychmiler, *Istotne obowiązki małżeńskie*, s. 418.

²⁷ KPK kan. 1101, 1; M. Pastuszko, *Przyczyna całkowitej symulacji małżeństwa*, w: *Kościół i prawo*, t. 3, Lublin 1985, s. 125–154.

²⁸ Por. KPK kan. 1101 § 1.

przeciwny dowód. Jeżeli zatem narzeczeni nie chcą zawrzeć małżeństwa w celach zgodnych z zamysłem Bożym lub pozytywnym aktem woli wykluczają samo małżeństwo, czyli nie chcą ani przekazać, ani przyjąć praw i obowiązków małżeńskich wypływających z zawieranej umowy małżeńskiej, zawierają je nieważnie. Samo małżeństwo można całkowicie wykluczyć również wtedy, gdy nupturient bierze ślub z wyłączną intencją osiągnięcia celu całkowicie niezgodnego z celami małżeństwa. Jednak dodatkowy motyw zawarcia małżeństwa, choćby wpłynął na zawarcie małżeństwa (np. ciąża), nie powoduje nieważności, o ile nie został wykluczony właściwy cel małżeństwa. Może się zdarzyć, że poczytalność takiego postępowania będzie u nupturienta zmniejszona lub nawet zniesiona. Podczas badania kanonicznego narzeczonych należy właśnie to sprawdzić i nabrać przekonania, jak pragną wyrażać zgodę na małżeństwo ślubujący nupturienti²⁹.

Należy również zwrócić szczególną uwagę na zawierających małżeństwo „ze względu na ciążę”. Należy zapytać wprost, czy gdyby nie ciąża, zawieraliby ze sobą małżeństwo i czy faktycznie tego małżeństwa pragną pozytywnym aktem swej woli. Dzisiaj bowiem wiele małżeństw zawieranych jest ze względu na ciążę, a potem wnoszone są prośby o orzeczenie nieważności małżeństwa ze względu na symulację konsensu małżeńskiego. Ciąża może stać się również swego rodzaju przymusem zawarcia małżeństwa. Nieważne jest małżeństwo zawarte pod wpływem przymusu lub pod wpływem ciężkiej i zewnętrznej bojaźni, choćby nieumyślnie wywołanej. Zdarza się, że z powodu ciąży przedślubnej wywierana jest presja opinii, a najczęściej rodziców chcących uniknąć zniesławienia, by młodzi zawarli ze sobą małżeństwo. Czasami przymus polega na szantażowaniu. Idzie tu o bojaźń zniesławienia. Dlatego podczas kanonicznego badania przedślubnego duszpasterz ma obowiązek zapytania narzeczonych, czy komuś nie zależy w sposób szczególny na zawarciu tego małżeństwa i czy narzeczeni osobiście i bez żadnego ubocznego wpływu decydują się na ten krok. Duszpasterz nie może tutaj zadowolić się przeczącymi odpowiedziami nupturientów, ale powinien zadać jeszcze inne pytania, zależnie od okoliczności, które sam zna, by w ten sposób pełniej wyjaśnić konkretną sytuację. By łatwiej wykryć prawdę, duszpasterz powinien oświadczyć narzeczonym, że z podanych mu informacji skorzysta oględnie i dyskretnie, a strona, której wolność zgody małżeńskiej jest zagrożona, nie dozna stąd żadnej przykrości³⁰.

²⁹ *Instrukcja*, n. 68; por. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, s. 144–145.

³⁰ *Instrukcja*, n. 66; por. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, s. 152–155.

Gdyby doszło do zawarcia małżeństwa z tego rodzaju przeszkodą, środkami dowodowymi w procesie przed sądem biskupim będą: niechęć (awersja) małżonka przymuszanego wobec drugiej strony (dowód pośredni) i przymus wyrażający się w stosowanych groźbach (dowód bezpośredni). Badanie kanoniczne powinno również wykluczyć możliwość częściowej zgody małżeńskiej³¹. Ma ona miejsce, gdy zawierający małżeństwo wyklucza pozytywnym aktem woli istotny element małżeństwa, czyli wspólnotę życia służącą dobru małżonków i akty małżeńskie skierowane ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa albo jakiś istotny przymiot małżeństwa. Prawdziwe małżeństwo ma charakter umowy, której warunki podyktowane są prawem naturalnym. Badanie kanoniczne ma to wykazać. Na duszpasterzu ciąży więc poważny obowiązek przekonania się o tym, że narzeczeni chcą rzeczywiście zawrzeć związek trwały, a więc na całe życie, jeden, tzn. z wykluczeniem osób trzecich, i gotowy do przyjęcia potomstwa, jeżeli Pan Bóg nim ich obdarzy. Nie wyklucza to rozumowego planowania rodziny, zgodnie z zasadami nauki katolickiej³².

Ponieważ mentalność rozwodowa rozszerza się, czego jesteśmy świadkami, i bywa przez opinię publiczną coraz bardziej tolerowana, duszpasterz powinien postawić narzeczonym pytania kontrolne, co sądzą o postępowaniu innych, którzy zrażeni do siebie rozwodzą się. Jeżeli z odpowiedzi nupturientów, względnie skądinąd nasunie się podejrzenie, że narzeczeni zamierzają zawrzeć małżeństwo z intencją przeciwną nauce Kościoła, duszpasterz ma obowiązek wyjaśnić im tę naukę, zaznaczając, że jeżeli zawrą małżeństwo godzące w jakikolwiek sposób w jego ważność, dopuszczają się świętokradztwa i wplątują się w niekończącą się ilość grzechów. Powinien im to wyjaśnić i jednocześnie oświadczyć, że nie może asystować przy takim ślubie, a zatajenie tych spraw na nic się przyda, bo małżeństwo zawarte w złych intencjach jest nieważne³³.

1.3. Okoliczności poślubne potwierdzające wykluczenie nierozzerwalności

Łatwość otrzymania w obecnym czasie rozwodu i legalizacji powtórnie zawartego małżeństwa to jedna z wielu przyczyn wpływających na rozpad związków małżeńskich i pojmowanie małżeństwa jako instytucji nietrwa-

³¹ KPK kan. 1101, 2; por. A. Stankiewicz, *Pozytywny akt woli przy symulacji zgody małżeńskiej*, *IusMatr*, 10(1999), nr 4, s. 61–81.

³² *Instrukcja*, n. 68.

³³ Tamże.

łej. Przyczyny, dla których rozpada się rodzina, są szersze i obejmują płaszczyznę zarówno socjologiczną, psychologiczną i religijno-moralną. Dość znaczącym czynnikiem, który sprzyja rozluźnianiu więzów rodzinnych, jest dzisiejszy system pracy, który bardzo często oddziela miejsce zamieszkania od miejsca pracy. Zakłady pracy zabierają mężczyzn, ale również kobiety na dłuższy czas z domu rodzinnego. Również bardzo często dzieci i młodzież uczą się w szkołach, które znajdują się poza miejscem ich domu rodzinnego. To państwo coraz częściej przyjmuje zadania, które dawniej spełniała rodzina, takie jak: wychowywanie, dbałość o zdrowie, dbałość o ludzi starszych i chorych. Gdy sprawy te należały do obowiązków rodziny, wówczas zacieśniały się wewnętrzne więzy rodzinne. Dawniejsza rodzina to trzy, a nawet cztery pokolenia. Krewni byli zarazem pracownikami tego samego zakładu pracy, którym był dom rodzinny. Współcześnie mamy do czynienia z tzw. małą rodziną; składa się ona jedynie z rodziców i dzieci, którzy dużą część czasu spędzają bez wzajemnej obecności³⁴.

Natomiast jedną z przyczyn psychologicznych jest to, że osłabiła się psychologiczna i moralna postawa małżonków. Nie jest już tak mocna i odporna jak dawniej. Natomiast szczęście i trwałość małżeństwa zależą dziś przede wszystkim od wzajemnej miłości, poczucia odpowiedzialności, umiejętności spełnienia oczekiwań współmałżonka, czyli przede wszystkim od zdrowej i dojrzałej osobowości obydwójga małżonków³⁵.

Niestety dzisiejsze czasy nie sprzyjają rozwojowi osobowości. Kładzie się w nich największy nacisk na wartości ekonomiczne i konsumpcyjne oraz na zdobywanie wiedzy, jeżeli chodzi o intelekt człowieka. Takie wartości jak miłość wychodząca do drugiego człowieka, zdolność wyrzeczenia, poczucie obowiązku i odpowiedzialności w wychowaniu są pomijane. Niestety bardzo często jest to powodem nieporozumień i konfliktów w życiu małżeńskim, co bardzo często prowadzi do rozpadu małżeństwa³⁶.

Jeżeli w małżeństwie dochodzi do konfliktów, to bardzo często obejmują one pewne obszary życia małżeńskiego, które niejednokrotnie odnoszą się bezpośrednio do samych małżonków. Konflikty te mogą wynikać z następujących przyczyn: różnicy w wykształceniu małżonków, która może powodować różnice w pozycji zawodowej małżonków, a co za tym

³⁴ Por. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, s. 134n.

³⁵ Por. Stankiewicz, *Pozytywny akt woli przy symulacji zgody małżeńskiej*, s. 61–81.

³⁶ Tamże.

idzie, prowadzić do kompleksu jednego z nich lub źle pojętej rywalizacji między nimi; z różnych zainteresowań małżonków, które bardzo często dają powód do osobnego spędzania czasu; odmienne wzorce odnośnie do wychowania wyniesione z domu rodzinnego, jak również różnice w poglądach na temat sposobu zarabiania pieniędzy³⁷.

Inne przyczyny, których następstwem może być wykluczenie nierozzerwalności małżeństwa, to: sporne problemy seksualne, problem potrzeb i ich zaspokajania, różnica w temperamentach, brak wspólnych znajomych, osobne spędzanie wolnego czasu, wypełnianie określonych ról domowych przypisanych tradycyjnie do płci. Niemalże zawsze w czasie trwania każdego związku małżeńskiego dochodzi do tzw. kryzysów małżeńskich. Pojawiają się one zwykle na początku małżeństwa czy po urodzeniu pierwszego dziecka, a dotyczą wypełniania funkcji rodzicielskiej. Należy tu zaznaczyć, że bardzo niebezpieczny dla funkcjonowania małżeństwa jest moment, gdy jedno z rodziców przelewa całą swoją miłość na dziecko. Ostatnim dużym kryzysem jest moment odejścia dzieci z domu rodzinnego. Małżonkowie odczuwają wtedy ogromną pustkę wewnętrzną, która często określana jest jako tzw. syndrom pustego gniazda³⁸.

Sytuacjami, które prowadzą do rozluźnienia więzi w związku małżeńskim, są m.in. nieobecność fizyczna lub psychiczna jednego z małżonków, rutyna i wzajemne znudzenie się sobą, brak dbałości o swoją atrakcyjność pojętą bardzo szeroko. Jednym z największych niebezpieczeństw dla nierozzerwalności małżeństw jest zdrada, która jest konsekwencją tego, co dzieje się wewnątrz każdego z małżonków. Zdrada to również konsekwencja systemu i hierarchii wartości oraz postawy odpowiedzialności za związek małżeński. Jakże niebezpieczna dla nierozzerwalności małżeństwa jest ingerencja osób trzecich. Relacja mąż – żona to najważniejszy układ w małżeństwie. Mimo że jest to tak oczywiste, to także często w praktyce okazuje się, że w rodzinach ważniejsze stają się nieprawidłowe sojusze i koalicje, np. żona lub mąż tworzą układ ze swoją matką lub ojcem³⁹.

Wobec powyższego należy również stwierdzić, że aby związek małżeński funkcjonował poprawnie, musi być wolny od nałogów. Gdy jeden z małżonków dotknięty jest nałogiem, wówczas to, co najważniejsze

³⁷ Por. Góralski, Dzierżon, *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego* (kan. 1095, nn. 1–3 KPK), s. 123n.

³⁸ Por. Szytchmiller, *Istotne obowiązki małżeńskie*, s. 323n.

³⁹ Tamże, s. 246n.

w małżeństwie, czyli: bliskość, zaufanie, poczucie bezpieczeństwa, ulega zaburzeniu lub całkowitemu zachwianiu. Człowiek taki nie jest nigdy w pełni odpowiedzialny za to, co robi⁴⁰.

Ogromny wpływ na nierozzerwalność małżeństwa ma proces przystosowywania się małżonków w nowo powstałym związku dla tworzenia i uznawania wspólnego systemu wartości religijno-moralnych. Jest to niezwykle ważne w życiu małżeńskim, gdyż właśnie wtedy integruje osobowość każdego ze współmałżonków, jak również scala więź pomiędzy małżonkami, zwiększa poczucie ich wzajemnej atrakcyjności, a także pozwala na przetrwanie każdego z kryzysów. Jan Paweł II w encyklice *Familiaris consortio* stwierdził, że pierwszym i bezpośrednim skutkiem małżeństwa nie jest sama łaska nadprzyrodzona, ale chrześcijańska więź małżeńska, komunია dwojga⁴¹.

Rozwój więzi małżeńskiej pozwala doświadczyć harmonijnego współżycia dwóch osób, z kolei tworzenie owej harmonii jest procesem ciągłym i ustawicznym z tego powodu, że warunki życia i potrzeby małżonków zmieniają się w miarę upływu czasu⁴².

Rozwój małżeńskiej więzi podlega dynamice „małych grup”, to znaczy zależy od częstotliwości i głębi wzajemnych spotkań; ich brak prowadzi do regresu relacji, do zapomnienia poznania drugiego, każde sporadyczne spotkanie jest uczeniem się siebie na nowo. Stąd powstaje niebezpieczeństwo, że jeżeli ten proces wzajemnego wzrostu i uzgadniania zostanie z jakichś powodów przerwany, kończy się partnerstwo i bezinteresowność, a zaczyna się bierność, powinność, przymus, poczucie żalu, rozczerowania i krzywdy⁴³.

W czasach obecnej cywilizacji jedną z podstawowych przyczyn przemawiających za wykluczeniem nierozzerwalności małżeńskiej jest rozdzielnie małżonków przez wyjazd jednego z nich do pracy za granicę. Co najgorsza, pełnia tego rozkładu ujawnia się bardzo często dopiero po powrocie na stałe do domu rodzinnego. Wtedy następuje próba ponownego podjęcia wspólnego życia i dopiero wtedy małżonkowie doświadczają rozkładu ich wzajemnych relacji i nieumiejętności powrotu do tego, co ich łączyło

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ FC, n. 13.

⁴² Por. K. Wojacek, *Rodzina w konfrontacji z migracją zarobkową*, w: *Wyjazdy zarobkowe – szansa czy zagrożenie? Perspektywa społeczno-moralna*, red. K. Głombik, P. Marciniak, Opole 2005, s. 213.

⁴³ Por. A. Pryba, *Planowanie rodziny a więź małżeńska*, Olsztyn 2002, s. 75.

przed wyjazdem. Taka sytuacja bardzo często doprowadza do wykluczenia nierozzerwalności małżeństwa albo zostaje podjęta decyzja o ponownej migracji z kraju⁴⁴.

2. Proces dowodzenia pozytywnego aktu woli wykluczającego nierozzerwalność

Exclusio bonum sacramenti, stanowiące wykluczenie jednego z istotnych przymiotów małżeństwa, jest sprzeniewierzeniem się zamysłowi i woli Boga w stosunku do instytucji małżeństwa. Zdaniem św. Tomasza z Akwinu, nierozzerwalność związana jest z małżeństwem jako sakramentem, ale wynika także z prawa naturalnego. Akwinata zauważa jednocześnie, że małżeństwo może istnieć, jeśli *de facto* brak w nim wiary albo potomstwa, ponieważ istnienie rzeczy nie zależy od korzystania z niej, natomiast nigdy nie istnieje bez nierozzerwalności⁴⁵.

Podobnie wypowiedział się też Sobór Watykański II, podkreślając że głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę⁴⁶.

Wykluczenie nierozzerwalności oznacza, że wola nupturienta jest nastawiona na małżeństwo, lecz nie na małżeństwo kanoniczne, co sprawia, że to ostatnie nie urzeczywistnia się⁴⁷. Kanon 1101 § 2 stanowi, że jeśli jednak jedna ze stron albo obydwie pozytywnym aktem woli wykluczyłyby samo małżeństwo lub jakiś istotny element małżeństwa, albo jakiś istotny przymiot, zawierają je nieważnie. Natomiast kanon 1056 mówi, że do istotnych przymiotów małżeństwa należy również nierozzerwalność małżeńska, która jest ściśle powiązana z jego jednością. Wykluczenie, jak z tego wynika, jest zatem pozytywnym aktem woli przeciwko nierozzerwalności małżeństwa i powoduje nieważność tego ostatniego⁴⁸.

Exclusio bonum sacramenti, skutkujące nieważnością umowy małżeńskiej, musi być dokonane aktem determinującym wolę powziętym *expresse* lub *implicite*. Nie ma przy tym znaczenia, czy intencja przeciwna nierozzerwalności jest aktualna, tzn. podjęta w momencie wypowiedzania

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Por. W. Góralski, *Matrimonium facit consensus*, Warszawa 2000, s. 348.

⁴⁶ KDK, n. 48.

⁴⁷ KPK kan. 1057 i 1101.

⁴⁸ Por. Góralski, *Matrimonium facit consensus*, s. 346.

słów konsensu⁴⁹, czy wirtualna, tj. podjęta wcześniej pozytywnie i nieodwołalnie, a więc istniejąca *de facto* w czasie zawierania umowy małżeńskiej⁵⁰.

Należy również dodać, iż w myśl orzecznictwa rotalnego odwołania aktu wirtualnego nie domniemywa się, powinno być ono udowodnione⁵¹. Aby więc wykluczenie nierozzerwalności małżeństwa spowodowało nieważność tego związku, niezbędne jest wystąpienie trzech elementów, które składają się na *exlusio bonum sacramenti*. Pierwszym z nich jest wola, nie zaś umysł i pochodzące od niego różnorodne formy, takie jak: idee, opinie, błędy itp. Drugi element to akt, czyli przejście od inercji do działania, które wyraźnie różni się od zwykłej skłonności lub od woli tzw. rodzajowej, inaczej interpretatywnej. Trzeci składnik wykluczenia nierozzerwalności stanowi akt pozytywny, a więc niebędący aktem negatywnym⁵².

Pozytywny akt woli wykluczenia nierozzerwalności małżeństwa może być powzięty absolutnie jak i hipotetycznie. W drugim przypadku *exlusio bonum sacramenti* ma miejsce wówczas, gdy ktoś pozytywnym aktem woli określa i ogranicza swoją zgodę małżeńską poprzez powzięcie intencji ucieknięcia się do rozwodu *si casus fuerat*⁵³. W takiej sytuacji kontrahent może nie wiedzieć o nieważności małżeństwa. Jednak i wtedy węzeł małżeński jest obiektywnie dotknięty wadą nieważności, bo symulant intencję zawarcia małżeństwa likwiduje specjalnym aktem woli, który jest przeciwny nierozzerwalności małżeństwa⁵⁴. Dowodzenie symulacji w odniesieniu do nierozzerwalności nie jest proste. Wymaga ono konieczności poznania aktu wewnętrznego, który zewnętrznie jest bardzo mało znany. Konieczne jest również to, że należy obalić domniemanie prawne z kan. 1060, jak również domniemanie z kan. 1101 §1⁵⁵.

Przyjętymi dowodami na rzecz każdego rodzaju symulacji, a więc i w stosunku do *exlusio bonum prolis*, są: zeznanie domniemanego symulanta, zwłaszcza pozasądowe potwierdzenie przez wiarygodnych świadków; proporcjonalnie poważna przyczyna symulacji, różna od przyczyny

⁴⁹ Por. Sztuchmiller, *Istotne obowiązki małżeńskie*, s. 323n; por. także W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Gdańsk 1991, s. 184.

⁵⁰ Por. tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² Por. Góralski, *Matrimonium facit consensus*, s. 349.

⁵³ Por. Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, s. 123n.

⁵⁴ Tamże, s. 156n.

⁵⁵ Por. J.F. Munoz, *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XVII y XVIII*, Pamplona 1982, s. 45n.

zawarcia małżeństwa; okoliczności uprzednie towarzyszące zawieraniu małżeństwa i występujące po jego zawarciu⁵⁶.

Wszystkie dowody powinny występować łącznie, gdy zabraknie jednego z nich, dowodzenie, choć nie staje się niemożliwym, pozostaje szczególnie trudne. Do każdego przypadku należy przy tym stosować ogólne zasady prawa z uwzględnieniem specyfiki sprawy oraz wszystkich jej elementów⁵⁷.

2.1. Wartość zeznań sądowych i pozasądowych osoby symulującej

Jeżeli chodzi o zeznanie sądowe symulanta, sędzia powinien zwrócić uwagę na słowa zeznającego, którymi wyklucza on dobro sakramentu. Słuchając tych słów musi wnikliwie ocenić rzeczywiste znaczenie tych słów porównując je z odpowiednimi faktami i okolicznościami. Zeznania sądowe posiadają więc moc tylko wówczas, kiedy dochodzą do nich takie elementy, które zeznanie symulanta całkowicie wzmacniają⁵⁸.

Bardziej istotne jest jednak zeznanie pozasądowe, które najczęściej pochodzi z okresu przedślubnego i jest potwierdzone przez wiarygodnych świadków, którzy najczęściej znają m.in. mentalność i psychikę symulanta. Takie zeznanie uznaje się najczęściej za punkt wyjścia w dowodzeniu wykluczenia nierozzerwalności małżeństwa. Wiarygodni świadkowie w swoich zeznaniach potwierdzają to, co w czasie niepodejrzanym mówił do nich symulant na temat swoich intencji w stosunku do nierozzerwalności małżeństwa⁵⁹.

W czasie *confessio simulantis*, tak sądowego jak i pozasądowego, należy brać pod uwagę charakter, wykształcenie, sposób postępowania oraz wiarygodność domniemanego symulanta⁶⁰. W odniesieniu do zeznań świadków, poza ich wiedzą i wiarygodnością nie wolno sędziemu zapomnieć o tym, że fakty są wymowniejsze od słów, te ostatnie zaś, jeśli nie mają związku z okolicznościami, są bez znaczenia. Okoliczności wyjaśniają słowa, które te okoliczności czynią jednoznacznymi⁶¹.

⁵⁶ Tamże, s. 67n.

⁵⁷ Por. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, s. 191.

⁵⁸ Por. R. Szychmiler, *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, Olsztyn 2000, s. 45n.

⁵⁹ Por. W. Wenz, P. Wróblewski, *Urząd obrońcy węzła i procesy decyzyjne sędziego na etapie wyrokowania*, Wrocław 2007, s. 67n.

⁶⁰ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, Olsztyn 1990, s. 34n.

⁶¹ Por. Góralski, *Matrimonium facit consensus*, s. 351.

W przypadku rozbieżności pomiędzy zeznaniami stron a ich świadków, ucieka się do tzw. argumentów trzeciorzędnych. Są nimi często fakty, które są jaśniejsze i wymowniejsze od słów. Jeżeli strony i świadkowie byli przesłuchiwani kilkakrotnie, wówczas do sędziego należy ustalenie ich stałości i rozumności oraz podstawy dokonania ewentualnych zmian i modyfikacji w zeznaniach. Jeżeli pomiędzy relacjami symulanta i świadków wystąpią różnice, należy ustalić, co pozostaje rezultatem niesprawności umysłowej danej osoby czy zawilości danej sprawy, co zaś należy przypisać innym motywom czy też złej woli⁶².

Do poznania całej prawdy nieodzowne jest zastosowanie następujących reguł: ustalenie i rozróżnienie pomiędzy faktami pewnymi i niepewnymi; skonstatowanie zeznania której strony lepiej odpowiadają faktom pewnym i które zeznania świadków są bardziej wiarygodne; zwrócenie uwagi na to, czy istnieją poszlaki, które mogą wzmocnić fakty; zorientowanie się, czy *ex actis et probatis* uzyskanych przeciwnymi dowodami można udzielić właściwej odpowiedzi⁶³.

Dowodem, który można zaliczyć jako wyznanie pozasądowe symulanta, jest dokument, list lub deklaracja napisana przy obecności świadka lub notariusza, który nupturient lub nupturienci sporządzają na wypadek procesu kanonicznego. Nie są to nigdy dokumenty publiczne. Mogą być one zdeponowane u notariusza, który sporządza odpowiedni akt stwierdzający ich posiadanie⁶⁴.

Ponadto dokumenty te mają moc dowodową, gdy spełniają następujące warunki: są to dokumenty autentyczne, czyli sporządzone i podpisane przez osobę, której są przypisywane; powinien być sporządzony jedynie w takim celu, aby mógł służyć jako dowód w przyszłej sprawie o nieważność małżeństwa z powodu jego nierozzerwalności⁶⁵.

Uważa się jednak często, że dokument prywatny to taki dokument, który należy udowodnić, bo nie jest sam w sobie dokumentem udowodnionym. Inne dowody muszą go wspierać. Taki dokument nazywa się dowodem posiłkowym, stanowiąc wtedy zwykłe pozasądowe zeznanie symulanta. Zawsze wymaga udowodnienia i potwierdzenia ze strony świadków. Jednakże bywa też tak, że są przypadki, iż taki dokument

⁶² Por. I. Gordon, *Novus processus nullitatis matrimonii*, Romae 1983, s. 87–89.

⁶³ Por. Góralski, *Matrimonium facit consensus*, s. 351–352.

⁶⁴ Por. Gordon, *Novus processus nullitatis matrimonii*, s. 98n.

⁶⁵ Por. W. Góralski, *Wykluczenie prawa do potomstwa w świetle nowszego orzecznictwa rotalnego*, *IusMatr*, 2(1997), s. 77–85. [https://doi.org/10.21697/im.1997.2\(8\).03](https://doi.org/10.21697/im.1997.2(8).03).

posiada wartość dowodową przewyższającą zwykły dowód posiłkowy spełniając następujące warunki: stwierdzenie autentyczności dokumentu sporządzonego w okresie przedślubnym; wiedza i świadomość tego, który złożył pismo, w stosunku do swojego oświadczenia; cel składającego pismo nie powinien być różny od symulacji⁶⁶.

2.2. Analiza dalszej i bliżej przyczyny błędu

Dowodem o doniosłym znaczeniu dla tego, aby stwierdzić wykluczenie nierozzerwalności, jest przyczyna symulacji. Trudno bowiem przyjąć istnienie u nupturienta w chwili zawierania umowy małżeńskiej pozytywnego aktu woli wykluczania dobra sakramentu bez poważnego i proporcjonalnego motywu. Ten motyw to inaczej racja, która daje powód, aby ktoś określił działania zmierzające do wykluczania istotnego przymiotu małżeństwa, np. jego nierozzerwalności. Przyczyna ta powinna być poważna i proporcjonalna w ocenie⁶⁷.

W wielu wyrokach rotalnych rozróżnia się dwa rodzaje przyczyn symulacji: przyczynę dalszą (*causa remota*) i przyczynę bliższą (*causa proxima*). Przyczyną dalszą wykluczania nierozzerwalności małżeństwa bywają bardzo często poglądy na instytucję małżeństwa. Ten, kto uznaje przekonania, które są przeciwne nierozzerwalności małżeństwa, ma większe przekonanie do ukształtowania pozytywnego aktu woli, którego przedmiotem jest *exclusio bonum sacramenti*. Jednakże bywa tak, że kontrahent wstrzymuje się od powzięcia takiego aktu. Przed takim aktem chroni go wyznawana przezeń religia. Nie potrafi też przewidzieć, czy zawiązujący się węzeł małżeński zostanie przez niego zerwany. Dochodzi więc do sytuacji, iż kontrahent akceptuje przymiot nierozzerwalności małżeństwa, mimo że nie jest on dla niego wygodny. Nie chce się wtedy sprzeciwić woli Boga, który sankcjonuje ten przymiot małżeństwa. Często też zachowuje się biernie lub pozytywnie, kiedy to postanawia zerwać węzeł małżeński. Wtedy ma miejsce pozytywny akt woli wykluczenia nierozzerwalności małżeństwa (*bonum sacramenti*)⁶⁸.

Często bywa tak, iż wola nie zawsze idzie za poglądami i przekonaniem, stawiając je na dalszym planie, i dostosowuje się do danej konkretnej sytuacji. Należy zwrócić uwagę, iż prawo świeckie dopuszczając rozwód

⁶⁶ Por. J.M. Iglesias Altuna, *Procesos Matrimoniales Canónicos*, Madrid 1991, s. 69n.

⁶⁷ Por. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, s. 194.

⁶⁸ Por. I. Gordon, *Nowy proces nieważności małżeństwa*, Częstochowa 1984, s. 67n.

kształtuje w ten sposób mentalność ludzi, którzy przy biernej i obojętnej postawie wobec nierozzerwalności małżeństwa nigdy nie mogliby go ważne zawrzeć. Rzadko się zdarza, aby ktokolwiek aktem woli odrzucił przekazywane błędnie idee i poglądy na temat nierozzerwalności małżeństwa. Kościół odrzuca również tezę o niewystarczalności zgody małżeńskiej na skutek błędu tzw. zakorzonego lub nie, ponieważ nawet wówczas, gdy kontrahenci nie cenią zupełnie małżeństwa kanonicznego lub zwyczajnie pomijają je zawierając wyłącznie związek cywilny, przyznaje się im *sanatio in radice* tak zawartego małżeństwa. Oznacza to uzdrowienie od korzenia, uprawomocnienie małżeństwa nieważnego z powodu kościelnej przeszkody małżeńskiej, bez odnawiania formy zewnętrznej i z mocą wstecz działającą aż do czasu zawarcia małżeństwa⁶⁹.

Przyczyna bliższa symulacji zgody małżeńskiej tkwi niejednokrotnie w wątpliwościach i niepokoju kontrahenta co do losów zawieranego małżeństwa, co może być spowodowane różnicą poglądów na istotne sprawy życia, odmiennością psychiki czy np. przedślubnymi deklaracjami niechęci do posiadania dzieci⁷⁰.

2.3. Kategoryzacja okoliczności uprzednich i następczych w procesie zawierania małżeństwa

Dość ważną rolę w rozpoznaniu danego przypadku domniemanej symulacji zgody małżeńskiej odgrywają okoliczności z okresu przedślubnego, towarzyszące zawieraniu małżeństwa oraz występujące po jego zawarciu. Należy do nich m.in. ciąża przedślubna, której następstwem jest chęć związania dziecka z ojcem biologicznym, który jednak jest małżonkiem niepewnym. Młodzi małżonkowie często pragną odłożyć decyzję o wydaniu na świat potomstwa tylko po to, aby pierwsze lata małżeństwa zostały przeżyte bez dziecka. Mogłoby ono stać się przeszkodą w odzyskaniu wolności przedmałżeńskiej. Do wyżej wymienionych okoliczności należy dodać również: charakter i usposobienie symulanta, wychowanie religijne i świeckie, związek pomiędzy sposobami myślenia, mówienia i życia, stanowczość w realizacji postanowienia podjętego przed ślubem, spójność pomiędzy przyczyną symulacji i sposobem postępowania przed i po ślubie, nieufność do ludzi lub społeczności, pesymizm, lęk przed pracą⁷¹. To właśnie

⁶⁹ Por. A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 602.

⁷⁰ Por. Góralski, *Matrimonium facit consensus*, s. 354.

⁷¹ Por. tenże, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, s. 195.

one bardzo często pozwalają nadać właściwy sens słowom wypowiedzianym przez strony i świadków, którzy zeznają w postępowaniu dowodowym. Mogą też pomóc ustalić, czy przekonania i poglądy w przedmiocie małżeństwa wpływały realnie na ukształtowanie przez nupturienta pozytywnego aktu woli wykluczającego nierozzerwalność małżeństwa⁷².

Może być też tak, że osoba wychowana po chrześcijańsku zostaje poddana wpływom błędnej nauki na temat małżeństwa. Z pomocą przychodzi jej wtedy sposób pojmowania życia w rodzinie, który ujawnia się w postępowaniu i wyrażaniu się. Ponadto zamiary co do przyszłego życia małżonków, dyskusje między małżonkami, wątpliwości co do przyszłego, szczęśliwego losu małżeństwa. Ważnym staje się twierdzenie, które mówi, że błędy w odniesieniu do istotnych przymiotów małżeństwa, mocno zakorzenione, mogą powodować z jednej strony stan umysłu, nie wychodząc poza intelekt i tam pozostawać, co wyklucza symulację, z drugiej zaś, jeśli zaistnieje przyczyna właściwa, która może sprawić przejście przedmiotu intelektu do przedmiotu woli, wówczas konsens małżeński doznaje ograniczenia, powodując nieważne zawarcie małżeństwa. Są też okoliczności, które rodzą domniemanie o spokojnym dokonaniu wyboru natury umowy małżeńskiej⁷³.

Okoliczności związane z określoną sprawą wskazywać mogą jednak i na to, że wiara i przekonania religijne kontrahenta, łącznie z opowiadaniem się przeciwko rozwodom, nie muszą zapobiec wykluczeniu przezeń nierozzerwalności⁷⁴. Duża część katolików, deklarujących się jako praktykujący i nawet przeciwni rozwodowi, ulegając tendencji pomniejszania roli wiary, potrafi dostosować własną religijność do mentalności sprzyjającej rozwodowi, tkwiąc w atmosferze kultury negacji nierozzerwalności małżeństwa⁷⁵.

Do okoliczności, które przemawiają za dokonaniem *exlusio bonum sacramenti* przez powoda, zalicza się również: spory i nieporozumienia pomiędzy stronami występujące już w okresie przedślubnym, co spowodowało nawet kryzys w relacji narzeczeńskiej, zamiar pozwanej nawiązania wspólnego życia z powodem bez ślubu religijnego, wahania powoda w sam dzień ślubu co do zawarcia małżeństwa z pozwaną,

⁷² Por. Gordon, *Novus processus nullitatis matrimonii*, s. 64n.

⁷³ Por. Góralski, *Matrimonium facit consensus*, s. 355.

⁷⁴ Por. Szytchmiller, *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, s. 35n.

⁷⁵ Por. Góralski, *Matrimonium facit consensus*, s. 156.

nieudane życie małżeńskie stron od samego dnia zawarcia związku małżeńskiego, rzadko spełniane przez strony akty małżeńskie, podjęcie przez powoda starań o separację, a następnie złożenie skargi w trybunale kościelnym o nieważność małżeństwa, a podczas trwania procesu kanonicznego zawarcie nowego związku cywilnego, z którego przyszło na świat dziecko⁷⁶.

Należy postawić sobie również pytanie, czy okoliczność miłości nupturienta ku drugiej stronie może współistnieć z jednoczesnym wykluczeniem przez niego nierozzerwalności uzasadnionej poważną przyczyną symulacji? Odpowiedzią na to pytanie jest stwierdzenie, że miłość jednej strony, która istnieje w okresie przedślubnym ku drugiej stronie, sprawia, że dowodzenie symulacji staje się dużo bardziej trudne. Ze swojej natury miłość zawsze zmierza do coraz większej jedności fizycznej i duchowej stron. Jednakże i wtedy nupturient może w sposób warunkowy wykluczyć nierozzerwalność małżeństwa⁷⁷.

3. Wnioski kanoniczne i procesowe

Wykluczenie dobra sakramentu, inaczej nierozzerwalności małżeństwa, stanowi autonomiczny tytuł nieważności usankcjonowany w kan. 1102 §2 KPK. *Exclusio boni sacramenti*, zaliczane do symulacji tzw. częściowej, pozostaje, szczególnie w ostatnich czasach, bardzo częstym przedmiotem procesów kanonicznych toczących się zarówno w Rocie Rzymskiej, jak i trybunałach niższych stopni jurysdykcji. Przyczyną takiego stanu rzeczy jest niewątpliwie, w znacznym stopniu, dość upowszechniona mentalność rozwodowa, niejednokrotnie sięgająca także środowisk katolickich. Zjawisko to należy uznać za tym bardziej niepokojące, iż Sobór Watykański II zdecydowanie przypomniał naukę Kościoła na temat nierozzerwalności małżeńskiej⁷⁸.

Sprawy o nieważność małżeństwa *ob exclusum bonum sacramenti*, jak to niejednokrotnie podkreśla się w orzecznictwie rotalnym, nie należą do łatwych i to z wielu względów. Przede wszystkim dlatego, że badaniu i ocenie podlega wewnętrzny akt woli, nie zawsze wystarczająco ujawniony na zewnątrz. Zatem trudno jest ustalić jednoznaczne i pewne reguły w tej

⁷⁶ Por. J.F. Castano, *Il „dolus”, vizio del consenso matrimoniale. Commentario ab can. 300 dello schema*, „Apollinaris”, 55(1982), nr 3–4, s. 659.

⁷⁷ Por. G. Michiels, *Principia generalia de personis in Ecclesia*, Parisiis – Fornaci – Romae 1955, s. 660.

⁷⁸ Por. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, s. 187.

tak osobliwej dziedzinie. Nic też dziwnego, iż każda sprawa powinna być rozpatrywana w jej konkretnym kontekście, z uwzględnieniem właściwych jej okoliczności, co wymaga znacznego stopnia zdolności oceniania, a także znajomości psychologii działań ludzkich. Niemalą rolę odgrywa tutaj również znajomość zasad wypracowanych przez judykaturę Roty Rzymskiej, zwłaszcza w ostatnich latach⁷⁹.

Wykluczenie nierozzerwalności tylko wówczas ma miejsce i jednocześnie powoduje nieważność małżeństwa, gdy powzięte jest pozytywnym aktem woli. Źródłem takiego aktu jest więc tutaj wola, nie należy zatem owego aktu mylić z aktami jedynie umysłu, czyli z błędem co do nierozzerwalności lub wątpliwościami na temat nauki Kościoła w tej dziedzinie, czy też odnośnie do szczęśliwości i trwałości zawieranej umowy małżeńskiej, ani też przewidywaniem przyszłego rozwiązania węzła małżeńskiego⁸⁰.

Pozytywnego aktu woli wykluczenia dobra sakramentu nie należy utożsamiać z pewnymi skłonnościami, dyspozycją woli czy też ogólnym nastawieniem przeciwko nierozzerwalności jako takiej, czyli tzw. intencją habitualną⁸¹.

Charakter pozytywny wykluczający akt woli zakłada stanowczość, zdecydowanie i działanie woli w odniesieniu do przedmiotu chcenia. Nie wystarczają tutaj akty niezupełnie rozwinięte, niestałe postanowienia, pragnienia, a także wykluczanie hipotetyczne, gdyż uważane jest za niemożliwe lub nierealne w danym przypadku⁸².

Gdy chodzi o rodzaj pozytywnego aktu woli wykluczającego nierozzerwalność, można wyróżnić akt wyraźny, jeśli jego przedmiotem jest wykluczenie samej nierozzerwalności, oraz akt domyślny, inaczej ukryty, jeśli jego przedmiotem bezpośrednim jest coś innego, w czym jednak zawiera się wykluczanie nierozzerwalności⁸³.

Wśród sposobów podjęcia aktu wykluczenia dobra sakramentu wyróżnia się wykluczenie absolutne i hipotetyczne. Najczęściej ma miejsce to ostatnie, kiedy to rozwiązanie małżeństwa uzależnia się od jakiejś okoliczności⁸⁴.

⁷⁹ Por. tamże, s. 198.

⁸⁰ Por. M.F. Pompedda, *Maturita psichica e matrimonio nei canoni 1095, 1096*, „*Apolinaris*”, 57(1984), s. 134–148.

⁸¹ Por. C. Ferrio, *Trattato di psichiatria clinica e forense*, vol. 1, Roma 1970, s. 238.

⁸² Por. Szttychmiller, *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, s. 59n.

⁸³ Por. Gordon, *Nowy proces nieważności małżeństwa*, s. 70n.

⁸⁴ Por. Michiels, *Principia generalia de personis in Ecclesia*, s. 545.

Co się tyczy form wyrażenia aktu wykluczającego nierozzerwalność, orzecznictwo rotalne wyróżnia: akt prosty, jeśli nie przybiera formy warunku ani też układu stron, uzależniający fakt rzeczywistego rozwiązania w przeszłości małżeństwa i układ stron, inaczej pakt zawarty pomiędzy dwoma stronami. W gruncie rzeczy zarówno warunek jak i układ stron sprawiają, że małżeństwo jest nieważne nie z racji warunku czy układu, lecz z powodu wykluczenia nierozzerwalności, dokonanej pozytywnym aktem woli. Nic też dziwnego, iż nowy KPK nie mówi nic więcej o warunku przeciw istocie małżeństwa⁸⁵.

W ocenie środków dowolnych sędzia powinien zwrócić uwagę na zależność między poszczególnymi dowodami: wszystkie należy rozważyć dokładnie i pojejdynczo⁸⁶.

STRESZCZENIE

Określony stan faktyczny powodujący zakłócenie prawidłowego wyrażania zgody małżeńskiej może być rozpatrywany z różnego punktu widzenia, czyli pod kątem różnych tytułów nieważności małżeństwa. Dowodzenie to powinno przy tym obalić domniemanie wynikające z kan. 1101 § 1 KPK o zgodności słów lub znaków wyrażających zgodę małżeńską z wewnętrzną wolą nupturienta. Poza tym, również jak w każdej sprawie *nullitatis matrimonii*, tak i w sprawach symulacji, sędzia nie może orzec nieważności umowy małżeńskiej *ob exclusum bonum sacramenti* nie zdobywając w tym względzie wymaganej przez kan. 1608 § 4 KPK pewności moralnej, uformowanej *ex actis et probatis*. Dowodzenie w sprawach symulacyjnych jest z natury swojej trudne, chodzi bowiem o akt wewnętrzny domniemanego symulanta, a następnie pozostaje do obalenia domniemanie płynące z kan. 1001 § 1 KPK. Przyjętym powszechnie w orzecznictwie Roty Rzymskiej dowodami na rzecz wykluczenia nierozzerwalności małżeństwa, podobnie zresztą jak w pozostałych sprawach symulacyjnych, są: 1) zeznanie symulującego: sądowe, a zwłaszcza pozasądowe; 2) poważna i proporcjonalna przyczyna symulacji – dalsza i bliższa; 3) okoliczności: przedślubne, towarzyszące zawieraniu małżeństwa oraz poślubne. W sprawach o nieważność sakramentu małżeństwa sędzia obowiązany jest rozważyć w swoim sumieniu wszystko, tj. dokładnie ocenić wszystkie dowody, niczego nie pomijając.

Proces orzekania o nieważności małżeństwa jest procesem złożonym, może on być prowadzony z różnych tytułów, stanowiących przedmiot dyspozycji kanonów Kodeksu prawa kanonicznego dotyczących małżeństwa. Celem procesu prowadzonego w sądzie kościelnym nie jest rozwiązanie małżeństwa, lecz stwierdzenie, czy w świetle obowiązującego prawa kanonicznego zostało ono zawarte ważnie, czy też

⁸⁵ Por. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, s. 198.

⁸⁶ Por. Stankiewicz, *Pozytywny akt woli przy symulacji zgody małżeńskiej*, s. 61–81.

nie. Stwierdzenie nieważności małżeństwa nie może więc być rozumiane ani jako jego unieważnienie, ani też jako jego rozwiązanie. W istocie stwierdza się bowiem jego nieważność od samego początku. W procesie tym nie orzeka się także o winie stron, lecz ustala kanoniczną przyczynę nieważności.

Słowa kluczowe: błąd determinujący wolę, błąd co do przymiotu, klauzula, nierozzerwalność małżeństwa, proces orzekania, przyczyna nieważności, symulacja.

SUMMARY

The definite actual state of affairs causing the disruption of the correct expression of the conjugal agreement can be considered from the various points of view, namely, the different titles of the nullity of marriage. In addition, the proceedings should disapprove the presumption included in the Canon 1101 § 1 The Code of the Canonical Law (concerning the compatibility of words and signs determining the conjugal agreement with the nupturient's internal will). Besides, just in every other *nullitatis matrimonii* case, in such simulation issues, the Judge is not able to adjudicate on the nullity of the conjugal agreement *ob exclusum bonum sacramenti* without gaining, in this regard, required moral insurance, enclosed in the Canon 1608 §4 The Code of the Canonical Law, created *ex actis et probatis*. The whole proceedings in simulation cases is, undoubtedly, difficult and complicated, because of the internal act of alleged malingerer, and the needed disapproval of the presumption enclosed in the Canon 1001 § 1 The Code of the Canonical Law. The most common and accepted proves in the jurisdiction of Sacra Romana Rota towards the exclusion of inseparability of marriage as well as in other simulation cases are: 1) the testimony of malingerer: the court and beyond the court one, 2) the important and adequate cause of simulation – the close and the further one, 3) the all circumstances: these ones before the marriage, the ones which accompanied the whole wedding ceremony, and those that occurred after the marriage. In the issue of nullity of marriages, the Judge is obliged to consider, precisely, in his or her conscience, namely, appraise exactly all the evidence without omitting anything.

The process of nullity of marriage is very complicated, and it can be conducted according to the various titles, determining the subject of disposal by the canons of the Canonical Law regarding marriages. The goal of the judicial process in the ecclesiastical court is not to dissolve the marriage, but to state if it was valid or not due to the current canonical law. The statement of nullity of marriage cannot be interpreted as its annulment or dissolution. In the essence of it, the whole marriage is invalid from the beginning. Moreover, in such kind of process none of the spouses are guilty. However, the canonical cause of the marriage nullity is determined.

Key words: the mistake determining will, the mistake according to quality, clause, the inseparability of marriage, the judicial proceedings, the cause of nullity, the simulation.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968, s. 537–620.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Familiaris consortio*, Wrocław 2000.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim*, 13 XIII 1989.
- Bajda J., *Rodzina w planie Bożym. Aspekt teologiczno-moralny*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 115–129.
- Bajda J., *Teologia miłości małżeńskiej*, AtK, 84(1975), s. 175–186.
- Castano J.F., *Il „dolus”, vizio del consenso matrimoniale. Commentario ab can. 300 dello schema*, „*Apollinaris*”, 55(1982), nr 3–4, s. 629–642.
- Dzięga A., *Udział stron procesowych w ustaleniu formuły sporu w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, *Ius Matr*, 3(1992), s. 55–69. <https://doi.org/10.21697/im.1992.1.1.04>.
- Ferrio C., *Trattato di psichiatria clinica e forense*, vol. 1, Roma 1970.
- Gajda P.M., *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000.
- Giacchi O., *Il consenso nel matrimonio canonico*, Milano 1968.
- Gordon I., *Novus processus nullitatis matrimonii*, Romae 1983.
- Gordon I., *Nowy proces nieważności małżeństwa*, Częstochowa 1984.
- Góralski W., *Brak wystarczającego używania rozumu jako tytuł nieważności małżeństwa (kan. 1095, n. 1)*, *IusMatr*, 1(1990), s. 20–32. <https://doi.org/10.21697/im.1990.1.1.03>.
- Góralski W., Dzierżon G., *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego (kan. 1095, nn. 1–3 KPK)*, Warszawa 2001.
- Góralski W., *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Gdańsk 1991.
- Góralski W., *Kanoniczne przeszkody małżeńskie w ogólności*, „*Białostockie Studia Prawnicze*”, 2(1994), s. 5–20.
- Góralski W., *Matrimonium facit consensus*, Warszawa 2000.
- Góralski W., *Poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich a nieważność małżeństwa (kan. 1095, n. 2)*, *IusMatr*, 1(1990), s. 33–57. <https://doi.org/10.21697/im.1990.1.1.04>.
- Góralski W., *Wykluczenie prawa do potomstwa w świetle nowszego orzecznictwa rotalnego*, *IusMatr*, 8(1997), nr 2, s. 77–85. [https://doi.org/10.21697/im.1997.2\(8\).03](https://doi.org/10.21697/im.1997.2(8).03).
- Graczyk K., *Niezdolność do wypełniania zobowiązania bonum prolis przez nupturientów na skutek choroby neurologicznej*, *StWł*, 10(2007), s. 320–330.
- Gręźlikowski J., *Przed nami małżeństwo. Informator dla pragnących zawrzeć małżeństwo*, Włocławek 2002.
- Grocholewski Z., *Struktura etapu dowodowego procesu*, w: *Plenitudo legis dilectio*, Lublin 2000, s. 355–378.

- Iglesias Altuna J.M., *Procesos Matrimoniales Canónicos*, Madrid 1991.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992.
- Leszczyński G., *Oświadczenie stron jako środek dowodowy w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, PKan, 43(2000), nr 1–2, s. 107–121. <https://doi.org/10.21697/pk.2000.43.1-2.05>.
- Linneborn-Wenner J., *Grundriss des Eherechts nach dem Codex Iuris Canonici*, Padeborn 1933.
- Mendonca A., *The Effects of Personality Disorders on Matrimonial Consent*, „Studia Canonica”, 21(1987), s. 67–173.
- Michiels G., *Principia generalia de personis in Ecclesia*, Parisiis – Fornaci – Romae 1955.
- Munoz J.F., *El matrimonio, misterio y signo. Siglos XVII y XVIII*, Pamplona 1982.
- Navarrete U., *Novae methodi technice procreationis humanae et ius canonicum matrimoniale*, „Periodica”, 77(1988), s. 78–96.
- Pastuszko M., *Przyczyna całkowitej symulacji małżeństwa*, w: *Kościół i prawo*, t. 3, Lublin 1985, s. 125–154.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, Olsztyn 1990.
- Paździor S., *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095*, Lublin 1999.
- Pompedda M.F., *Maturita psichica e matrimonio nei canoni 1095, 1096*, „Apollinaris”, 57(1984), s. 134–148.
- Pryba A., *Planowanie rodziny a więź małżeńska*, Olsztyn 2002.
- Reiss, D. Olivieri M.E., *The Family's Conception of Accountability and Competence: A New Approach to the Conceptualization and Assessment of Family Stress*, „Family Process”, 30(1991), nr 2, s. 193–214. <https://doi.org/10.1111/j.1545-5300.1991.00193.x>.
- Rozkrut T., *Walor opinii biegłego w kanonicznym procesie małżeńskim*, Tarnów 2002.
- Stankiewicz A., *Pozytywny akt woli przy symulacji zgody małżeńskiej*, IusMatr, 10(1999), nr 4, s. 61–81.
- Sztymchmiller R., *Istotne obowiązki małżeńskie*, Warszawa 1997.
- Sztymchmiller R., *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*, Olsztyn 2000.
- Waltoś S., *Proces karny. Zarys systemu*, Warszawa 2002.
- Wenz W., Wróblewski P., *Urząd obrońcy węzła i procesy decyzyjne sędziego na etapie wyrokowania*, Wrocław 2007.
- Wojaczek K., *Rodzina w konfrontacji z migracją zarobkową*, w: *Wyjazdy zarobkowe – szansa czy zagrożenie? Perspektywa społeczno-moralna*, red. K. Głombik, P. Marciniak, Opole 2005, s. 209–221.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.
- Wojtyła K., *Nauka encykliki „Humanae vitae” o miłości*, AnCr, 1(1969), s. 341–356. <https://doi.org/10.15633/acr.2713>.

KS. KAZIMIERZ PANUŚ

 <https://orcid.org/0000-0002-9604-2920>

ODDALIĆ MOROWE POWIETRZE

Kazanie Waleriana Gutowskiego z czasu zarazy

Pandemia koronawirusa, która ogarnęła cały świat w marcu 2020 roku, pozwala lepiej zrozumieć postawy ludzi, którzy w poprzednich stuleciach zmagali się z morowym powietrzem. W licznych źródłach historycznych różnie zwano wywołujące je choroby. Do najbardziej zaraźliwych należała czarna śmierć (*mors nigra*), dzisiaj zwana dżumą, tyfus, czerwonka, dur plamisty i ospa¹. Ludzie żyjący w XVII czy XVIII wieku, podobnie jak my współcześnie, doświadczali podczas trwania zarazy niepokoju wobec nieznaney przyszłości, lęku o najbliższych, przeżywali skoki nastrojów i większą drażliwość, strach przed ciemnością, cierpieli z powodu trudności z zasypianiem, nocnego budzenia się, bezsenności i wielu innych.

Wielką pociechę w tym utrapieniu niósł Kościół. Była to najpierw pomoc samarytańska, opieka w szpitalach i przytułkach prowadzonych przez zakony. Ulgę w cierpieniu niesiono chorym często z narażeniem własnego życia. Kościół świadczył także wielką pomoc duchową przez sprawowanie sakramentów, zwłaszcza spowiedzi, namaszczenia chorych,

KS. KAZIMIERZ PANUŚ (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – prof. zw. dr hab., kierownik Katedry Homiletyki na Wydziale Teologicznym UPJPII, prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Autor m.in. trzytomowego *Zarysu historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim* (Kraków 1999–2001). Kierownik projektu *Kazania w kulturze polskiej. Edycje kolekcji tematycznych* (Kraków 2012–2019) Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki, w ramach którego krytycznie opracowano i wydano siedem obszernych antologii, zawierających polskie kazania maryjne, funeralne, pasyjne, wielkanocne, adwentowe, bożonarodzeniowe i patriotyczne od XIV do XXI wieku. Zajmuje się historią kaznodziejstwa, homiletyką, edytorstwem kazań i hagiografią; kazimierz.panus@gmail.com.

¹ M. Jaszczuk, *Dżuma w piśmiennictwie w XVIII wieku*, „Medycyna Nowożytna: studia nad historią medycyny”, 1(1994), z. 2, s. 31.

udzielania wiatyku i przygotowania na godzinę śmierci. Ogromnie ważną rolę wychowawczą pełniły kazania.

1. Wielka rola kazań w czasie zarazy

„Wpływ kaznodziejstwa na religijność polską i kulturę narodową – stwierdzał słusznie wybitny znawca historii sztuki i homileta ks. Janusz Stanisław Pasierb – był w przeszłości większy niż oddziaływanie książek. Książkę mógł czytać tylko uczoney i ten, kogo stać było na kupno książki, co nie było przecież wydatkiem małym. [...] Kazań natomiast słuchał nie tylko uczoney, ale i prostak, nie tylko bogaty pan czy mieszczanin, ale i chłop pańszczyźniany, nawet żebrak. [...] Kazanie było przez wieki jedynym dla ogromnej większości Polaków źródłem wiary i inspiracji chrześcijańskiej, formowania poglądów na kwestie nawet dość odległe od zagadnień *stricto sensu* religijnych”². Trudno nie zgodzić się z tą opinią.

Warto jednak podkreślić, że wpływ kaznodziejstwa na dawną religijność polską i kulturę narodową wzrastał niepomierne w czasach zarazy i zagrożenia życia. Słuchacz pragnął z ust kaznodziei usłyszeć nie tylko słowa nadziei, ale także dowiedzieć się, jak należy postępować w czasie epidemii. Stąd też ta grupa kazań nosiła charakterystyczny tytuł: prezerwatywa moralna³. Teksty te, zgodnie ze swym łacińskim źródłosłowem *praeservo* – zapobiegać, ochraniać, zachowywać, wskazywały, jak należy postępować, aby uchronić się przede wszystkim duchowo przed zgubnymi skutkami morowego powietrza. Nie negując potrzeby szukania pomocy medycznej, wskazywały, że doskonałość zapewnią dopiero „prezerwatywy religijne”, bez których „wszelkie driakwie i zioła nie będą wystarczająco skuteczne”⁴. Jedno z najbardziej znanych kazań tego typu pozostawił Walerian Gutowski (1629–1693), franciszkanin konwentalny⁵.

² J.S. Pasierb, *Miejsce kaznodziejstwa w kulturze polskiej*, w: tenże, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 91–92.

³ Charakter prezerwatywy moralnej miały również podręczniki z nabożeństwami na czas zarazy dla stowarzyszeń i różnych bractw religijnych, np. *Pielgrzym niebieski Roch święty w komitywie czterech towarzyszy z doświadczoną od morowego powietrza prezerwatywą w kościele farnym warszawskim S. Krzyża z konfraternią swoją osadzony albo nabożeństwo konfraterni Św. Rocha*, RP 1729.

⁴ I. Kaczmarzyk, *Medyczne posłannictwo ewangelickiego piśmiennictwa religijnego na Śląsku w XVII i XVIII wieku w sytuacji zagrożenia „morowym powietrzem” (na przykładzie dzieł Samuela Dambrowskiego i Jana Muthmana)*, w: *Terra culturae: obszary, transfery, recepcje kultury, studia oraz szkice o kulturze i historii*, red. Ł. Burkiewicz, Kraków 2018, s. 273.

⁵ Podobne kazanie zostawił jego młodszy konfrater Marcelli Dziewulski OFMConv (ok. 1680–1739). Nosi ono tytuł: *Prezerwatywa od powietrza morowego z preskrypcji kaznodziej-*

2. Kazanie Waleriana Gutowskiego OFMConv

Kazanie Waleriana Gutowskiego nosi tytuł *Prezerwatywa moralna od morowego powietrza*. W podtytule wyjaśniono, że jest to kazanie XXVII wygłoszone na Rynku krakowskim w XV niedzielę po Zielonych Świątkach w Roku Pańskim 1660, z polecenia biskupa krakowskiego, podczas prześlągalnej procesji mającej na celu uprosić oddalenie morowego powietrza⁶. Powierzenie tego zadania Gutowskiemu wskazuje, że cieszył się on dużym uznaniem i potrafił przyciągnąć do ambony wielką liczbę słuchaczy.

Potwierdza to także Wiesław Pawlak, stwierdzając, że Walerian Gutowski należał do elity intelektualnej swojego zakonu. Chętnie korzystano z jego bogatej wiedzy i doświadczenia, powierzając mu coraz to bardziej odpowiedzialne stanowiska⁷. Po studiach w Rzymie, w 1658 r. pełnił urząd regensa studium zakonnego w Krakowie, a w latach 1663–1666 – prowincjała, po czym został gwardianem krakowskim. Wizytował prowincję ruską franciszkanów i przewodniczył obradom kapituły lwowskiej w 1667 r. Wygłosił kazanie podczas koronacji króla Michała Korybuta Wiśniowieckiego w 1669 r. Zarządzał następnie prowincją polską franciszkanów konwentualnych jako jej komisarz do 1671 r., potem sprawował obowiązki gwardiana i na zmianę kustosza w Krakowie, na którym to stanowisku zabiegał gorliwie o pomnożenie wyposażenia kościoła. W 1676 r. przewodniczył obradom kapituły krakowskiej. Przyczynił się znacznie

skiej Krzyż s. Krwią Najdroższą Jezusową i Mlekiem Najśw. Maryi Panny duchownie po domach ludzkich pomalowany. W dzień Podwyższenia tegoż Krzyża s. w kościele przew. OO. Augustianów na Kazimierzu, podczas solemnej oktawy tejże Najśw. Maryi P. Narodzenia; roku 1720, gdy po różnych miejscach pomieniona plaga panowała, a po tym Najprzewielebniejszej w Chrystusie jejmości pannie Małgorzacie Mariannie Rapsztyńskiej, prześwietnego w liliowym kandydacie Zakonu Premonstratensów s. Norberta ksieni zwierzynieckiej dedykowany przez x. Marcela Dziewulskiego franciszkana, S. Th. licencjata, kustosza na ten czas chełmińskiego, kaznodzieję ordynariusza krakowskiego do druku podany roku jak wyżej, Kraków 1720.

⁶ W. Gutowski, *Prezerwatywa moralna od morowego powietrza*. Kazanie XXVII miane w Rynku krakowskim, z ordynansu Książęcia Jegomości Biskupa Krakowskiego, podczas publicznej procesyjej naprzeciwo morowego powietrza, z osobliwego pasterskiego afektu, od niegoż postanowionej, w niedzielę piętnastą po Świątkach, R. P. 1660, w: t e n ż e, *Panegiryczne niektóre dyskursy duchowne i różne insze kazania przy celniejszych i obfitszym audytorze, w kościołach zwłaszcza krakowskich, pewnych czasów miane*, Kraków 1675, s. 611–638. Tekst kazania jest dostępny także na platformie cyfrowej polona.pl.

⁷ W. Pawlak, *Praedicator urbanus – Walerian Gutowski OFMConv.*, w: *Wielcy kaznodzieje Krakowa. Studia in honorem Eduardi Staniek*, red. K. Panuś, Kraków 2006, s. 191–206. Prof. Wiesław Pawlak opublikował tekst tego kazania wraz z niezbędnym komentarzem językowym i objaśnieniami merytorycznymi. Zob. tamże, s. 207–226.

do przeprowadzenia procesu beatyfikacyjnego bł. Kingi. O tym, że jego zasługi i kompetencje zostały zauważone nie tylko przez franciszkanów, świadczy propozycja mianowania go biskupem. Funkcji tej jednak nie przyjął. Gutowski zmarł 22 września 1693 r. i został pochowany w kościele franciszkańskim w Krakowie⁸.

3. Okoliczności wygłoszenia kazania

Siedemnastowieczny Kraków był często nawiedzany przez epidemie⁹. Największa z nich, prawdopodobnie czarnej ospy, pojawiła się pod koniec 1651 roku i swoje apogeum osiągnęła w następnym roku. W *Dziejach Krakowa* J. Bieniarzówna przytoczyła przerażający opis miasta z 1653 roku, po ustaniu epidemii. Stwierdza się w nim, że „domów tak wiele próżnych na przedmieściach, ledwie nie połowa, powietrzem i żołnierzem zniesione, ludzi połowa wymarło, kościoły świadczą, jako wiele bywało w dni święta ludzi i w kościele bywało 300, a teraz i 100 nie będzie”¹⁰. Kupiec Jan Markiewicz zapisał w swojej kronice, że „dla braku grabarzy leżą psom na pastwę trupy po ulicy, po kilkaset umiera codziennie, reszta ucieka z Krakowa”¹¹. Ta wielka epidemia czarnej śmierci, jak wówczas mówiono, pochłonęła od 33 do 37 tysięcy ofiar¹². Tragedia ta pozostała żywa w pamięci potomnych, dlatego też żywo reagowali oni na wiadomość, że „już po pobliskich miasteczkach puściwszy tę straszną plagę

⁸ Na temat W. Gutowskiego i różnych aspektów jego działalności zob.: K. Kantak, *Franciszkanie polscy*, t. 2, Kraków 1938, s. 304–308; E. Ozorowski, *Gutowski Walerian Wojciech*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1, Warszawa 1981, s. 612–613; J.A. Drob, *Trzy zegary. Obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 1998, passim; K. Panuś, *Zarys historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 2: *Kaznodziejstwo w Polsce od średniowiecza do baroku*, Kraków 2001, s. 455–456; tenże, *W trosce o „celniejszego audytora”*. Walerian Gutowski OFMConv (1629–1693), w: tenże, *Wielcy mówcy katedry na Wawelu*, Kraków 2008, s. 95–110; T. Zieliński, *Od medium oralnego do medium druku. O kazaniach siedemnastowiecznego franciszkanina Waleriana Gutowskiego*, „Rocznik Gdański”, 61(2001), s. 137–145; tenże, „Auditor timoratus”. *O perswazji w kazaniach siedemnastowiecznego franciszkanina Waleriana Gutowskiego*, w: *Teatr wymowy. Formy i przemiany retoryki użytkowej*, red. J. Sztachelska, J. Maciejewski, E. Dąbrowicz, Białystok 2004, s. 121–128; W. Pawlak, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 2005, passim.

⁹ A. Karpiński, *W walce z niewidzialnym wrogiem. Epidemie chorób zakaźnych w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku i ich następstwa demograficzne, społeczno-ekonomiczne i polityczne*, Warszawa 2000, s. 314–315.

¹⁰ J. Bieniarzówna, *Stulecie upadku*, w: *Dzieje Krakowa*, t. 2: *Kraków w wiekach XVI–XVIII*, Kraków 1984, s. 363.

¹¹ Tamże, s. 359.

¹² Tamże, s. 362–363.

swoję Boską, nawiedziwszy już okoliczne włości tą miotłą niewidomie życie ludzkie zamiatającą, ledwo nie dziś, ledwo nie jutro tąż umiatać po karkach naszych zacznie”¹³.

Walerian Gutowski głosił kazanie na Rynku krakowskim w piętnastą niedzielę po Zielonych Świątkach w 1660 roku podczas pokutnej procesji zarządzanej przez biskupa Andrzeja Trzebieckiego. Przewodził on diecezji krakowskiej od 25 lutego 1658 do 28 grudnia 1679 roku. Pasterz ten należał do grona osób szczególnie zasłużonych w walce z zarazą. Nie tylko udzielał pożyczki miastu, ale także „w trudnych dla Krakowa latach 1677–1680 z własnych dochodów utrzymywał setki zapowietrzonych i chorych oraz wszystkie krakowskie klasztory”¹⁴. W. Gutowski słusznie chwali więc w kazaniu czujność pasterską biskupa, mobilizującego mieszkańców Krakowa do działań mających na celu przebłaganie zagniewanego Boga¹⁵. Wprawdzie – jak stwierdza kaznodzieja – obowiązki senatorskie nie pozwoliły biskupowi Trzebieckiemu wziąć osobiście udziału w tej uroczystości, ale reprezentował go Mikołaj Oborski, biskup sufragan krakowski w latach 1658–1689.

Dokładna data analizowanego kazania nie została w tekście podana. Można się jej tylko domyślać. Gutowski bowiem wspomina, iż głosił je w oktawie św. Jacka Odrowąża (1183–1257), dominikanina, którego relikwie spoczywają w krakowskim kościele Trójcy Świętej. Jego święto obchodzono dawniej 16 lub 18 sierpnia¹⁶. Kazanie byłoby więc głoszone przed 24 lub 26 sierpnia. Kaznodzieja przywołuje też „oktawę Nawiedzenia Panny Przenajświętszej u cudownego jej obrazu na Piasku” (uroczystość ta obchodzona była wtedy 2 lipca) i „oktawę Wniebowzięcia tejże Matki Boskiej w kościele farnym w Rynku”¹⁷, która trwała w dniach od 15 do 23 sierpnia oraz odpust porcjunkuli, który „świeżo w tym miesiącu mieliśmy”¹⁸. Jediną niedzielą, która spełniała te wymogi był dzień 22 sierpnia 1660.

¹³ Gutowski, *Prezerwatywa moralna*, s. 613.

¹⁴ Karpiński, *W walce z niewidzialnym wrogiem*, s. 127, 141.

¹⁵ Zob. Gutowski, *Prezerwatywa moralna*, s. 623.

¹⁶ Aktualnie obchodzone jest 17 sierpnia. Zob. A. Witkowska, *Jacek Odrowąż*, w: EK, t. 7, Lublin 1997, s. 641.

¹⁷ Gutowski, *Prezerwatywa moralna*, s. 612–613.

¹⁸ Porcjunkula (łac. *Portiuncula* – cząsteczka) – mały kościółek niedaleko Asyżu, odbudowany przez św. Franciszka (obecnie wewnątrz późniejszej bazyliki), z powodu objawień śpiewów anielskich poświęcony Matce Bożej Anielskiej; wiernym nawiedzającym Porcjunkulę w dniu 2 sierpnia papież Honoriusz III nadał odpust zupełny, w 1622 r. rozszerzony przez papieża Grzegorza XV na wszystkie kościoły franciszkańskie i parafialne.

Kazanie wygłoszone przez Gutowskiego na Rynku krakowskim kierowane było do audytorium wywodzącego się ze wszystkich stanów społecznych. Stąd też w przeciwieństwie do innych, które franciszkanin adresował do „celniejszego słuchacza”, mniej w nim jest subtelnych rozważań teologicznych, a więcej egzemplów¹⁹.

4. Grzechy krakowian przyczyną morowego powietrza

Podstawowy problem nurtujący franciszkańskiego kaznodzieję sprowadza się do pytania: dlaczego pomimo tylu nabożeństw, przeżywanych oktaw, wielkich rzesz „pokutujących i ustawicznie żebrzących u majestatu Boskiego o oddalenie gniewu jego i morowego powietrza” Bóg wszechmogący „zatula niejako uszy swoje”²⁰ i dopuszcza zarazę. Sięgając po paralełę ewangeliczną, Gutowski, niczym Jezus płaczący nad Iosem Jerozolimy, którą czeka zdobycie i zburzenie przez wojska rzymskie Tytusa, przewidywał straszliwy los dla królewskiego miasta Krakowa.

„Płakał [...] Chrystus Jezus nad Jeruzolimą, częścią dla wielkich grzechów, którymi jerozolimczycy obrażali Boga, częścią też dla przyszłego, które się do nich przybliżało, karania Boskiego. Jakobym i ja na to patrzył, w tym Rynku waszym krakowskim dnia dzisiejszego stanąwszy, że się to piękne i stołeczne miasto rujnować, wniwecz obracać i pustoszyć będzie; jakobym na to patrzył, że za grzechy i zbrodnie wasze sprawiedliwa wisi pomsta Boska nad wami”²¹.

W przywołanym tekście Gutowski porównał zagrożony zarazą Kraków z Jeruzolimą oczekującą klęsk zapowiedzianych przez Chrystusa. Zgodnie z mottem kazania: „*Deus visitavit plebem suam*, nawiedził Bóg pospólstwo swoje”, zaczerpniętym z Ewangelii św. Łukasza (7, 16), kaznodzieja podkreślał, że Kraków „nawiedzi Bóg nie Tytusem, ale gorszym od niego, bo niewidomym i nieuchronnym nieprzyjacielem zdrowia i życia waszego nieprzyjacielem morowego powietrza, ponieważ już niedaleko inszych bliźnich naszych, [...] tą straszną plagą swoją nawiedza”²². Nawiązując do

¹⁹ Pawlak, *Praedicator urbanus*, s. 198.

²⁰ Gutowski, *Prezerwatywa moralna*, s. 613. Przekonanie, że zaraza jest plagą gniewu Bożego było tak powszechne, że pojawiała się w oficjalnych rozporządzeniach władz miejskich. Zob. E. Karpacz, „*Oplakane czasy*” – *epidemia dżumy w Krakowie w latach 1707–1710. Przyczynek do badań nad upadkiem królewskiego miasta*, „*Folia Historica Cracoviensia*”, 18(2012), s. 252. <https://doi.org/10.15633/fhc.222>.

²¹ Gutowski, *Prezerwatywa moralna*, s. 614.

²² Tamże, s. 614–615.

doświadczeń wielkiej zarazy z lat 1651–1652, która spustoszyła Kraków, kaznodzieja franciszkański w przejmujący sposób przypominał, co czeka to miasto w najbliższym czasie:

„Już widzę blisko ten czas, kiedy tu wszędzie gdzie tylko teraz stojemy, trupy cuchnąć będą i ludzkimi ciałami wszystko to miasto i przedmieścia poburkowane zostaną; już niedaleko ten czas, kiedy bez dzwonięcia, bez kapłanów, bez procesyj, chrześcijańskie, zakonne i kapłańskie ciała po polnych, mniej pocziwych, nieświęconych grzęd będą mogiłach; już niedaleko ten czas, kiedy hakami jako jeden gnój ciała nasze szarpać a po rynsztokach psi i kotki snadź nimi żywić i karmić się będą”²³.

Jak widać, Gutowski nie skąpił słuchaczom szczegółów oddających mroczną atmosferę „zapowietrzonego” miasta. Dotkliwym ciosem w czasie trwania zarazy był zakaz pogrzebów w kościołach. Przerażeniem napałała też perspektywa nagłej śmierci „bez sakramentów świętych i bez wszelkiej dyspozycje chrześcijańskiej”²⁴. W swym kazaniu na Rynku krakowskim mówca franciszkański, zastanawiając się nad przyczynami Bożego zagniewania, wskazał na grzechy krakowian. Ten fragment kazania jest ciekawym opisem stanu moralnego miasta nakreślonym słowem kaznodziejskim. Franciszkanin wytykał swoim słuchaczom i publicznie piętnował chciwość, rozpustę, obżarstwo, a nawet mężobójstwo i wszelkie okrucieństwo. Dochodzi do tego płytką pobożność, pozorne nawrócenia, obietnice dawane Bogu, o których zaraz po wyjściu z kościoła się zapomina i z powrotem upada w te same ciężkie grzechy, wreszcie brak prawdziwej pokuty, uzdrawiającej głębi duszy²⁵. Kaznodzieja zwracał uwagę na pewną prawidłowość. O ile człowiek chętnie wchodzi na drogę grzechu, o tyle z trudem podejmuje wysiłek nawrócenia. Mnożąc wymówki, chce wtedy otrzymać najmniejszą pokutę.

„Pościć nie mogą, modlić się nie mogą, moryfikacyje żadnej wycierpieć nie mogą, jałmużny dać nie mogą albo nie chcą, ale grzeszyć chcą i mogą, i odmówiwszy trzy paciorki za grzechy takowe, z których za każdy z osobna w Kościele Boskim pierwej przez całe siedm lat było twardo pokutować potrzeba, tak sobie rozumieją, że już zbyli wszystkiego”²⁶.

²³ Tamże, s. 620–621.

²⁴ Tamże, s. 630.

²⁵ Zob. tamże, s. 618–619.

²⁶ Tamże, s. 620.

Nadchodzący czas zarazy powinien wyzwolić głęboką refleksję i podjęcie pokuty, by przebłagać gniew Boży. Kaznodzieja franciszkański apelował zatem do słuchaczy zgromadzonych na Rynku krakowskim:

„Potrzeba koniecznie z tajemnej serc naszych krynice łzy pokutne wytryskać, potrzeba nam szczerą a nieodmienną obiecać złego żywota poprawę, potrzeba z świętym samo niebo przenikającym modlitw naszych krzykiem stanąć przed majestatem Boskim i tak długo przeraźliwym lamentem serce Pańskie miękzyć, póki nie raczy się zmiłować nad nami i tak w całe zdrowie nasze zachować, jako mu jeszcze aż do tych czas z Boskiego miłosierdzia swojego folguje”²⁷.

Franciszkański mówca wiedział, że nie wystarczy tylko zdiagnozować chorobę, ale należy podać środki lecznicze. Za wielowiekową tradycją chrześcijańską Gutowski wskazywał, że przez podjęcie pokuty można Boga przebłagać i uprosić Jego zmiłowanie.

5. Środki zaradcze mające oddalić zarazę i uprosić zmiłowanie Boże

Gutowski podał w swym kazaniu dwa środki mające oddalić zarazę od Krakowa i uprosić zmiłowanie Boże. Było to podjęcie pokuty i szukanie wstawiennictwa świętej Rozalii i innych świętych.

Pierwszym duchowym środkiem – bądź posługując się nazwą używaną przez kaznodzieję pierwszą prezerwatywą – mającym oddalić zarazę i uprosić zmiłowanie Boże jest podjęcie pokuty i duchowej przemiany.

„Bijmy się wszyscy w piersi i szeroko do płaczu i lamentów powieki nasze otwarwszy, dotąd skwierczmy i ślochajmy, nie ocierając jagód naszych, dokąd nam Bóg nie wyświadczy dobrotliwej łaskowości swojej. Coby się miała ta ziemia i te kamienie na potym, na których tu stojemy, pastwić gnojem z ciał naszych; coby miały przejść fetorem i cuchnąć te ulice trupami naszymi, lepiej, że się zrosiemy teraz wszyscy żywym źródłem własnych łez, coby nam były świadkami skruchy naszej przed Panem [...]. To pierwsza prezerwatywa”²⁸.

Kaznodzieja przytoczył w kazaniu wiele różnych form pokuty, które przejednały Boga i oddaliły zamierzone przez Niego karanie. Z przykładów biblijnych najbardziej znane jest nawoływanie proroka Jonasza skierowane do mieszkańców Niniwy. Dzięki niemu „udali się do płaczu niniwitowie [...], aż wnetże u Pana Boga miłosierdzie zna-

²⁷ Tamże, s. 623–624.

²⁸ Tamże, s. 630–631.

leżli”²⁹. W Nowym Testamencie szczególnie wymowne są gorzkie łzy Piotra apostoła po zdradzie Mistrza i pokuta kobiety, która „zaczęła łzami oblewać Chrystusowe nogi i włosami swej głowy je wycierać. Potem całowała Jego stopy i namaszczała je olejkim” (Łk 7, 38). Dawna tradycja, w tym także Gutowski, widziała w niej Marię Magdalenę.

Kaznodzieja przytaczał także wiele przykładów pokuty z historii Kościoła. Św. Grzegorz Wielki w VI wieku zdołał przebłagać gniew Boski i zatrzymać zarazę przez publiczne procesje do różnych rzymskich kościołów³⁰. Historyk Franków, Grzegorz z Tours (ok. 540–594), wspomina o dekreście króla Guntetamna, którym zarządził post i trzydniowe modlitwy, by uprosić oddalenie epidemii³¹. Za przykładem papieża Grzegorza Wielkiego poszedł także wielki pasterz Mediolanu, św. Karol Boromeusz (zm. 1584), zarządzając procesje i modlitwy po kościołach i dając jako pierwszy przykład pokuty swoim diecezjanom³². W ten ciąg wysiłków wpisana została także zarządzona przez biskupa krakowskiego Andrzeja Trzebickiego procesja przebłagalna, której ważnym elementem było kazanie Gutowskiego. Kaznodzieja apelował o przemianę życia i przebłaganie Boga, będąc przekonany, że podjęta pokuta, łzy i skrucha serca „to powietrze morowe, którym nam Pan Bóg przegraża, oddalić od nas potrafią”³³.

Drugim środkiem oddalającym morowe powietrze i jego straszliwe skutki jest błaganie świętych o ich wstawiennictwo przed Bogiem. Gutowski szczególnie polecał modlitwę do św. Rozalii. Kult tej dwunastowiecznej pustelnicy wzrósł niepomierne, gdy w 1624 roku przypadkowo odkryto jej szczątki. Według mieszkańców Palermo jej wstawiennictwo zapobiegło zarazie dżumy³⁴. Święta stała się patronką stolicy Sycylii. Ponieważ grecka nazwa tego miasta to Panormos, dlatego Gutowski w swym kazaniu nazywa często świętą Rozalię Panormitanką. Franciszkanin jest przekonany, że „czego w mieście panormitańskim dokazać zdołała ta eremitka błogosławiona, tegoż dokazać gotowa i tu u nas w Krakowie”³⁵. To przekonanie podzielał także biskup A. Trzebicki, zarządzając w 1660 roku nabożeństwa

²⁹ Tamże, s. 624.

³⁰ Zob. tamże, s. 622.

³¹ Zob. tamże, s. 622–623.

³² Zob. tamże, s. 623.

³³ Tamże, s. 624.

³⁴ M. Straszewicz, *Rozalia św.*, w: EK, t. 17, Lublin 2012, s. 416.

³⁵ Gutowski, *Prezerwatywa moralna*, s. 632.

do świętej Rozalii³⁶. Dlatego też w trakcie procesji po Rynku krakowskim niesiono obraz świętej i jej relikwie sprowadzone w 1630 roku do jezuickiego kościoła św. Barbary w Krakowie. Jest więc nadzieja, że „ta święta panienka cały ten Rynek dziś weźmie pod opiekę swoją i zachować go skuteczną swoją przed Bogiem intercesyjną od powietrza morowego raczy [...]; nadzieja w Bogu, że nam ta święta pustelniczka przez zasługi swoje od tej nieuchronnej zarazy z gniewu Boskiego idącej, bardzo pożyteczną i pomocną prezerwatywą będzie”³⁷. Kaznodzieja kierował więc do uczestników nabożeństwa pokutnego gorący apel o postaranie się, „ażeby ta święta sycylijancka, od wonnej imię biorąca różej, tak zapachnęła dziś przyczyną swoją przed obecnością Boską, coby rozweseliła, udelektowała i uraczyła rozgniewanego za grzechy nasze Pana”³⁸.

Oprócz szukania wstawiennictwa u św. Rozalii, orędowniczki zagrożonych epidemią, należy także ożywić modlitwę do świętych patronów Krakowa. Dawna stolica mogła poszczycić się licznymi orędownikami, których relikwie znajdują się w jej kościołach. Żadne inne miasto Rzeczypospolitej nie miało ich tak wielu. W pięknym fragmencie kazania Gutowski mówi o tym, że nad każdą bramą Krakowa czuwa inny święty:

„Ma ten fawor od Pana Boga i to stołeczne miasto, że oprócz straży anielskiej przy każdej niemal bramie porozsadzał nam różnych świętych swoich jako za stróżów niebieskich, ażebymy tym bezpieczniejszymi w przygodach i przypadkach naszych przy ich obronie być mogli. Mamy przy jednej bramie infulata i pasterza naszego Stanisława świętego męczennika, mamy przy drugiej Jacka świętego, mamy przy trzeciej Floryjana świętego, przy czwartej Salomeą błogosławioną, przy piątej błogosławionego Kantego³⁹, inszych tak wielu nie mieniąc, o których dobrze wiecie. Między tymi wszystkimi uwija się dnia dzisiejszego i chodzi z nami po rynku w relikwijach swoich Rozalija święta; nadzieja w Bogu, że jako

³⁶ J. Kracik, *Pokonać czarną śmierć. Staropolskie postawy wobec zarazy*, Kraków 1991, s. 166.

³⁷ Gutowski, *Prezerwatywa moralna*, s. 635.

³⁸ Tamże, s. 637.

³⁹ Św. Stanisław, biskup krakowski (zm. 1079); św. Florian, męczennik (zm. 304); św. Jan Kanty (zm. 1473); bł. Salomea (zm. 1268), córka Leszka Białego, żona księcia węgierskiego Kolomana, po śmierci męża ksieni klasztoru w Zawichoście. Z tych wspomnianych bram do naszych czasów dotrwała Brama Floriańska. Pozostałe wraz z murami obronnymi i basztami zostały rozebrane w latach 1807–1809, pod koniec pierwszej okupacji austriackiej. W ten sposób Kraków stracił piękny zespół fortyfikacji średniowiecznych. Zob. B. Krasnowolski, *Krakowskie Planty. Zarys dziejów*, Kraków 2018, s. 19.

ulice bramom swoim korespondujące mają patronów i obrońców swoich przed majestatem Boskim, tak i ta święta panienka cały ten Rynek dziś weźmie pod opiekę swoją i zachować go skuteczną swoją przed Bogiem intercesyjną od powietrza morowego raczy⁴⁰.

Ten piękny obraz czuwania nad bramami miasta przez świętych z nim związanych zaczerpnął kaznodzieja z żywotu św. Nicecjusza (zm. 566), biskupa Trewiru. Przytaczając relację św. Grzegorza z Tours, z jego *De sancto Nicetio treverorum episcopo* (*Patrologia Latina* 71, 1082) Gutowski wskazał, że miasta tego strzegł u jednej bramy Eudierus (właśc. Eucharius), a u drugiej Maximus (właśc. Maximinus). Pomędzy nimi przechodził św. Nicecjusz. Wspomniani święci patronowie Trewiru uprosili u Boga odstąpienie od karania go morowym powietrzem. Idąc tym wzorem Kraków powinien także gorąco błagać swoich świętych orędowników przed Bogiem, gdyż „modlitwy świętych precz oddalają grzechy, uśmierzają gniew Boski, nieprzyjaciół dusznych płoszą, że przed nimi w rozsypkę iść muszą⁴¹. Wobec zagrożenia epidemicznego w szczególności należy prosić o wstawiennictwo przed Bogiem św. Rozalię. Jej imię wzięte jest od najpiękniejszego z kwiatów – róży, która zachwyca swym pięknem i zapachem. Nawiązując do tego Gutowski kończy swe kazanie uroczystym, łacińskim optatio: *Ascendet odor Rosae huius in conspectu Dei, et placabitur ira Altissimi* – „Niech woń tej Róży przyjdzie przed oblicze Boga i przebłaga gniew Najwyższego⁴²”.

* * *

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, że Walerian Gutowski interpretuje w swym kazaniu nadchodzącą epidemię jako karę Bożą za grzechy krakowian. Zagniewanego Boga można jednak przebłagać, a tym samym oddalić widmo nieszczęść, podejmując pokutę, modlitwę i dzieło przemiany życia. Dowody na to można znaleźć w Piśmie Świętym, zarówno w Starym jak i w Nowym Testamencie, oraz w wielu przytaczanych w kazaniu wydarzeniach z historii Kościoła. Franciszkański kaznodzieja kładł duży nacisk na wstawiennictwo przed Bogiem świętych patronów, zwłaszcza św. Rozalii, która zapobiegła rozprzestrzenianiu się dżumy w Palermo.

⁴⁰ Gutowski, *Prezerwatywa moralna*, s. 634–635.

⁴¹ Tamże, s. 637.

⁴² Tamże, s. 638.

Jakkolwiek dzisiaj wiemy znacznie więcej na temat chorób zakaźnych i ich zwalczania, to jednak w czasie pandemii wciąż istotna pozostaje troska o rozwój życia duchowego. Żywa wiara w Boga pomaga bowiem pokonać lęk przed nieznaną przyszłością; jest źródłem pokoju i optymizmu. Jej brak sprawia często, że nawet najlepsze lekarstwa nie dają spodziewanych rezultatów. Wiedział o tym Walerian Gutowski i inni kaznodzieje, dlatego zagrzewali swoich słuchaczy do aktów pobożności, duchowej przemiany i mobilizacji w obliczu zagrożenia morowym powietrzem.

STRESZCZENIE

Pandemia koronawirusa, która ogarnęła cały świat w marcu 2020 roku, pozwala lepiej zrozumieć postawy ludzi, którzy w ubiegłych stuleciach zmagali się z podobnymi zagrożeniami. W czasie epidemii ważną rolę wychowawczą pełniły kazania. Niosły one duchową pociechę i wskazywały, jak należy postępować. Stąd też ta grupa kazań nosiła charakterystyczny tytuł: prezerwatywa moralna.

Artykuł analizuje jedno z najbardziej znanych kazań tego typu. Nosi ono tytuł: *Prezerwatywa moralna od morowego powietrza*. Wygłosił je w sierpniu 1660 roku na Rynku krakowskim Walerian Gutowski (1629–1693), franciszkanin konwentualny, podczas przebłągalnej procesji mającej uprosić oddalenie epidemii. Mówca ten widział w nadchodzącej zarazie karę Bożą za grzechy krakowian. Zagniewanego Boga można jednak przebłagać, a tym samym oddalić widmo nieszczęść, podejmując pokutę, modlitwę i dzieło przemiany życia. Dowody na to można znaleźć w Piśmie Świętym oraz w wielu przytaczanych w kazaniu wydarzeniach z historii Kościoła. Franciszkański kaznodzieja kładł duży nacisk na wstawiennictwo przed Bogiem świętych patronów, zwłaszcza św. Rozalii, która zapobiegła rozprzestrzenianiu się dżumy w Palermo.

Słowa kluczowe: kazania w czasie epidemii, Walerian Gutowski i jego kazanie *Prezerwatywa moralna od morowego powietrza*, wstawiennictwo świętych, św. Rozalia patronka walcząca z epidemią.

SUMMARY

The coronavirus pandemic that hit the world in March 2020 helps to better understand the attitudes of people who have faced similar threats in recent centuries. During the epidemic, sermons played an important educational role. They brought spiritual comfort and showed what to do. Hence, that group of sermons had a characteristic title: a moral condom.

The article analyzes one of the most famous sermons of this type. It is entitled: *A Moral Condom against Plague Air*. It was delivered in August 1660 at the Krakow Market Square by Walerian Gutowski (1629–1693), a conventual Franciscan, during a propitiatory procession to plead for the suppression of the epidemic. The speaker saw in the coming plague God's punishment for the sins of Krakow's inhabitants.

However, an angry God can be appeased, and thus the specter of misfortunes can be avoided by undertaking penance, prayer and the work of changing life. Evidence of this can be found in the Holy Scriptures and in many events in the history of the Church quoted in the sermon. The Franciscan preacher placed great emphasis on the intercession before God of patron saints, especially St. Rosalia who prevented the plague from spreading in Palermo.

Key words: sermons during the epidemic, Walerian Gutowski and his sermon *The Moral Condom against Plague Air*, the intercession of the saints, St. Rosalia, the patron saint of those fighting the epidemic.

BIBLIOGRAFIA

- Gutowski W., *Prezerwatywa moralna od morowego powietrza*. Kazanie XXVII miane w Rynku krakowskim, z ordynansu Książęcia Jegomości Biskupa Krakowskiego, podczas publicznej procesyjnej naprzeciwko morowego powietrzu, z osobliwego pasterskiego afektu, od niegoż postanowionej, w niedzielę piętnastą po Świątkach, R. P. 1660, w: W. Gutowski, *Panegiryczne niektóre dyskursy duchowne i różne insze kazania przy celniejszych i obfitszym audytorze, w kościołach zwłaszcza krakowskich, pewnych czasów miane*, Kraków 1675, s. 611–638.
- Bieniarzówna J., *Stulecie upadku*, w: *Dzieje Krakowa*, t. 2: *Kraków w wiekach XVI–XVIII*, Kraków 1984, s. 357–363.
- Jaszczuk M., *Dżuma w piśmiennictwie w XVIII wieku*, „Medycyna Nowożytna: studia nad historią medycyny”, 1(1994), z. 2, s. 31–60.
- Kaczmarzyk I., *Medyczne postannictwo ewangelickiego piśmiennictwa religijnego na Śląsku w XVII i XVIII wieku w sytuacji zagrożenia „morowym powietrzem” (na przykładzie dzieł Samuela Dambrowskiego i Jana Muthmana)*, w: *Terra culturae: obszary, transfery, recepcje kultury, studia oraz szkice o kulturze i historii*, red. Ł. Burkiewicz, Kraków 2018, s. 265–282.
- Karpacz E., „*Oplakane czasy*” – *epidemia dżumy w Krakowie w latach 1707–1710*. *Przyczynek do badań nad upadkiem królewskiego miasta*, „*Folia Historica Cracoviensia*”, 18(2012), s. 239–255. <https://doi.org/10.15633/fhc.222>.
- Karpiński A., *W walce z niewidzialnym wrogiem. Epidemie chorób zakaźnych w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku i ich następstwa demograficzne, społeczno-ekonomiczne i polityczne*, Warszawa 2000.
- Krasnowolski B., *Krakowskie Planty. Zarys dziejów*, Kraków 2018.
- Kracik J., *Pokonać czarną śmierć. Staropolskie postawy wobec zarazy*, Kraków 1991.
- Pasierb J.S., *Miejsce kaznodziejstwa w kulturze polskiej* w: J.S. Pasierb, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 90–103.
- Pawlak W., *Praedicator urbanus – Walerian Gutowski OFMConv*, w: *Wielcy kaznodzieje Krakowa. Studia in honorem Eduardi Staniek*, red. K. Panuś, Kraków 2006, s. 191–226.

KS. MACIEJ RADEJ

 <https://orcid.org/0000-0002-0127-7875>

NOWE WYZWANIA KATOLICKICH MEDIÓW

Przesłanie papieża Franciszka do członków *Catholic Press Association*

W Stanach Zjednoczonych dużym uznaniem cieszy się książka *Bridges not walls. A book about interpersonal communication*¹. Jest to praca zbiorowa pod redakcją Johna Stewarta, poświęcona komunikowaniu się między ludźmi. Od pierwszego wydania w 1973 roku była ona wielokrotnie wznawiana. Książka ta została doceniona także w Polsce. W naszym kraju ukazała się po raz pierwszy w roku 2000 dzięki staraniom Wydawnictwa Naukowego PWN. Nosi tytuł *Mosty zamiast murów. O komunikowaniu się między ludźmi*². Podobnie jak w Stanach Zjednoczonych miała już też kilka wydań. Autorzy tego cennego opracowania wskazują, jak porozumiewać się z ludźmi. Co należy czynić, aby kontakty interpersonalne były życiową przyjemnością, a nie udręką, bądź też posługując się tytułowym obrazem, by były budowaniem mostów, a nie wznoszeniem murów. Komunikacja interpersonalna nie ogranicza się jedynie do słów, ale wpływa na nią sposób ich wymawiania, ton głosu, przerwy, gesty, pozycje ciała i wiele innych subtelnych międzyludzkich

KS. MACIEJ RADEJ (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) – dr teol., pracownik naukowy w Katedrze Duchowości Mediów i Relacji Społecznych na Wydziale Nauk Społecznych UPJPII w Krakowie, autor książek: *Kaznodziejstwo biskupa, arcybiskupa i kardynała Karola Wojtyły w katedrze na Wawelu* (Kraków 2008) i *Istotne problemy kaznodziejskie* (Kraków 2013) oraz wielu artykułów zamieszczonych w recenzowanych czasopismach naukowych; maciej.radej@upjp2.edu.pl.

¹ *Bridges not walls. A book about interpersonal communication*, New York 1973 (1977, 1982, 1986, 1990, 1995 itd.).

² *Mosty zamiast murów. O komunikowaniu się między ludźmi*, red. J. Stewarta, Warszawa 2000.

doznań³. Autorzy tego kompendium zwracają kolejno uwagę na komunikację werbalną i niewerbalną, samoświadomość i świadomość obecności innych, umiejętność słuchania, męskie i kobiece style ekspresji, umiejętność budowania przyjaźni i komunikację w rodzinie. Podejmują także niełatwe problemy, jak rodzenie się konfliktów i trudna komunikacja między kulturami, przekraczanie barier koloru skóry, orientacji seksualnej, niepełnosprawności i wieku.

Na wiele aspektów poruszonych w tym dziele zwrócił uwagę papież Franciszek w swym przesłaniu z 30 czerwca 2020 roku, skierowanym do uczestników Konferencji Mediów Katolickich (*Catholic Media Conference*). Ta doroczna konferencja Stowarzyszenia Prasy Katolickiej (*Catholic Press Association*⁴) miała się pierwotnie odbyć w USA, w Portland w stanie Oregon, w dniach od 29 czerwca do 2 lipca 2020 r. Jednakże pandemia COVID-19 przekreśliła te plany i zmusiła katolickich specjalistów od mediów do jej odwołania. Zamiast tego doroczne obrady odbyły się po raz pierwszy wirtualnie, w dniach od 30 czerwca do 2 lipca 2020 r. Wysoką rangę konferencji nadał papież Franciszek przekazując członkom Stowarzyszenia Prasy Katolickiej pierwsze w historii papieskie przesłanie, wyrażające poparcie dla ich służby Kościołowi.

Niniejszy artykuł przybliży treść tego listu papieża Franciszka. Jest w nim wiele elementów poruszanych przez wspomnianą wyżej książkę amerykańskich autorów. Biskup Rzymu apeluje bowiem w swym liście, by „budować mosty, burzyć mury, widzialne i niewidzialne, które uniemożliwiają szczerzy dialog i prawdziwą komunikację między jednostkami i wspólnotami”⁵.

Powstanie i cele *Catholic Press Association*

Stare przysłowie mówiące, że potrzeba jest matką wynalazków, ma także swe zastosowanie w doprowadzeniu do powstania stowarzyszenia prasy katolickiej. O ile bowiem w XIX wieku w Stanach Zjednoczonych Ameryki

³ K. Skarżyńska, *Dlaczego osobista komunikacja jest tak cenna?*, w: *Mosty zamiast murów*, s. 9.

⁴ Pełna nazwa brzmi: *Catholic Press Association of the United States and Canada*. Często używany jest skrót CPA.

⁵ *Message of His Holiness Pope Francis to the Catholic Media Conference sponsored by the Catholic Press Association*, http://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20200630_messaggio-catholic-press-association.html [30.06.2020].

panowała atmosfera przychylna dla religii w ogólności, a społeczeństwo było chrześcijańskie, o tyle nie dotyczyło to Kościoła rzymskokatolickiego. Chociaż konstytucja USA przyznała mu prawo swobodnego rozwoju, nie mogła zmienić faktu, że w społeczeństwie amerykańskim głęboko tkwiły brytyjskie uprzedzenia wobec „papizmu”. I właśnie im bardziej przeniknięte ono było religią, tym mniej sprzyjająca była atmosfera dla katolicyzmu. Był on religią mniejszości etnicznych, przede wszystkim Irlandczyków i Niemców, a w drugiej połowie XIX stulecia Polaków i Włochów. Fakt ten potęgował izolację katolików, dodając do bariery religii barierę obyczajów i uczuć narodowych obcych na gruncie amerykańskim, a w przypadku wszystkich grup narodowościowych prócz Irlandczyków jeszcze barierę językową⁶. Ponadto począwszy od roku 1820 nastąpiło ożywienie nastrojów antykatolickich. W 1827 roku około trzydziestu periodyków protestanckich, inspirowanych głównie przez baptystów, zaczęło piętnować „papizm” jako niemoralny, bluźnierczy, okrutny i antychrześcijański. W 1830 roku założono w Nowym Jorku dziennik „The Protestant”, którego jedynym celem była walka z katolicyzmem. W tym samym celu powołano Stowarzyszenie Protestanckie (*Protestant Association*), które starało się szerzyć propagandę antykatolicką, organizując serie wykładów, wiece, dysputy publiczne, wysyłając listy do gazet. Ta kampania oszczerstw prowadziła do napadów na klasztory i kościoły, które kończyły się często krwawymi starciami. Ruchy natywistyczne w USA sprawiły, że w szkołach publicznych zmuszano katolickie dzieci do posługiwania się Biblią protestancką, a nawet podręcznikami obrażającymi ich wiarę. Dlatego też w poszczególnych diecezjach zaczęto tworzyć sieć szkół katolickich⁷.

W odpowiedzi na propagandę antykatolicką powstało w 1822 roku pierwsze czasopismo katolickie – „The Catholic Miscellany”⁸. Powołał je do życia biskup John England (1786–1842). Zanim w 1820 roku został biskupem Charleston w Karolinie Południowej, ten wybitny Irlandczyk redagował w swej starej ojczyźnie pismo „The Chronicle”. Miał więc doświadczenie edytorskie. Świetnie wykształcony, dość powiedzieć, że w swym seminarium diecezjalnym sam był wykładowcą większości przedmiotów, włącznie z algebrą, uważał, że w celu rozprawienia się z fałszywymi

⁶ L.J. Rogier, G. de Bertier de Sauvigny, J. Hajjar, *Historia Kościoła*, t. 4 (1715–1848), Warszawa 1987, s. 243–244.

⁷ Tamże, s. 250–251.

⁸ Czasopismo to działa do dzisiaj. Jest oficjalną gazetą diecezji Charleston. Zob. <https://themiscellany.org/> [2.09.2020].

przedstawieniami wiary katolickiej, jej przeinaczeniami i wypaczeniami potrzeba mieć własne narzędzie. Nie wystarczy tylko posługiwać się świecką prasą. Biskup John England, mimo iż początkowo nie spotkał się z akceptacją innych biskupów, nie ustawał w swych staraniach o rozwój prasy katolickiej. Ostatecznie w 1837 roku, na zakończenie trzeciego plenarnego synodu w Baltimore, otrzymał poparcie i zachętę zarówno duchowieństwa jak i wiernych do korzystania z tej formy ugruntowania wiary katolickiej⁹. Nieco później, w 1884 roku, podejmując tę myśl biskupi amerykańscy polecili, aby każdy dom katolicki prenumerował przynajmniej jedno pismo katolickie wydawane na dobrym poziomie¹⁰.

Wydawcy katolickiej prasy w USA stojąc wobec nowych wyzwań zdawali sobie sprawę z konieczności zintegrowania działań podejmowanych na tym polu przez poszczególne parafie i diecezje. Po czterech nieudanych próbach zostało w końcu powołane do życia *Catholic Press Association* – Stowarzyszenie Prasy Katolickiej. Doszło do tego podczas pierwszej, założycielskiej konwencji, która odbyła się w Chittenden Hotel w Columbus, stolicy stanu Ohio, w dniach 24–25 sierpnia 1911 roku. Około 60 delegatów reprezentujących prasowych i medialnych specjalistów z 37 instytucji wydawniczych, w tym 6 kobiet, 24 kapłanów i ponad 30 świeckich podjęło dzieło upowszechniania wiadomości o Kościele i jego dziełach, przeciwdziałania negatywnym wpływom prasy świeckiej, zniekształcającej lub wypaczającej ten obraz, oraz rozwijania obsługi prasowej i umiejętną reklamę¹¹.

Dzisiaj *Catholic Press Association* (CPA) jest prężnym stowarzyszeniem prasowych i medialnych specjalistów z całego świata. Od ponad stu lat służy pomocą Kościołowi katolickiemu w USA i Kanadzie. Zrzesza ponad 600 organizacji członkowskich i dociera do ponad 26 milionów ludzi. Jej deklarowanym celem jest niesienie pomocy swoim członkom w skutecznej służbie za pośrednictwem słowa drukowanego i mediów elektronicznych, potrzebom społecznym, intelektualnym i duchowym całej rodziny ludzkiej oraz szerzeniu i wspieraniu królestwa Bożego. Prezesem *Catholic Press Association* jest Greg Erlandsen, wydawca czasopisma „Our Sunday Visitor” i wielu publikacji katolickich, a wiceprezesem CPA jest Robert DeFrancesco, wydawca „The Catholic Sun”, miesięcznika diecezji rzymskokatolickiej w Phoenix w Arizonie. Strukturalnie *Catho-*

⁹ Zob. [https://en.wikipedia.org/wiki/John_England_\(bishop\)](https://en.wikipedia.org/wiki/John_England_(bishop)) [02.09.2020]

¹⁰ Zob. <https://www.catholicpress.org/page/HistoryCPA> [2.09.2020].

¹¹ Tamże.

lic Press Association dzieli się na cztery regiony: wschodni, południowy, środkowo-zachodni i zachodni¹². Swoją działalnością CPA poprzez prasę i media elektroniczne włącza się w misję głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom. O docenieniu roli i rangi tej działalności świadczy list papieża Franciszka skierowany do członków *Catholic Press Association*.

Przesłanie papieża Franciszka dla mediów

Na wstępie swego listu Papież zaznaczył, że *Catholic Press Association* po raz pierwszy w swej ponadstuletniej historii przeprowadza swoją roczną konferencję w sposób wirtualny. Stało się to na skutek pandemii koronawirusa. Papież Franciszek wyraził swoją bliskość z tymi, którzy zostali dotknięci wywołaną przez wirus chorobą COVID-19 i podziękował wszystkim dziennikarzom, którzy pomimo zagrożenia zdrowotnego, podejmowali swoją życiową misję i pracowali na rzecz swoich sióstr i braci.

Przywołując hasło tegorocznej konferencji: *Together While Apart – Razem choć oddaleni od siebie*, lub też *Razem podczas rozłąki*, Papież podkreślił, iż słowa te dobrze oddają przeżywany czas pandemii. Paradoksalnie poczucie wspólnoty pomiędzy ludźmi wyłoniło się z doświadczenia społecznego dystansu narzuconego przez pandemię. Papież przypomniał swoje orędzie na 53. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu (*World Communications Day*) w 2019 roku. Koncentrowało się ono wokół słów św. Pawła „Wszyscy tworzymy jedno” (Ef 4, 25). Apostoł Narodów wychodząc od metafory ciała i jego członków mówił o wzajemnej relacji między ludźmi, opartej na jednoczącym je organizmie. Bycie członkiem jednego organizmu stanowi głęboką motywację do odrzucenia kłamstwa i mówienia prawdy. Pandemia dowiodła, iż wszyscy tworzymy jeden organizm. „Doświadczenie ostatnich miesięcy pokazało, jak istotna jest misja mediów w zbliżaniu ludzi, skracaniu dystansu, dostarczaniu niezbędnych informacji oraz otwieraniu umysłów i serc na prawdę” – stwierdził Franciszek w swym liście do członków *Catholic Press Association*¹³.

W tym kontekście papież Franciszek przypomniał wielkie dzieło powołanego do życia w 1822 roku pierwszego czasopisma katolickiego „*The Catholic Miscellany*”, o którym była mowa wyżej. Papież podkre-

¹² Zob. https://en.wikipedia.org/wiki/Catholic_Press_Association [2.09.2020].

¹³ „The experience of these past months has shown how essential is the mission of the communications media for bringing people together, shortening distances, providing necessary information, and opening minds and hearts to truth”. Zob. *Message of His Holiness Pope Francis*.

ślił, że zarówno jego założyciel, biskup John England, jak i inni pasterze rozumieli potrzebę prasy otwierającej umysł i serca na prawdę. Dzisiaj temu celowi służą nie tylko liczne tytuły prasowe, ale także radio, telewizja, media społeczne. Wszystkie one komunikują, informują i łączą.

W dalszej części swego listu papież Franciszek przytoczył tradycyjne, trzynastoliterowe motto Stanów Zjednoczonych: *E pluribus unum* (z wielu jeden). Znajduje się ono na pieczęci USA i na wielu monetach, wskazując, że z wielu stanów, plemion, ras i religii wyrósł jeden naród amerykański, zatroskany o wspólne dobro. Ta troska – podkreśla papież Franciszek – jest dzisiaj bardzo potrzebna, gdyż świat współczesny znaczone jest wciąż konfliktami i polaryzacją, na które nie są także odporni katolicy. Trzeba budować jedność.

W liście padają ważne, fundamentalne stwierdzenia na temat komunikacji medialnej. Zdaniem papieża Franciszka wszelka komunikacja ma swoje ostateczne źródło w życiu Boga w Trójcy Jedynej, który dzieli się z nami bogactwem swego boskiego życia i zachęca nas do podjęcia przekazywania tego skarbu innym poprzez naszą jedność w służbie prawdy¹⁴.

W tym kontekście Papież wypowiada ważne słowa wskazujące, jakich mediów oczekuje wspólnota katolicka. „Potrzebujemy mediów zdolnych budować mosty, burzyć mury, widzialne i niewidzialne, które uniemożliwiają szczerzy dialog i prawdziwą komunikację między jednostkami i wspólnotami. Potrzebujemy mediów, które mogą pomóc ludziom, zwłaszcza młodym, odróżnić dobro od zła, wypracować zdrowy osąd oparty na jasnym i bezstronnym przedstawieniu faktów oraz zrozumieć znaczenie pracy na rzecz sprawiedliwości, zgody społecznej i szacunku dla naszego wspólnego domu”¹⁵ – stwierdza w swym przesłaniu papież Franciszek.

Potrzebujemy kobiet i mężczyzn, którzy sprawią, że media będą służyć dobru i prawdzie, a nie różnym wypaczeniom i zniekształceniom prawdy. Zdaniem Papieża w Kościele nie jest ważne, czy media są duże czy małe. Przecież w organizmie ludzkim jedne członki są duże, inne małe,

¹⁴ „All communication has its ultimate source in the life of the triune God, who shares with us the richness of his divine life and calls us in turn to communicate that treasure to others by our unity in the service of his truth”. Zob. *Message of His Holiness Pope Francis*.

¹⁵ „We need media capable of building bridges, defending life and breaking down the walls, visible and invisible, that prevent sincere dialogue and truthful communication between individuals and communities. We need media that can help people, especially the young, to distinguish good from evil, to develop sound judgments based on a clear and unbiased presentation of the facts, and to understand the importance of working for justice, social concord and respect for our common home”. Zob. *Message of His Holiness Pope Francis*.

ale wszystkie są potrzebne. Przywołując słowa św. Pawła: „Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić] jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem” (1Kor 12, 13), Papież stwierdza, że potrzeba, aby każdy dziennikarz wierzący w Chrystusa czuł się powołany do głoszenia prawdy w miłości, „aby wszystko rosło ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi” (Ef 4, 15).

Papież zaznaczył, że dziennikarstwo nie jest jedynie sumą kompetencji zawodowych. „Dobry dziennikarz poświęca się całkowicie dla dobra innych, na każdym poziomie, zaczynając od życia jednostki, aż po dobro całej rodziny ludzkiej. Nie możemy prawdziwie komunikować się, jeśli nie zaangażujemy się osobiście, jeśli nie będziemy mogli własnym życiem potwierdzić prawdziwości przekazywanego przez nas przesłania”¹⁶ – napisał Franciszek. Tym samym Papież podkreśla potrzebę zgodności i harmonii między życiem dziennikarza a jego działalnością zawodową.

Uczestnikom dorocznej konferencji Papież życzył wylania na nich obfitych darów Ducha Świętego: darów mądrości, zrozumienia i dobrej rady. Pragnął, by mieli spojrzenie, jakim Trzecia Osoba Boska dostrzega wielkie problemy świata. Kształtując w sobie to spojrzenie człowiek nie zamknie bowiem oczu na tych, którzy cierpią i szukają prawdziwego dobra wszystkich. Jedynie w Nim można pokonać choroby rasizmu, niesprawiedliwości i obojętności, które szpecą oblicze rodziny ludzkiej. Ludzie mediów przez codzienną swą pracę mogą pomóc innym zrozumieć ludzi i sytuacje, w których przyszło im żyć, patrząc oczami Ducha Świętego.

Pod koniec swego listu Papież zaapelował o rzetelność opinii i przekazywanie faktów. „Tam, gdzie nasz świat zbyt chętnie mówi przymiotnikami i przysłówkami, niech chrześcijańscy dziennikarze raczej wybierają rzeczowniki, które są sprzymierzeńcami prawdy i promują godność człowieka”¹⁷ – pisał Franciszek. Tam, gdzie świat widzi konflikty i podziały, dziennikarze powinni dostrzegać cierpiących i biednych oraz udzielać głosu siostram i braciom wołającym o miłosierdzie i zrozumienie.

¹⁶ „A true communicator dedicates himself or herself completely to the welfare of the others, at every level, from the life of each individual to the life of the entire human family. We cannot truly communicate unless we become personally involved, unless we can personally attest to the truth of the message we convey”. Zob. *Message of His Holiness Pope Francis*.

¹⁷ „Where our world all too readily speaks with adjectives and adverbs, may Christian communicators speak with nouns that acknowledge and advance the quiet claims of truth and promote human dignity”. Zob. *Message of His Holiness Pope Francis*.

Jak już wspomniano, list papieski nosi datę 30 czerwca. Stąd też Papież nawiązał do przeżywanej poprzedniego dnia uroczystości świętych Apostołów Piotra i Pawła, życząc, aby dalej tak mocna była więź katolickich mediów w USA z biskupem Rzymu. Papież apelował, aby wszyscy członkowie *Catholic Press Association* byli zjednoczeni w wierze i odporni na przelotne mody w kulturze, którym brak woni ewangelicznej prawdy. Prosząc o kontynuację wspólnej modlitwy o pojednanie i pokój w świecie papież Franciszek zapewniał ich o swej modlitwie za nich i ich rodziny. Prosił też, by pamiętali w modlitwie o nim i jego posłudze w Kościele.

Uczestnicy dorocznej konferencji byli zachwyceni skierowanym do nich listem Papieża. Podkreślali, że każdy jej uczestnik opuści to spotkanie bardziej zjednoczony w Kościele i zachęcony do przekazywania prawdy z miłością „razem, choć oddaleni od siebie” w katolickiej rodzinie komunikatorów. Misją współczesnego dziennikarza chrześcijańskiego jest budowanie jedności we współczesnym świecie naznaczonym konfliktami i polaryzacją, wznoszenie – by jeszcze raz przywołać wspomnianą na wstępie książkę – mostów zamiast murów.

STRESZCZENIE

Na skutek pandemii COVID-19 doroczna konferencja Stowarzyszenia Prasy Katolickiej w USA i Kanadzie (*Catholic Press Association of the United States and Canada*) odbyła się po raz pierwszy wirtualnie, w dniach od 30 czerwca do 2 lipca 2020 r. Stowarzyszenie to powstało w Columbus (Ohio) w 1911 roku. Od ponad stu lat upowszechnia wiadomości o Kościele i jego dziełach oraz przeciwdziała negatywnym wpływom prasy świeckiej zniekształcającej lub wypaczającej ten obraz. Papież Franciszek przesłał członkom Stowarzyszenia Prasy Katolickiej swój list, w którym zawarł wiele ważnych uwag na temat celów i zadań katolickich mediów. Nawiązując do hasła konferencji: *Together While Apart*, Papież podkreślił, że paradoksalnie poczucie wspólnoty pomiędzy ludźmi wyłoniło się z doświadczenia społecznego dystansu narzuconego przez pandemię. Jego zdaniem media katolickie powinny „budować mosty, burzyć mury, widzialne i niewidzialne, które uniemożliwiają szczerzy dialog i prawdziwą komunikację między jednostkami i wspólnotami”. W dalszej części listu Papież podkreślił, że „potrzebujemy mediów, które mogą pomóc ludziom, zwłaszcza młodym, odróżnić dobro od zła, wypracować zdrowy osąd oparty na jasnym i bezstronnym przedstawieniu faktów oraz zrozumieć znaczenie pracy na rzecz sprawiedliwości, zgody społecznej i szacunku dla naszego wspólnego domu”. Papież apelował też o rzetelność opinii i przekazywanie faktów. „Tam, gdzie nasz świat zbyt chętnie mówi przysłówkami i przysłówkami, niech chrześcijańscy dziennikarze raczej wybierają rzeczowniki, które są sprzymierzeńcami prawdy i promują godność człowieka”.

Słowa kluczowe: *Catholic Press Association*, cele i zadania katolickich mediów, biskup John England, pandemia COVID-19, „budować mosty, burzyć mury”.

SUMMARY

As a result of the COVID-19 pandemic, the annual conference of the Catholic Press Association of the United States and Canada was held for the first time virtually, from June 30 to July 2, 2020. The Association was founded in Columbus (Ohio) in 1911. For over a hundred years, it has been disseminating news about the Church and its works and counteracts the negative influence of the secular press that distorts or contorts this image. Pope Francis sent the members of the Catholic Press Association his letter, in which he made many important comments about the goals and tasks of Catholic media. Referring to the keynote of this year's conference: „Together While Apart”, the Pope emphasized that paradoxically the sense of community between people emerged from the experience of social distance imposed by the pandemic. In his opinion, Catholic media should be „capable of building bridges, defending life and breaking down the walls, visible and invisible, that prevent sincere dialogue and truthful communication between individuals and communities”. Later in the letter, the Pope emphasized that „we need media that can help people, especially the young, to distinguish good from evil, to develop sound judgments based on a clear and unbiased presentation of the facts, and to understand the importance of working for justice, social concord and respect for our common home”. The Holy Father also appealed for honesty of opinion and communication of facts. „Where our world all too readily speaks with adjectives and adverbs, may Christian communicators speak with nouns that acknowledge and advance the quiet claims of truth and promote human dignity”.

Key words: Catholic Press Association, goals and tasks of Catholic media, Bishop John England, COVID-19 pandemic, „building bridges, breaking down walls”.

BIBLIOGRAFIA

Message of His Holiness Pope Francis to the Catholic Media Conference sponsored by the Catholic Press Association, http://www.vatican.va/content/francesco/en/messages/pont-messages/2020/documents/papa-francesco_20200630_messaggio-catholic-press-association.html [30.06.2020].

Bridges not walls. A book about interpersonal communication, New York 1973, wyd. pol.: *Mosty zamiast murów. O komunikowaniu się między ludźmi*, red. J. Stewart, Warszawa 2000.

Rogier L.J., Bertier de Sauvigny G. de, Hajjar J., *Historia Kościoła*, t. 4 (1715–1848), Warszawa 1987.

Skarżyńska K., *Dlaczego osobista komunikacja jest tak cenna?*, w: *Mosty zamiast murów. O komunikowaniu się między ludźmi*, red. J. Stewart, Warszawa 2000, s. 9–11.

KS. ZDZISŁAW PAWLAK

 <https://orcid.org/0000-0003-1133-1641>

JESIEŃ ŻYCIA – WIĘCZĄCY OKRES EGZYSTENCJI CZŁOWIEKA

„Panie, naucz mnie starzeć się!
Przekonaj mnie,
że wspólnota nie wyrządza mi krzywdy,
jeżeli wyznacza innych na moje stanowisko.
Usuń ode mnie dumę nabytego doświadczenia
i poczucie o mojej niezbędności.
Oby moje odejście z pola działania
było proste i naturalne
jak zachód słońca.
Panie, naucz mnie starzeć się”¹.

Nie lubimy starości i nie przepadamy za ludźmi starszymi. A jednak nigdy się nimi tyle nie interesowaliśmy, co właśnie teraz. W naszych czasach powstały nawet nowe dyscypliny naukowe: geriatrics (medycyna starości) i gerontologia (nauka o problemach starzenia się). Nauki te w ostatnich dziesięcioleciach rozwijają się bardzo szybko, przede wszystkim dlatego, że niezwykle postęp medycyny i polepszenie ogólnych warunków życia pozwalają już masowo przedłużać życie ludzkie aż do wieku, który określa się jako starość².

KS. ZDZISŁAW PAWLAK (UMK) – dr hab. nauk humanistycznych w zakresie filozofii, emerytowany profesor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu i Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Aktualnie prowadzi wykłady zleczone na Wydziale Teologii UMK; zpawlak@diecezja.wloclawek.pl.

¹ R. Andrzejewski, *Otium cum dignitate. Refleksje nad godnym stylem życia księży emerytów*, StWł, 5(2002), s. 21.

² Por. K. Wiśniewska-Roszkowska, *Ludzie starzy we współczesnym społeczeństwie*, AtK, 90(1978), s. 197.

W dotychczasowym cywilizowanym świecie starość (określana jako jesień życia, zmierzch czy jego wieczór) była powszechnie szanowana, miała ona określoną pozycję. Ceniono człowieka starzejącego się, mimo jego mniejszej wydajności produktywnej. Widziano w nim wartości, które on reprezentował dla młodego pokolenia. W przypadkach zniechęcenia, czy dolegliwościach jego wieku otaczano go opieką. Dzisiaj sytuacja człowieka starzejącego się zmienia się radykalnie. Obok względów demograficznych, szczególnie trudności mieszkaniowych, w grę wchodzi rzekomo nieproduktywność osób starszych, nie mówiąc już o narastających ich kłopotach zdrowotnych, zwłaszcza przy stanach nieuleczalnych. Człowiekowi starzejącemu się coraz częściej odmawia się jakiegokolwiek wartości. „Stanowi to najczęściej główne kryterium oceny starości; dlatego człowieka starego chciałoby się wykreślić z życia albo przynajmniej zepchnąć na najbardziej odległy margines”³.

Stanowiska takie nie są odosobnione, nie są wymysłem, a w swym radykalizmie (po prostu okrucieństwie) degradują człowieka. Niestety liczą się one i na wielu odcinkach mają wpływ na kształt życia społecznego. Dzisiejsze dyskusje na temat dopuszczalności eutanazji są tego dowodem. Problem więc spojrzenia na sprawy starości i praktycznie właściwej jej oceny i ustosunkowania się do człowieka starzejącego się staje się coraz bardziej nabrzmiała, nawet bolesny. Dotyczy spraw tak głęboko ludzkich, gdy zwłaszcza w dzisiejszym zindustrializowanym społeczeństwie (określanym często jako „cywilizacja młodych”, „cywilizacja konsumpcyjna”) jest prawie brak miejsca dla człowieka starzejącego się, rzekomo obciążającego społeczeństwo. Sprawa więc ludzi starzejących się nabiera w tych okolicznościach szczególnej wagi i domaga się rzetelnego rozważenia i właściwego rozwiązania. „Czy zatem w ramach przeważającej dzisiaj cywilizacji konsumpcyjnej, cywilizacji przyjemności i użycia, nie jesteśmy obiektami i świadkami jakiegoś prawdziwego spisku wobec starości? Spisku polegającego na grabieniu nas z tego dobra? [...]. Jeśli rozeznajemy globalny spiszek wobec nienarodzonych, jak i spiszek mający na celu podcięcie skrzydeł dzieciom i młodzieży (tzw. ideologia gender), to chyba w małym stopniu rozeznajemy prowadzoną dzisiaj globalną grabież dobra starości, jako dobra naszego człowieczeństwa”⁴.

³ W. Dudek, *Wieczór życia – szczytowy okres życia ludzkiego*, AtK, 90(1978), s. 172.

⁴ M. Czachorowski, *Spiszek przeciw starości?*, AtK, 172(2019), s. 500.

W niniejszym artykule będzie zawarta próba przede wszystkim innego, pozytywnego spojrzenia na starość człowieka, jego jesieni życia właśnie jako bardzo ważnego etapu ludzkiej egzystencji. Najpierw będzie przedstawione samo pojęcie starości (1), następnie odpowiedź na pytanie: dlaczego starość jest tak ważna i cenna dla człowieka (2) i wreszcie konieczność troski o ludzi starszych dzisiaj (3).

1. Rozumienie pojęcia starości

Na temat starzenia się i starości istnieje obszerna literatura naukowa, bardzo zróżnicowana. Można tutaj wymieniać opracowania medyczne, socjologiczne, psychologiczne czy pedagogiczne. Problemem starości interesuje się również filozofia, teologia, środki masowego przekazu, a także literatura piękna⁵. Tematyka ta ma swoje ważne miejsce w oficjalnych dokumentach Kościoła, zwłaszcza w nauczaniu ostatnich papieży. Na szczególną uwagę zasługują tutaj wypowiedzi papieża Jana Pawła II, który tej problematyce poświęcił dwa listy apostolskie (1999 i 2002) oraz kilka specjalnych wypowiedzi i okolicznościowych homilii⁶.

Czym jest starość w życiu człowieka? Co ona oznacza? Analizując literaturę przedmiotu można powiedzieć, że starość człowieka jest naturalnym okresem jego życia, następującym po okresach: dzieciństwa, młodości i dojrzałości. Jest to ostatecznie wieńczący i nieuchronnie następujący proces starzenia się organizmu ludzkiego⁷. To „starzenie się” jako etap życia i jego rozwoju, chociaż nieuniknione, może mieć różny przebieg i charakter. Stąd wymiar starości, czas jej trwania, zwłaszcza jej jakość, są dość trudne do jednoznacznego określenia i ujęcia w jakieś schematy. Jest bowiem zróżnicowana indywidualnie, uzależniona od długotrwałego, rozłożonego w czasie, nawet niekiedy na długie lata, procesu starzenia się. „Wyniki wielu badań empirycznych wskazują, że starzenie się ma wielorakie i złożone uwarunkowania (genetyczne, biologiczne i środowiskowe) i dlatego seniorzy nie stanowią jednolitej grupy pod

⁵ A. Rynio, *Przesłanie świętego Jana Pawła II kierowane do osób „w podeszłym wieku”*, AtK, 172(2019), s. 484–485, przyp. 2. Także redakcja „Ateneum Kapłańskiego” dwukrotnie zmierzyła się z tym zagadnieniem. Raz w 1978 r. wydając t. 90 zatytułowany *Starość dopełnieniem życia* i drugi raz w 2019 r. publikując dwa zeszyty: t. 172–173 opatrzone tytułem *Starość I i Starość II*.

⁶ Tamże, s. 485, przyp. 3.

⁷ Por. H. Olszewski, *Starość i starzenie się*, w: *Encyklopedia psychologii*, red. W. Szewczuk, Warszawa 1998, s. 855–858.

względem symptomów, rodzajów i dynamiki starzenia się. Mimo to można naszkicować obraz osoby, który mógłby pasować do przeciętnego seniora, z zastrzeżeniem, że obraz ten będzie uwzględniał najbardziej wyraziste cechy czy prawidłowości w rozwoju osoby w okresie późnej dorosłości”⁸.

W starości najbardziej widoczne i odczuwalne są zmiany biologiczne, które oczywiście są bardzo zróżnicowane. Trzeba też pamiętać, że często wiek biologiczny nie pokrywa się z wiekiem metrykalnym. Wpływ mają warunki socjalno-bytowe, sposób odżywiania, klimat, rodzaj pracy itd. Ogólnie można przyjąć, że w okresie starości obniża się sprawność wielu układów wewnętrznych, np. sercowo-naczyniowego, oddechowego czy krwionośnego. Zmienia się sprawność układu nerwowego, następują zmiany w układzie hormonalnym, zwiększa się ryzyko chorób serca, następuje obniżenie zdolności układu trawiennego. Zmiany dotyczą także sprawności działania zmysłów (zwłaszcza wzroku i słuchu). Oprócz zmian biologicznych zachodzą również zmiany w zakresie procesów poznawczych, szczególnie dotyczy to tempa wykonywanych zadań, przetwarzania nowych informacji, zdolności rozwiązywania problemów, następnie wyraźne obniżenie sprawności pamięci. Procesy postępujących zmian są zazwyczaj proporcjonalne do wieku. Przyjmuje się, że na przykład sprawności intelektualne utrzymują się mniej więcej do około 60 roku życia, a potem w zależności od stanu zdrowia ulegają obniżeniu⁹.

Gdy chodzi o czasowe określenie starości i jej stadia, to autorzy (zwłaszcza psychologowie) przyjmują, że tzw. późna dorosłość nazywana „wiekiem starzenia się”, „okresem starości” albo „trzecim wiekiem”, obejmuje ten okres człowieka, w który zaczyna on wchodzić około 55. roku życia. Oczywiście ta granica może być przesunięta o kilka lat. Stąd niektórzy wskazują na 60. lub nawet 65. rok życia jako początek okresu późnej dorosłości¹⁰. W tym okresie przeważnie wymienia się trzy fazy: początkową, która obejmuje lata 60–65, środkową, która przypada na lata 65–85, oraz końcową, powyżej 86 roku życia. Jeszcze inni okres starości dzielą na cztery stadia: 60–69 rok życia, 70–74 rok życia, 75–84 rok życia oraz czwarty powyżej 85 roku życia. W zależności od posiadanej sprawności fizycznej można też powiedzieć, że pierwsza faza starości to okres

⁸ H. Elżanowska, *Portret psychologiczny osób starszych*, AtK, 173(2019), s. 36.

⁹ Tamże, s. 36–37; także R. Klucznik, *Z problematyki starzejącego się mężczyzny*, AtK, 90(1978), s. 232–234.

¹⁰ Rynio, *Przesłanie świętego Jana Pawła II kierowane do osób „w podeszłym wieku”*, s. 488.

jeszcze pełnej, zadowolającej sprawności fizycznej, druga, charakteryzuje się już tylko częściową sprawnością, trzecia zaś faza stanowi wiek sędziwy i dotyczy ona najczęściej osób „przykutych do łoża”¹¹.

Przedstawiając okres starości należy także wspomnieć o tzw. zdarzeniach krytycznych w życiu człowieka, które szczególnie silnie wpływają na dalsze losy i aktywność osób starszych. Te niezwykle ważne zdarzenia krytyczne to: przejście na emeryturę, opuszczenie domu przez ostatnie dziecko, wdowieństwo, niespodziewana choroba czy zmiana miejsca zamieszkania (przenosiny do dzieci lub instytucji opiekuńczej).

Wobec tego jak patrzeć na starość? Przede wszystkim starości nie można traktować jako czegoś, co narzuca nam los, przeznaczenie, a my musimy to znosić. Jest to normalny okres w życiu, przez który każdy człowiek musi przejść. „Człowiek prawdziwie dorosły akceptuje, nie buntując się, ani nie dając się ogarnąć rezygnacji, to, że się musi starzeć, bo tak został stworzony, lecz jeśli umie myśleć i panować nad sobą, postara się dobrze starzeć. Wiedząc, czym jest starość, potrafi starzeć się dobrze, «starzeć się mniej», czuć się młodym na ciele i umyśle. Ustawiczny wysiłek dobrego «doroslenia», które nie kończy się w wieku dwudziestu lat, stanowi tajemnicę sztuki starzenia”¹².

Jeden z profesorów pracujących bardzo wydajnie jeszcze na przełomie osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych lat swego życia, gdy mu nawet delikatnie i z życzliwością zwracano uwagę, że prace, które podejmuje, przekraczają jego siły i miarę jego lat, miał zwyczaj odpowiadania: „Nie jestem stary, ja mam tylko dużo lat”¹³. W tej żartobliwej wypowiedzi sędziwy profesor zwracał uwagę na dwie bardzo istotne sprawy: pierwsza to ta, że pojęcie starości jest dość rozciągnięte, a jej przejawy są bardzo różne, a więc sama starość jest pojęciem dość względnym. Nie można też mierzyć jej tylko przeżyтыми latami, nie można jej utożsamiać tylko z wiekiem emerytalnym. Po drugie został w niej uwydatniony szczególny paradoks, że chociaż wszyscy chcą dożyć starości (długich lat życia), nikt jednak nie chce być starym czy choćby uchodzić za człowieka starego. Nikt też nie chce być skazany na dobrowolną, a częściej jeszcze na przymusową bezczynność człowieka starzejącego się i oczekującego na zbliżającą się śmierć.

¹¹ Tamże, s. 489.

¹² P. i J. Chauchard, *Starzeć się we dwoje*, Warszawa 1977, s. 9.

¹³ Por. Dudek, *Wieczór życia – szczytowy okres życia ludzkiego*, s. 172.

Starość więc z pewnością nie wolno pojmować tylko jako przejściowego etapu do śmierci, a samej śmierci nie można też uważać za dominantę, która kształtowałaby świadomość ludzi starszych. Człowiek w jesieni życia ma również pełne prawo do życia, które dla każdego i w każdym czasie jest największym dobrem. Okres starości ma także swoje ważne zadania i jako taki może być pięknym dopełnieniem życia człowieka w jego powołaniu i pracach¹⁴.

2. Dlaczego starość jest tak ważna i cenna dla życia człowieka?

Aby odpowiedzieć na powyższe pytanie warto sięgnąć do starożytnego filozofa i słynnego mówcy rzymskiego Marka Tulliusza Cyncerona (106–43 przed Chr.), który widzi starość jako naturalny okres życia ludzkiego, jako czas zbierania owoców, właśnie jako dopełnienie życia. Temu zagadnieniu Cynceron poświęcił niewielki traktat, napisany w formie dialogu pt. *Cato Maior de senectute* (*Katon Starszy o starości*). Treścią traktatu jest rozmowa Katona zwanego Starszym (jest to otoczony powszechną czcią stary Rzymianin mający 84 lata) ze Scypionem i Leliusem (dwaj młodzi ludzie w wieku trzydziestu paru lat). Proszą oni Katona, aby im zdradził tajemnicę swej szczęśliwej starości. Cyncero słowami sędziwego mędrca Katona odpowiada, że warunkiem szczęśliwej starości jest dobrze spędzona młodość, gdyż nie starość jest uciążliwa, ale wady charakteru człowieka, które zawsze są czymś przykrym, w starości zaś szczególnie¹⁵.

Następnie autor stara się odeprzeć cztery zarzuty, które najczęściej są wysuwane przeciw starości. Są to: starość oddala człowieka od życia czynnego, osłabia jego siły fizyczne, pozbawia go prawie wszystkich przyjemności i przybliża mu śmierć. Argumentacja Cyncerona jest bardzo przekonująca. Rzeczywiście ludzie starsi nie robią już tego, co robić mogą tylko ludzie młodzi, ale to, co robią, jest o wiele ważniejsze i lepsze. Przecież rzeczy prawdziwie wielkich nie dokonuje się siłą fizyczną, szybkością czy zręcznością, wymagają one rozwagi, poważnej, dojrzałej decyzji. A starość te właśnie zalety posiada.

Podobnie, gdy chodzi o siły fizyczne, a zwłaszcza umysłowe, to można je długo zachować w sprawności, gdy się je ciągle ćwiczy. To właśnie oso-

¹⁴ Tamże, s. 175–176.

¹⁵ R. Andrzejewski, *Nieprzemijająca wartość Cyncerońskiego traktatu „O starości”*, AtK, 90(1978), s. 222–223. W języku polskim traktat Cyncerona doczekał się kilku przekładów, np. M.T. Cynceron, *Katon Starszy o starości*, przekł. Z. Zakrzewska, Warszawa 1995.

by starsze są potrzebne, bo są tymi, którzy potrafią uczyć, wychowywać, kształcić i przygotowywać młodych do przyszłych obowiązków. Również co do zarzutu, że starość jest pozbawiona przyjemności, autor najpierw stwierdza, że ten wiek odbiera to, co było nieraz przyczyną złego postępowania młodości, a następnie dodaje, że wyżej należy stawiać zawsze przyjemności duchowe niż przyjemności cielesne, płynące z zaspokojenia zmysłów. Wreszcie, gdy chodzi o lęk przed śmiercią, zgodnie ze stanowiskiem filozofii stoickiej odpowiada, że nie powinniśmy się bać śmierci, bo ona jest tylko przejściem do wiecznego życia, gdzie człowiek spotka się ze swymi przodkami. Samo życie trzeba jednak przeżyć dobrze i szlachetnie. Cyceron nie uskarża się więc na trudy starości, ale wprost przeciwnie, dostrzega w niej jako okresie owocowania wiele uroku: „Im bardziej zbliżam się do śmierci, to mam wrażenie jakbym z daleka ład widział i do portu po długiej żegludze miał tam wreszcie przypląć”¹⁶.

Podobnie okres starości człowieka widzi Jan Paweł II, który w swoim liście *Do moich braci i siostr – ludzi w podeszłym wieku* powołuje się wprost na traktat Cycerona i określa starość jako „jesień życia” przez analogię do pór roku następujących kolejno po sobie w życiu przyrody. „Widzimy, jak w ciągu roku zmienia się otaczający nas świat, gdy patrzymy na góry i równiny, pola i doliny, lasy, rośliny i drzewa. Istnieje bliskie podobieństwo między rytmem biologicznym człowieka a cyklami życia przyrody, której i on jest częścią”¹⁷. Z drugiej jednak strony człowiek różni się od otaczającej go rzeczywistości, ponieważ jest osobą ukształtowaną na obraz i podobieństwo Boże, jest świadomym i odpowiedzialnym podmiotem. Człowieka charakteryzuje wymiar duchowy jego życia, gdzie też następuje pewne dojrzewanie i owocowanie. Papież przywołuje porównanie św. Efrema Syryjczyka, który mówił, że życie ludzkie jest podobne do palców jednej ręki, bo jest krótkie jak rozpiętość dłoni, a kolejne jego etapy różnią się od siebie niczym poszczególne palce, symbolizujące „pięć stopni, po których wspina się człowiek”¹⁸.

W dzieciństwie i młodości człowiek stopniowo uczy się człowieczeństwa, rozpoznaje swoje możliwości, niejako tworzy projekt życia, który będzie realizował w wieku dojrzałym. Starość zaś posiada szczególną wartość, ponieważ – idąc za świętym Hieronimem – Jan Paweł II zauwa-

¹⁶ Tamże, s. 224–225.

¹⁷ Jan Paweł II, *List [...] do moich braci i siostr – ludzi w podeszłym wieku*, 1 X 1999, n. 5.

¹⁸ Tamże.

za, że ona łagodząc namiętności „pomnaża mądrość i służy dojrzałszymi radami”¹⁹. Okres starości więc to niezwykle czas nacechowany przede wszystkim mądrością, którą człowiekowi przynoszą po prostu lata jego życiowych doświadczeń.

Papież patrzy również na starość przez pryzmat biblijny, poprzez wybrane wielkie postaci sędziwych bohaterów Pisma Świętego, którzy realizowali Boży plan zbawienia człowieka. W tej perspektywie starość przedstawia się jako niezwykle „czas pomyślny”, którym dopełnia się ludzkie życie. „Zgodnie z Bożym zamysłem wobec każdego człowieka, jest to okres, w którym wszystko współdziała ku temu, aby mógł on jak najlepiej pojąć sens życia i zdobyć «mądrość serca» [...]. Starość to ostatni etap ludzkiego dojrzewania i znak Bożego błogosławieństwa”²⁰.

Jan Paweł II przypomina także, abyśmy na starość patrzyli z właściwej perspektywy: jest nią wieczność, każdy zaś etap życia powinien być ważnym przygotowaniem do niej. Starość (może szczególnie ona) ma swoją rolę do odegrania w tym procesie stopniowego dojrzewania człowieka zmierzającego ku wieczności. Oczywiście z tego dojrzewania czerpie korzyści również środowisko społeczne, do którego należy człowiek w jesieni swego życia. „Ludzie starzy pomagają nam mądrzej patrzeć na ziemskie wydarzenia, ponieważ dzięki życiowym doświadczeniom zyskali wiedzę i dojrzałość. Są strażnikami pamięci zbiorowej, a więc mają szczególny tytuł, aby być wyrazicielami wspólnych ideałów i wartości, które są podstawą i regułą życia społecznego. Wykluczyć ich ze społeczeństwa znaczy w imię nowoczesności pozbawionej pamięci odrzucić przeszłość, w której zakorzeniona jest teraźniejszość. [...] Kruchość ludzkiego istnienia, w sposób najbardziej wyrazisty ujawniająca się w starszym wieku, staje się w tej perspektywie przypomnieniem o wzajemnej zależności i nieodzownej solidarności między różnymi pokoleniami, jako że każdy człowiek potrzebuje innych i wzbogaca się dzięki darom i charyzmatom wszystkich”²¹.

Papież podkreśla, że wspólnota może wiele skorzystać dzięki obecności osób w podeszłym wieku. Ludzie starsi są potrzebni młodemu pokoleniu, ponieważ ukazują inne spojrzenie na pojawiające się trudności,

¹⁹ Tamże, n. 6. Także H. Wistuba, *Starość – jak na nią patrzeć?*, AtK, 90(1978), s. 218–220.

²⁰ Jan Paweł II, *List [...] do moich braci i siostr – ludzi w podeszłym wieku*, n. 8.

²¹ Tamże, n. 10.

udzielają młodym rad i cennych pouczeń, czerpiąc z własnych przeżyć. Dzięki swoim osiągnięciom są oni nauczycielami, autorytetami zarówno w sferze zawodowej, religijnej oraz rodzinnej. „W jakże wielu rodzinach wnuki poznają podstawy wiary dzięki dziadkom! Jednak ludzie starsi mogą wносить dobroczynny wkład także w wielu innych dziedzinach. [...] Wiele osób znajduje zrozumienie i wsparcie u ludzi starych, samotnych lub chorych, ale umiejących dodać otuchy przez życzliwą radę, milczącą modlitwę, świadectwo cierpienia znoszonego z wytrwałą ufnością. Właśnie wówczas, gdy słabną ich siły i zdolność działania, nasi sędziwi bracia i siostry stają się szczególnie cennymi narzędziami tajemnych zamysłów Opatrzności”²².

To właśnie ludzie w podeszłym wieku posiadają umiejętność właściwej oceny trudnych życiowych sytuacji czy radzenia sobie ze zmiennymi kolejami życia. Ludzie starsi, w przeciwieństwie do młodych, potrafią też bardziej zachować równowagę psychiczną, pogodę ducha, a także cierpliwość. Wobec różnorodnych problemów życiowych kierują się zazwyczaj rozważą, bazując na własnych doświadczeniach²³. Człowiek starszy we wspólnocie (zwłaszcza rodzinnej) może być strażnikiem pamięci, mędrcom, autorytetem, wychowawcą, ale tak naprawdę „jest on po to, aby przez swoją obecność w tej wspólnocie dołączać się i towarzyszyć innym osobom w ich drodze”²⁴.

3. Troska o ludzi starszych dzisiaj

Współcześnie w świadomości społecznej pojawia się coraz bardziej problem rosnącej liczby ludzi starszych, spowodowany postępem medycyny oraz polepszeniem warunków życia i pracy. Najnowszy raport Organizacji Narodów Zjednoczonych dotyczący starzenia się ludności informuje, że w 2019 r. było na świecie 703 mln osób w wieku 65 lat i więcej. Prognozy mówią, że w ciągu najbliższych 30 lat ta liczba zwiększy się ponaddwukrotnie, w 2050 r. sięgnie nawet 1,5 mld ludzi²⁵.

Obecność coraz większej liczby osób w podeszłym wieku rodzi jednak poważne sytuacje, które często są niewłaściwie rozwiązywane. Ludzie starzy są bowiem permanentnie marginalizowani, zwłaszcza w społeczeń-

²² Tamże, n. 13.

²³ Por. Elżanowska, *Portret psychologiczny osób starszych*, s. 39–40.

²⁴ J. Przybyłowski, *Osoby starsze w rodzinie*, AtK, 173(2019), s. 46.

²⁵ F. Kucharczak, *Seniorzy to przyszłość*, „Gość Niedzielny”, 2020, nr 7(16 II), s. 18.

stwach mocno zlaicyzowanych. Papież Franciszek w jednej ze śródowych katechez stwierdził, że „jakość społeczeństwa [...] ocenia się również na podstawie tego, jak są traktowane osoby starsze i jakie zajmują one miejsce we wspólnym życiu”. Papież mocno zaakcentował, że „w cywilizacji, w której nie ma miejsca dla osób starszych lub są one odrzucane, bo stwarzają problemy, społeczeństwo jest nosicielem wirusa śmierci”²⁶. Najbardziej tragicznym przejawem tej sytuacji ludzi starszych jest właśnie eutanazja, o dopuszczalności której coraz głośniej się dyskutuje. Dlatego trzeba dzisiaj mówić nie tylko o obronie życia od poczęcia do naturalnej śmierci, ale także o wartości każdego życia, a więc i w jego jesieni. Przypomniał nam tę prawdę papież Jan Paweł II podkreślając, że zachodzi „konieczność zwrócenia szczególniejszej uwagi na świat tzw. trzeciego wieku, aby pomóc tym, którzy go tworzą, wykorzystywać w sposób pełny swe możliwości dla dobra całego społeczeństwa [...]. Życie człowieka to cenny dar: należy je kochać i bronić go w każdej fazie”²⁷.

Ludzie w podeszłym wieku w społeczeństwie nie powinni więc być dla niego ciężarem, ale wprost przeciwnie – darem i duchowym bogactwem. Z mądrości i doświadczenia osób starszych powinno czerpać w pierwszej kolejności ich środowisko rodzinne, a następnie szersze środowisko społeczne, do którego one należą. „Miejscem naturalnym dla ludzi starszych jest rodzina, w której nawiązują się głębokie relacje międzyosobowe. Ludzie starsi nie powinni być zatem izolowani, zamykani w domach opieki. Ich środowiskiem życia powinna być rodzina, w której osoba starsza może nawiązać bliską relację ze «spotykanym», bliskim człowiekiem na co dzień. Tę relację można określić jako wypełnianie «prawie» kapłaństwa, a człowieka starego można widzieć jako powołanego do budowania bliskich relacji – «prawie prezbitera»”²⁸.

Można powiedzieć, że rozwiązaniem idealnym pozostaje obecność człowieka w rodzinie, której należy zapewnić skuteczną pomoc socjalną, stosownie do potrzeb wzrastających wraz z upływem lat lub pogarszaniem się stanu zdrowia. Rodzina jest najbardziej naturalnym środowiskiem przeżywania starości również ze względu na oczywiste potrzeby psychiczne ludzi starszych, gdzie człowiek w podeszłym wieku czuje się „u siebie” – wśród

²⁶ Franciszek, pap., *Ludzie starsi to my. Audiencja generalna*, 4 III 2015, OsRomPol, 36(2015), nr 3–4, s.39.

²⁷ Jan Paweł II, *Bo tu jest twoje życie i długie trwanie twego pobytu na ziemi. Orędzie na Wielki Post 2005*, 8 IX 2004, OsRomPol, 26(2005), nr 3, s. 6.

²⁸ Przybyłowski, *Osoby starsze w rodzinie*, s. 45.

swoich krewnych, znajomych i przyjaciół. „Zdarzają się jednak sytuacje, w których okoliczności zalecają lub nakazują umieszczenie człowieka starego w «domu starców», aby mógł przebywać w towarzystwie innych osób i korzystać ze specjalistycznej opieki. Instytucje te zasługują zatem na uznanie, doświadczenie zaś poucza nas, że ich posługa może być bardzo cenna, pod warunkiem, że kierują się nie tylko kryteriami sprawności organizacyjnej, ale dobrocią i wrażliwością. Wszystko to jest łatwiejsze, jeśli dzięki relacjom z krewnymi, przyjaciółmi i wspólnotami parafialnymi pensjonariusze domu starców mogą czuć się kochani i nadal przydatni społeczeństwu. W tym miejscu należy wspomnieć z podziwem i wdzięcznością o zgromadzeniach zakonnych i stowarzyszeniach wolontariatu, które ze szczególnym poświęceniem opiekują się ludźmi starymi, zwłaszcza ubogimi, samotnymi lub znajdującymi się w trudnych sytuacjach²⁹”.

Człowiekowi w jesieni życia potrzebne jest zwłaszcza poczucie bezpieczeństwa, świadomość, że ma w kimś oparcie. Niepewność i zagrożenie rodzą lęk i nieufność. Bardzo ważnym elementem psychicznej równowagi jest też poczucie własnej użyteczności. Dla wielu ludzi, zwłaszcza mężczyzn, starość zaczyna się w dniu utraty pracy czy przejścia na emeryturę; ponieważ każdy człowiek chce być użyteczny na miarę swoich możliwości, dlatego trzeba mu to ułatwić, a nieraz i zachęcić do jakiejś pracy, np. prosząc go o wyświadczenie jakiejś przysługi czy dając mu możliwość rewanżu. Trzeba po prostu umożliwić mu „radość dawania”. Każdy człowiek ma również poczucie własnej godności, boli go i obraża traktowanie pogardliwe i pobłażliwe, niejako z góry. Tak się nieraz dzieje wobec ludzi starszych i zniedołężniałych³⁰.

Wielu ludzi, a nawet niekiedy i księża uważają, że to instytucje państwowe i społeczne mogą i powinny zaradzić wszystkim potrzebom ludzi starszych. Pragną w ten sposób uwolnić się od obowiązków wobec nich, rozgrzeszyć się niejako z obowiązywalności przykazania miłości bliźniego. „Żadna jednak filantropia i organizacja nie zastąpią prawdziwej miłości bliźniego i ludzkiej życzliwości, a nade wszystko ewangelicznego ducha służby³¹”.

Dochodzimy tutaj do szczególnie ważnej dziś problematyki duszpasterstwa ludzi starszych. Bo to Kościół i wspólnota parafialna, w której

²⁹ Jan Paweł II, *List [...] do moich braci i siostr – ludzi w podeszłym wieku*, n. 13.

³⁰ Por. A. Rumun, *Z problematyki duszpasterstwa ludzi starszych*, AtK, 90(1978), s. 255–256.

³¹ Tamże, s. 257.

ludzie w podeszłym wieku stanowią ważną część, musi zająć określone stanowisko wobec tych spraw. A jest to stanowisko chrześcijańskie, braterskie, po prostu ludzkie. Duszpasterstwo ludzi starszych to „zorganizowana działalność Kościoła zmierzająca do uświęcenia i zbawienia osób w podeszłym wieku przez głoszenie im słowa Bożego, sprawowanie sakramentów, posługę charytatywną oraz działalność integracyjną i społeczną”³². Podmiotem tej zbawczej działalności Kościoła są ludzie starsi, którym potrzebna jest pomoc, aby nie pojmowali swej starości jako okresu samych tylko strat, ale mogli również w tym okresie życia realizować swoje powołanie w Kościele i świecie. Duszpasterstwo to pomaga osobom starszym „dbać o kondycję fizyczną i intelektualną, a także umożliwia im rozwijanie relacji z innymi, przez dawanie swego czasu, umiejętności oraz rozmaitych usług”³³.

Duszpasterstwo ludzi starszych powinno znaleźć swoje właściwe miejsce w całości spraw duszpasterskich parafii. Powinno być w odpowiedni sposób zaplanowane, tak jak planuje się i organizuje duszpasterstwo innych grup w parafii. Takie duszpasterstwo ludzi starszych to zaangażowanie znacznie szersze niż tylko ściśle duchowa, przygodna kapłańska posługa w parafii. Ludziom starszym potrzebny jest drugi człowiek, zwyczajna pomoc w codziennych, prostych sprawach, ludzka życzliwość, zainteresowanie się ich problemami. Jest to więc pole działania dla całej wspólnoty parafialnej. Znajdują się w nim ogromne możliwości apostołskiego działania ludzi świeckich w Kościele. Oczywiście ważna i niezbędna jest rola księdza, zwłaszcza proboszcza jako inspiratora tych działań. Ważną rolę w duszpasterstwie seniorów odgrywają ruchy i stowarzyszenia chrześcijańskie, które umożliwiają ludziom starszym osobisty rozwój życia duchowego, poznawanie nowych form pobożności chrześcijańskiej oraz różne obszary zaangażowania apostołskiego.

W zależności od wieku, możliwości intelektualnych i fizycznych oraz osobistych zainteresowań, można pobudzać i wykorzystywać aktywność ludzi starszych. W parafii seniorzy mogą być zaangażowani w różne przedsięwzięcia, np. mogą wykonywać niektóre prace porządkowe, biurowe czy spełniać się na innych odcinkach życia parafialnego. Ludziom starszym można proponować uczestnictwo w parafialnych grupach apostołskich, np. w kołach żywego różańca, kręgu biblijnym, w parafialnym zespole Caritas itp. „Im więcej grup religijnych funkcjonuje w parafii,

³² W. Przygoda, *Starych duszpasterstwo*, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 868.

³³ Tenże, *Duszpasterstwo ludzi w podeszłym wieku w parafii*, AtK, 173(2019), s. 57.

tym większe jest poczucie wspólnoty ogółu parafian, a seniorom łatwiej odnaleźć własne środowisko, bądź wspólnotę spełniającą ich specyficzne potrzeby religijne. Zaangażowanie apostołskie pozwala z kolei zachować seniorom poczucie wartości i przyczynia się do ich integracji z parafią³⁴. Duszpasterstwo ludzi w podeszłym wieku udowadnia, że osoby przeżywające swoją jesień życia są niezastąpionymi apostołami, szczególnie w dziedzinie budowania więzi rodzinnych, działalności charytatywnej, zbawczym przeżywaniu cierpienia i modlitwie.

Franciszek Kucharczak w „Gościu Niedzielnym” (z 16 lutego 2020) szeroko opisuje wzorcowo działające duszpasterstwo ludzi starszych w parafii św. Karoliny w Tychach. Oto od 30 lat istnieje tam środowisko, w którym ludzie starsi odnajdują wzajemne relacje i zyskują świadomość własnych możliwości. Gdy trzeba, otrzymują pomoc, ale sami też mają możliwość pomagania innym. Najdłużej działa przy parafii grupa seniora, licząca aktualnie 80 osób. W każdy poniedziałek po mszy spotykają się w kawiarence. Mają stałe miejsca przy stolikach, po osiem osób przy każdym. Piją herbatę, rozmawiają, wymieniają poglądy. Potem odbywa się blisko godzinne spotkanie z zaproszonym gościem, na przykład z lekarzem, psychologiem czy urzędnikiem. Są też zajęcia związane z liturgią, śpiew, a całość kończy modlitwa³⁵.

Cieszy się proboszcz ks. Józef Szklorz i mówi: „Ci ludzie lubią się i cały tydzień na to czekają. – Organizowane są też dla nich zabawy, wyjazdy, wigilia. Jest możliwość tygodniowego wyjazdu do parafialnego domu wypoczynkowego w Wiśle³⁶. Przy parafii działa też, od poniedziałku do piątku, świetlica seniora, prowadzona wspólnie z Urzędem Miasta Tychy. Korzysta z niej 30 osób. „Zaczynają od drugiego śniadania, potem mają zajęcia. Mogą poćwiczyć w ramach aerobiku, posłuchać wystąpień ciekawych ludzi, jest też możliwość skorzystania z biblioteki, zagrania w szachy, nauczenia się szydełkowania. Po południu mogą zjeść pełny obiad. Kto ma wystarczająco dużo emerytury, daje parę złotych «wkładu do kotła». Jeśli nie ma takiej możliwości, to my wtedy pomagamy – zapewnia proboszcz³⁷.”

Przy parafii działa też grupa złożona z 80 wolontariuszy, którzy na zmianę pomagają przy różnych pracach. Przychodzą o dziesiątej i zaj-

³⁴ Tamże, s. 60.

³⁵ Kucharczak, *Seniorzy to przyszłość*, s. 17.

³⁶ Tamże, s. 17–18.

³⁷ Tamże, s. 18.

mują się tym, co kto umie i lubi robić. Starsi ludzie mają też możliwość realizowania swoich pasji. W środę jest spotkanie kółka witrażystów, a w czwartek kółka rękodzieła. Wielką rolę przy parafii odgrywają kółka różańcowe i grupa Miłosierdzia Bożego. Aktywnie działają też kręgi biblijne. W tym wszystkim odnajdują się seniorzy i widzą, że są pełnoprawnymi uczestnikami życia parafialnego. „Ludzie starsi nie są problemem do rozwiązywania. Są bogactwem, które trzeba docenić”³⁸.

Autor tego artykułu (nieprzypadkowo zatytułowanego *Seniorzy to przyszłość*) zamieścił też w nim notatkę o pierwszym międzynarodowym kongresie poświęconym duszpasterstwu ludzi starszych, który odbył się w Rzymie w ostatnich dniach stycznia 2020 roku. Zgromadził on ponad 550 delegatów z 60 krajów, zaangażowanych w pracę z seniorami. Hasłem kongresu było: „Bogactwo wielu lat”. Do tego hasła nawiązał jeden z organizatorów spotkania, kard. Kevin Farrell, prefekt Dykasterii ds. Świeckich, Rodziny i Życia: „Obecnie twarzą Kościoła są osoby młode, ale należy pamiętać, że starsi, którzy całe życie w nim spędzili, mają bardzo wiele do zaoferowania [...]. Tym bardziej duszpasterstwo nie może pomijać obecności seniorów. Dla Kościoła jest niezwykle ważne, aby wykorzystać wiele lat doświadczenia, jakie mają starsze osoby”³⁹. Kard. Farrell wskazał też na problem, jakim jest obecnie, szczególnie w krajach rozwiniętych, wzrastająca samotność ludzi w podeszłym wieku. To konsekwencja tego, co papież Franciszek nazywa „kulturą odrzucenia”. Seniorzy są usuwani na margines jako osoby rzekomo bezproduktywne. W obliczu nasilającej się migracji ze wsi do miast często zostają fizycznie opuszczeni. „Dlatego w każdej parafii powinien zostać wprowadzony program wsparcia dla osób w podeszłym wieku”⁴⁰.

Do uczestników kongresu w ostatnim dniu obrad zwrócił się też papież Franciszek. Wyraził nadzieję, że ten kongres nie pozostanie tylko „odosobnioną inicjatywą”, ale będzie początkiem „drogi duszpasterskiego pogłębiania i rozeznawania”⁴¹. Powiedział też, że starość jest cennym skarbem, który kształtuje się w życiu każdego mężczyzny i każdej kobiety, niezależnie od ich pochodzenia, warunków ekonomicznych czy

³⁸ Tamże.

³⁹ Cytuję za: Kucharczak, *Seniorzy to przyszłość*, s. 18.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Franciszek, pap., *Starość nie jest chorobą. Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu poświęconego duszpasterstwu osób w podeszłym wieku*, OsRomPol, 41(2020), nr 2–3, s.17.

społecznych. Jesteśmy wezwani „do poważnej refleksji, aby nauczyć się rozumieć i doceniać wartość starości”⁴². Jest to szczególne zadanie dla Kościoła, który powinien troszczyć się o ludzi starszych, idąc do nich „z uśmiechem na twarzy i z Ewangelią w rękach”⁴³.

Kongres w Rzymie niewątpliwie potwierdził, że grupa społeczna, jaką są ludzie w podeszłym wieku, liczebnie bardzo szybko wzrastająca, to nie jest tylko przedmiot duszpasterstwa osób starszych, ale też i jego podmiot. Ludzie w jesieni życia są bowiem „jak drzewa, które wciąż przynoszą owoce; nawet przytłoczone ciężarem lat, mogą wnieść swój oryginalny wkład w budowę społeczeństwa bogatego w wartości i w szerzenie kultury życia”⁴⁴.

* * *

Podsumowując refleksje dotyczące okresu jesieni życia człowieka, można powiedzieć, że starość to ukoronowanie całego życia. Jest to czas, kiedy w spokoju i ciszy zbiera się owoce swej pracy, oczywiście jeśli wcześniej świadomie przygotowaliśmy się do nadejścia tego tak ważnego etapu, służąc innym, rozszerzając krąg swoich zainteresowań, rozwijając swoją osobowość. Dlatego ludzie w starszym wieku nie powinni izolować się od młodszych, lecz w miarę swych możliwości, włączać się w nurt normalnego życia, który mogą jeszcze wzbogacać swoją mądrością i doświadczeniem.

Warto tutaj także podkreślić, że dla ludzi wierzących starość to również okres szczególnie intensywnego, radosnego oczekiwania na bliższe spotkanie z Bogiem, który jest Miłością, z Bogiem jako Najlepszym Ojcem oczekującym na swoje dzieci. I to właśnie w tym aspekcie starość i zbliżająca się śmierć mają swój niezwykły sens.

Jacques Leclercq w swej niewielkiej książeczce zatytułowanej *Radość zmierzchu* porównał życie ludzkie z nadchodzącym okresem starości do górskiej wspinaczki: „W ciągu naszego życia wspinaliśmy się setkami dróg, czasami krętych, a krajobraz wokół nas coraz bardziej pustoszał: odchodzili jedni po drugich, ci, którzy mieli władzę, kierowali, czuwali nad naszą młodością, potem odchodzili towarzysze życia. Człowiek ciągle idzie naprzód i staje się coraz bardziej samotny. Ten, kto dożywa

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s.18.

⁴⁴ Franciszek, pap., *Korzenie i pamięć społeczeństwa. Przemówienie podczas audiencji dla członków włoskich organizacji seniorów*, 15 X 2016, OsRomPol, 37(2016), nr 11, s. 22–23.

sędziwego wieku, upodabnia się do alpinisty, zdobywającego pozbawiony roślinności szczyt. A gdy się odwróci, jego życie rozpościera się przed nim jak rozległy krajobraz. Oto szczyt, a jednocześnie kres ziemskiego życia. Dalej można posuwać się jedynie w stronę nieba”⁴⁵.

STRESZCZENIE

Problem spojrzenia na sprawy okresu ludzkiej starości, właściwej ich oceny, a zwłaszcza ustosunkowania się do człowieka starzejącego się, staje się obecnie coraz bardziej nabrzmiały, nawet bolesny. W dzisiejszym społeczeństwie, określanym często jako „cywilizacja młodych”, jest prawie brak miejsca dla człowieka w podeszłym wieku, rzekomo tylko obciążającego społeczeństwo.

W niniejszym artykule jest zawarta próba innego, pozytywnego spojrzenia na starość człowieka, jego jesień życia. Najpierw zostało przedstawione samo pojęcie starości. Następnie odpowiedź na pytanie: dlaczego starość jest tak ważna i cenna dla człowieka? Ostatni zaś punkt ukazuje konieczność troski o ludzi starszych dzisiaj. Jest tutaj także poruszona niezwykle aktualna sprawa duszpasterstwa osób starszych w parafii.

Słowa kluczowe: cywilizacja młodych, działalność seniorów, duszpasterstwo ludzi starszych, eutanazja, jesień życia, kultura odrzucenia, kultura życia, starość.

SUMMARY

The problem of looking at the issues of the human aging period, their proper assessment, and especially of responding to the aging person, is becoming more and more swollen, even painful. In today's society, often referred to as “the civilization of the youth”, there is almost no place for the elderly, who allegedly only burden society.

This article attempts to formulate a different, positive view of man's old age, his autumn years. First, the very concept of old age was presented. Then the answer to the question: why is old age so important and valuable for a person? The last point shows the need to care for the elderly today. The extremely actual issue of pastoral care for the elderly in the parish is also raised.

Key words: civilization of young, activity of seniors, pastoral care for the elderly, euthanasia, autumn years, culture of rejection, culture of life, old age.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, *List [...] do moich braci i siostr – ludzi w podeszłym wieku*, 1 X 1999.
Jan Paweł II, *Bo tu jest twoje życie i długie trwanie twego pobytu na ziemi. Orędzie na Wielki Post 2005*, 8 IX 2004, OsRomPol, 26(2005), nr 3, s. 5–7.

⁴⁵ J. Leclercq, *Radość zmiernych*, przekł. E. Burska, Warszawa 1978, s. 11–12.

- Franciszek, pap., *Ludzie starsi to my. Audycja generalna*, 4 III 2015, OsRomPol, 36(2015), nr 3–4, s. 39–40.
- Franciszek, pap., *Korzenie i pamięć społeczeństwa. Przemówienie podczas audycji dla członków włoskich organizacji seniorów*, 15 X 2016, OsRomPol, 37(2016), nr 11, s. 22–24.
- Franciszek, pap., *Starość nie jest chorobą. Przemówienie do uczestników międzynarodowego kongresu poświęconego duszpasterstwu osób w podeszłym wieku*, OsRomPol, 41(2020), nr 2–3, s.17–18.
- Andrzejewski R., *Nieprzemijająca wartość Cycerońskiego traktatu „O starości”*, AtK, 90(1978), s. 222–225.
- Andrzejewski R., *Otium cum dignitate. Refleksje nad godnym stylem życia księży emerytów*, StWł, 5(2002), s. 21–39.
- Chauchard P. i J., *Starzec się we dwoje*, Warszawa 1977.
- Czachorowski M., *Spisek przeciw starości?*, AtK, 172(2019), s. 499–513.
- Cyceron M.T., *Katon Starszy o starości*, tłum. Z. Zakrzewska, Warszawa 1995.
- Dudek W., *Wieczór życia – szczytowy okres życia ludzkiego*, AtK, 90(1978), s. 171–182.
- Elżanowska H., *Portret psychologiczny osób starszych*, AtK, 173(2019), s. 35–42.
- Klucznik R., *Z problematyki starzejącego się mężczyzny*, AtK, 90(1978), s. 231–241.
- Kucharczak F., *Seniorzy to przyszłość*, „Gość Niedzielny”, 2020, nr 7(16 II), s. 17–19.
- Leclercq J., *Radość zmierzchu*, tłum. E. Burska, Warszawa 1978.
- Olszewski H., *Starość i starzenie się*, w: *Encyklopedia psychologii*, red. W. Szewczuk, Warszawa 1998, s. 855–858.
- Przybyłowski J., *Osoby starsze w rodzinie*, AtK, 173(2019), s. 43–53.
- Przygoda W., *Duszpasterstwo ludzi w podeszłym wieku w parafii*, AtK, 173(2019), s. 54–62.
- Przygoda W., *Starych duszpasterstwo*, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 868.
- Rumun A., *Z problematyki duszpasterstwa ludzi starszych*, AtK, 90(1978), s. 252–262.
- Rynio A., *Przesłanie świętego Jana Pawła II kierowane do osób „w podeszłym wieku”*, AtK, 172(2019), s. 484–499.
- Wistuba H., *Starość – jak na nią patrzeć?*, AtK, 90(1978), s. 211–221.
- Wiśniewska-Roszkowska K., *Ludzie starzy we współczesnym społeczeństwie*, AtK, 90(1978), s. 197–210.

PAWEŁ SZUPPE

 <https://orcid.org/0000-0001-6806-3161>

WYBRANE ZAGADNIENIA Z FENOMENOLOGII RELIGII

Fenomenologia religii w szerokim znaczeniu bada fenomeny religijne lub stanowi całościową refleksję nad religią. Może też oznaczać: metodę bądź technikę porównawczego i typologicznego ujmowania faktów religijnych; dyscyplinę religiologiczną zapewniającą podstawy wszystkim naukom o religii; dziedzinę wiedzy w ramach religioznawstwa; filozoficzne podejście do religii¹.

Celem fenomenologii religii jest uchwycenie, a następnie zrozumienie natury religii. Dokonuje się to przez: usystematyzowaną charakterystykę zjawisk religijnych w bogactwie ich szczegółów i powiązań dzięki całościowemu, ejdetycznemu, rozumiejącemu oglądowi; dostrzeżenie tych samych komponentów w różnych religiach, niezależnie od miejsca i czasu występowania; ujęcie – bez względu na uwarunkowania – istoty oraz struktury religii; odtworzenie morfologii i typologii religijności; zbudowanie ogólnej teorii religii².

PAWEŁ SZUPPE (UKSW) – dr nauk teologicznych w zakresie teologii religii, misjolog, religioznawca; adiunkt w Katedrze Religiologii i Ekumenizmu Wydziału Teologicznego UKSW; pracownik Dominikańskiego Centrum Informacji o Nowych Ruchach Religijnych i Sektach w Warszawie; autor ponad 90 publikacji naukowych i popularno-naukowych; obszary badań: nowe ruchy religijne, edukacja i wychowanie w kulturach świata, parareligijny charakter nazizmu; ppp-1975@o2.pl.

¹ Zob. A. Bronk, *Nauki o religii. 9. Fenomenologia religii*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 40; J.A. Kłoczowski, *Fenomenologia religii*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 4, Warszawa 2002, s. 17; H. Hoffmann, *Geo Widengren i fenomenologia religii*, w: G. Widengren, *Fenomenologia religii*, Kraków 2008, s. XXI.

² Zob. Kłoczowski, *Fenomenologia religii*, s. 17; Hoffmann, *Geo Widengren i fenomenologia religii*, s. XVIII–XX; R. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera w kontekście fenomenologii religii*, Warszawa 2013, s. 21, 97n.

Fenomenologia religii – przez całościową interpretację religii oraz intuicyjne podejście do faktów religijnych – ma najbardziej filozoficzny wymiar spośród nauk religioznawczych. Etapy badania fenomenologicznego obejmują: opis licznych manifestacji *sacrum*; empatyczne wejście w sytuację człowieka wierzącego, dzięki któremu dochodzi do rozumiejącego uchwycenia zjawisk religijnych; tworzenie klasyfikacji fenomenów religijnych na zasadzie porównywania ich między sobą³.

Według Gerardusa van der Leeuwa fenomenologia religii to metoda badawcza, która przez zestawianie faktów i systemów religijnych oraz dokonywanie porównań pozwala oddzielić zjawiska religijne od innych dziedzin kultury, uchwycić ich istotę, ukazując nieredukowalny charakter tych zjawisk. Dla Geo Widengrena stanowi ona subdyscyplinę religioznawczą, zmierzającą do ukazania specyfiki danej religii i ustalenia tego, co łączy ją z innymi systemami religijnymi. W jego ujęciu fenomenologia religii jest nauką o różnych formach manifestowania się religii, kładącą nacisk na badanie tych przejawów⁴.

Fenomenologia religii – jako dziedzina religioznawstwa – porządkuje wiedzę o zjawiskach i przejawach religijnych z uwzględnieniem właściwego dla nich kontekstu kulturowego⁵. Założeniem tej dyscypliny naukowej jest ukazywanie zjawisk będących rzeczywistymi czynnikami tworzącymi religię. Istota rzeczy polega tym, że wybór i selekcjonowanie tego rodzaju fenomenów zależy od trzech uwarunkowań: kultury reprezentowanej przez badacza; stosowanej metodologii; specjalizacji pogłębiającej wiedzę szczegółową, ale zawężającej horyzont poznawczy na poziomie ogólnym⁶.

Dzieje fenomenologii religii

Termin „fenomenologia religii” pojawił się po raz pierwszy w *Podręczniku historii religii* Pierre’a Daniela de la Saussaye z 1887 r. w odniesieniu do porządkowania, klasyfikacji oraz systematyzacji zjawisk religijnych⁷.

³ Zob. E. de Martino, *Fenomenologia religijna i historyzm absolutny*, „Przegląd Religioznawczy”, 1995, nr 4, s. 3–6.

⁴ W. Bator, *Fenomenologia religii Geo Widengrena. Blaski i cienie pewnej idei*, „Nomos”, 2011, nr 75–76, s. 9; zob. Widengren, *Fenomenologia religii*, s. 13.

⁵ Bator, *Fenomenologia religii Geo Widengrena*, s. 10.

⁶ Tamże, s. 31.

⁷ M. Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum. Doświadczenie religijne w koncepcjach R. Otto, G. Van der Leeuwa i M. Eliadego*, „Colloquia Communia”, 2004, nr 1, s. 42; zob. Z. Zdybicka, *Fenomenologia religii*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 126; E. de Martino,

W rozwoju fenomenologii religii można wyróżnić dwie fazy: klasyczną i współczesną. P.D. de la Saussaye należy do pierwszej, która – jako dyscyplina religioznawcza – ukształtowała się pod koniec XIX stulecia na gruncie porównawczej historii religii. Od XX w. (koniec pierwszej wojny światowej) rozpoczyna się drugi okres fenomenologii religii. Nie stanowi już ona tylko nauki systematyzującej zjawiska religijne, ale też stara się zrozumieć ich istotę. Zasadniczym celem, jaki stawia sobie ta dziedzina wiedzy, jest uchwycenie i określenie niezmiennych, powtarzających się we wszystkich religiach, struktur fenomenów religijnych oraz postaw człowieka wobec rzeczywistości sakralnej⁸.

Podstawą fenomenologii religii jest pojęcie doświadczenia religijnego. Przez zbieranie, opisywanie, klasyfikowanie i rozumną interpretację faktów religijnych próbuje ukazać istotny wymiar *sacrum* – kategorii zakorzenionej w określonym kontekście społeczno-kulturowym, a jednocześnie przekraczającej tę rzeczywistość⁹.

Fenomenologia religii zmierza do uchwycenia doświadczenia *sacrum*, postaw religijnych, odkrycia tożsamości i sensu ludzkiego istnienia. Historia ludzkości to manifestacja sakralnego wymiaru uczestnictwa człowieka w rzeczywistości. Poznanie tych dziejów dostarcza wiedzy o *sacrum*, świecie i człowieku¹⁰.

Fenomenologia religii ma dwa znaczenia: szersze – każda typologia życia religijnego (porządkowanie i grupowanie zjawisk religijnych według różnych klasyfikacji); węższe – autonomiczna dyscyplina religioznawcza, metoda rozumienia życia religijnego¹¹.

Jako empiryczna wiedza klasyfikacji materiału historyczno-religijnego fenomenologia religii powstała razem z religioznawstwem. W sensie węższym rozwinęła się za sprawą działalności naukowej Gerardusa van der Leeuwa i jego refleksji metodologicznej¹².

Fenomenologia religijna i historyzm absolutny, s. 3; Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 39.

⁸ Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum*, s. 42; zob. Bronk, *Nauki o religii*, s. 41n.

⁹ Zob. Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum*, s. 42n; R. Markowski, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 23(2010), nr 2, s. 71.

¹⁰ Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum*, s. 43.

¹¹ De Martino, *Fenomenologia religijna i historyzm absolutny*, s. 3.

¹² Tamże.

Punktem wyjścia fenomenologii religii G. van der Leeuwa jest doświadczenie rozbieżności między życiem a intelektem, które rodzi potrzebę poznania, akceptującego wartość życia i ułatwiającego jego zrozumienie. Sformułował postulat „wzucia się” i „przeżycia” zjawisk religijnych, po których następuje moment analizy intuicyjnej fenomenów, „tak, jak pojawiają się”, w celu wydobywania ich „istoty”, stopniowo oczyszczanej z empirycznej realności przedmiotu. Rezygnacja z wszelkiego odniesienia egzystencjalnego to odkrycie idealnej istoty i proces „redukcji ejdetycznej”¹³.

Fenomenologia religii oznacza poszukiwanie intuicyjne struktur życia religijnego, uchwyconych przez badacza we własnym przeżyciu za pomocą metody odkrywania i kryterium oczywistości¹⁴.

Głównym dziełem G. van der Leeuwa jest *Fenomenologia religii* z 1933 r. Rozpoczyna je opis doświadczenia i wyobrażenia *sacrum* jako manifestacji „mocy”. Wobec przejawiania się sakralnej siły człowiek ma świadomość tego, że staje przed wartością, której nie sposób wyprowadzić z nicości. Może być ona określona tylko w kategoriach religijnych (*sacrum* lub analogiczne terminy określające przecucie czegoś absolutnie innego, co objawia się). Człowiek instynktownie ucieka od tej rzeczywistości, ale pragnie też spotkania z nią. Jego postawę wyraża zdziwienie, groza, niekiedy lęk. Ten ambiwalentny stosunek do *sacrum* stanowi tajemnicę religii. Badacz nie może go wyjaśnić, tylko przeżyć oraz opisać językiem pełnym wzruszenia i napięcia, jak również starać się wywołać to doświadczenie przy pomocy związanych z nim słów. Odczuwa w *sacrum* pierwotną dyspozycję natury ludzkiej, która angażuje całego człowieka na wszystkich poziomach jego świadomego życia¹⁵.

Wszelkie próby historycznego ujęcia tego doświadczenia są odrzucone, zgodnie z tym, jak czyni to religijnie zaangażowana świadomość. Przeżycie boskiej mocy znajduje się poza horyzontem ludzkiego oglądu¹⁶.

W opisie fenomenologicznym *sacrum* jest przeżywane i opisywane w swoich strukturach i typach idealnych. Chcąc je zrozumieć, trzeba przekroczyć granice tego doświadczenia, pytać o racje istnienia takich a nie innych mocy, wskazać na proces historyczny, który ukształtował ich świadomość¹⁷.

¹³ Tamże, s. 4n.

¹⁴ Tamże, s. 5.

¹⁵ Tamże, s. 8.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 8n.

Fenomenologiczne pojęcie religii zakłada, że jest ona poszerzeniem życia do najdalszych jego granic. Religijna istota rzeczy to taka, za którą nie może kryć się już żadna głębia. Stanowi sens całości, który nigdy nie będzie zrozumiany i wypowiedziany. Rzeczywistość ta oznacza nieustannie objawiającą się tajemnicę, pozostającą jednak w ukryciu¹⁸.

Fenomenologiczne koncepcje doświadczenia religijnego (fenomenologie *sacrum*)

Wśród dyscyplin religioznawczych, badających religię w różnych wymiarach, szczególne miejsce zajmuje fenomenologia religii. Nauka ta ukazuje genezę religii, która wyrasta z własnego, oryginalnego i sakralnego podłoża. W jej ujęciu religia stanowi odpowiedź na naturalne potrzeby człowieka. Istotą religii jest relacja, jaka zachodzi między podmiotem (człowiek) a przedmiotem (rzeczywistość wyższa, *sacrum*)¹⁹.

Fenomenologia religii uznaje *sacrum* za rzeczywistość nadprzyrodzoną, transcendentną, przekraczającą świat doczesny. Podkreśla niezależność *sacrum* od kontekstu kulturowego, społecznego, które są tylko historycznymi przejawami świętości. Bada manifestacje (fenomeny) religijne, próbując opisać *sacrum*, określić jego istotę i znaczenie. Nie definiuje jednak tej rzeczywistości, będącej poza kategoriami pojęciowymi²⁰.

Fenomenologia religii jest teorią doświadczenia religijnego. Stosowana przez nią metoda pomaga ustalić, w jaki sposób przedmioty są dane świadomości. Wychodzi od doświadczenia tego, co bezpośrednio objawia się. Ukierunkowuje uwagę na przeżywanie istoty przedmiotu.

Rudolf Otto szukał w ludzkiej psychice odczucia świętości jako czegoś niezwykłego, nie dającego porównać się z innymi przeżyciami. W książce *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych* z 1917 r. rozróżnia człowieka naturalnego, nie rozumiejącego sensu zbawienia, oraz człowieka bytującego w duchu, posiadającego pewną dyspozycję, która umożliwia mu rozpoznawanie wartości duchowych. Ten drugi odkrywa coś, co nie jest dostępne pojęciowemu ujęciu – *numinosum*, świętość bez elementu racjonalnego czy moralnego, niepoznawalna, oddziałująca na człowieka tak, że budzi

¹⁸ Tamże, s. 11n.

¹⁹ Markowski, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 71; zob. Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum*, s. 48.

²⁰ Markowski, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 71.

w nim przerażenie i lęk, a jednocześnie pociąga i fascynuje. *Numinosum* nie zależy od faktów, historii, kultury, języka. To jedna z podstawowych kategorii, za pomocą których R. Otto próbuje wyjaśnić sens religii²¹.

Zmysł boskości (łac. *sensus numinis*) stanowi rozpoznawalny znak *sacrum*, potwierdzenie tego, że mamy do czynienia ze świętością. Człowiek doświadcza *numinosum* przez mity i symbole. Przeżycie religijne charakteryzuje się ambiwalencją. Jest odczuciem stworzenia, rodzącym poczucie zależności, grozy, lęku, trwogi (*tremendum*), a zarazem szczęśliwości, fascynacji (*fascinans*). Doświadczenie to umożliwi człowiekowi orientację w świecie, uczy rozróżniania wartości, odczytywania znaków boskości. Dzięki temu może on intuicyjnie ujmować świat jako całość i własną egzystencję w jej skończoności. Według R. Otto intuicja jest poznaniem, umożliwiającym ogarnięcie przedmiotu. Człowiek religijny ma „wrodzone” poczucie świętości, zmysł bóstwa, pozwalający mu doświadczać sfery *sacrum*²².

Fenomenologia religii podkreśla autonomiczny i nieredukowalny do innych płaszczyzn kultury wymiar zjawisk religijnych. Wskazuje, że religia posiada uniwersalny charakter. *Sacrum*, które objawia się w świecie, jednocześnie przeraża i fascynuje. Istotę religii stanowi pewien paradoks: coś, co wzbudza grozę, równocześnie przyciąga. Kategoria świętości obejmuje także momenty racjonalne, ale to irracjonalne nadają jej religijne znaczenie. Do *sacrum* można dotrzeć tylko na drodze bezpośredniego, pozarozumowego jego ujęcia. Doświadczenie religijne staje się przeżyciem paradoksu, groźnej i zachwycającej tajemnicy. Ukazuje budzący lęk i fascynujący wymiar rzeczywistości – *sacrum*²³.

Nowatorstwo teorii R. Otto polega na przekonaniu, że we wnętrzu każdego człowieka tkwi realne poczucie istnienia wyższego bytu, zakładające poznanie irracjonalne, niezależne od uzasadniania logicznego i myślenia pojęciowego. Dotyczy ono doświadczenia religijnego, przeżycia przez człowieka świętości, danej bezpośrednio oraz intuicyjnie. Poznanie pojęciowe wyprzedza intuicyjne, tworząc obraz świata i zapewniając człowiekowi pojęcie sakralności. Staje się również wykładnią tego, co przeżywane. Doświadczenie religijne podlega procesowi racjonalizacji.

²¹ Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum*, s. 45n; zob. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 41–44.

²² Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum*, s. 46.

²³ Tamże; zob. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 45–51.

Nadaje się mu pojęcia i wyobrażenia. Jego istota przekracza jednak pojęciowe możliwości poznania ludzkiego, a przeżywanie *sacrum* ma charakter irracjonalny²⁴.

Doświadczenie świętości dynamizuje i ukierunkowuje życie ludzkie. Zobowiązuje do postępowania zgodnego z normami moralnymi, mającymi swoje źródło w tym przeżyciu. Doświadczenie *sacrum* stanowi źródło wszelkiej moralności. Pozwala człowiekowi odróżniać dobro od zła oraz przyczynia się do poszanowania takich wartości, jak dobro, piękno, sprawiedliwość²⁵.

R. Otto opisał *sacrum* przez pryzmat wieloaspektowej analizy przeżycia religijnego, dzięki któremu człowiek odkrywa i poznaje tę rzeczywistość. Doświadczenie to umożliwia odkrycie przez człowieka świętości w swoim życiu i nawiązanie z nią relacji²⁶.

Gerardus van der Leeuw uchodzi za twórcę fenomenologii religii. Postulował on badanie zjawisk religijnych przy pomocy metody gwarantującej analizę istotową. Według niego fenomenologia jest nauką dotyczącą tego, co ukazuje się. Fenomen to przedmiot, który odnosi do podmiotu i odwrotnie. Jego istota objawia się zawsze „komuś”. Kiedy „ktoś” zaczyna o tym mówić, wtedy mamy do czynienia z fenomenologią²⁷.

Celem badań fenomenologicznych jest uchwycenie istoty, fundamentalnej struktury przedmiotu, czyli jego znaczenia. Odkrywamy je we wzajemnym związku podmiotu z przedmiotem: przedmiot ukazuje się, a podmiot chwytą ten sens w akcie doświadczenia i rozumienia²⁸.

Fenomenologia – jako droga rozumienia – obejmuje następujące stadia: nazywanie – rodzaj porządkowania i klasyfikacji zjawisk, które objawiają się; włączenie fenomenu w życie – zjawisko staje się częścią życia przeżywającego (rodzaj wczucia i zrozumienia własnych doświadczeń w szerszym kontekście, znaczącej całości); zachowanie rezerwy – zawieszenie sądów, zdystansowana postawa; wyjaśnianie oglądanego – szukanie między fenomenami związków idealnych, przyporządkowanie ich większej całości znaczeniowej (odkrywanie sensu całości); rozumienie – rzeczywistość ukazuje swoje sensory, a przeżywający je interpretuje;

²⁴ Tenże, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 72n.

²⁵ Tamże, s. 74.

²⁶ Tamże.

²⁷ Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum*, s. 47n; zob. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 56.

²⁸ Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum*, s. 48.

korekta – porównywanie analiz fenomenologicznych z badaniami archeologicznymi i filologicznymi²⁹.

Fenomenologia to rodzaj postępowania odkrywający sens świata. Religia zaś staje się doświadczeniem mocy, która wkracza w ludzkie życie. Doświadczenie religijne jest „przeżyciem granicznym”, ukazującym swój przedmiot – świętość³⁰.

Fenomenologia religii pozwala wyjaśnić wewnętrzne znaczenie zjawisk religijnych. Mówi o rzeczywistości, próbując zrozumieć fakty religijne wykraczające poza ludzką psychikę. Opiera się na interpretacji i zrozumieniu tego, co dane³¹.

Zadanie fenomenologii religii polega na: nadawaniu nazw różnym zjawiskom; włączaniu ich w ludzkie życie, aby je przeżyć; zachowaniu dystansu wobec objawiających się fenomenów; wyjaśnieniu i zrozumieniu tych faktów³².

G. van der Leeuw dostrzega dwa wymiary religii: horyzontalny (poziomy) i wertykalny (pionowy). Na płaszczyźnie horyzontalnej podstawą religii jest człowiek, jego aktywność oraz poszukiwanie ostatecznego celu i sensu życia. Religia staje się tu przeżyciem ludzkim, zjawiskiem będącym podstawą badań fenomenologicznych. W aspekcie wertykalnym religia stanowi wyraz objawienia Bożego, skierowanego do człowieka, którego nie sposób w pełni zrozumieć i objąć poznaniem. Nie może być przedmiotem refleksji fenomenologicznej. Daje się jednak poznać pośrednio przez uchwycenie i analizę odpowiedzi, jakiej człowiek udziela na objawienie Boże. Odpowiedź taka należy do doświadczenia religijnego, będąc zjawiskiem podlegającym poznaniu³³.

Przy analizie horyzontalnego aspektu religii G. van der Leeuw podkreśla, że człowiek dąży do zrozumienia sensu życia oraz opanowania istniejącego świata. Proces ten nazywa „wolą mocy”, którego celem jest odkrycie „mocy” nadającej egzystencji ludzkiej głębsze znaczenie. Poszukiwania i aktywność człowieka sprawiają, że porządkuje on i organizuje życie w logiczną całość, tworząc kulturę. Prowadzą do pytania o cel, sens, wartość życia ludzkiego i otaczającego świata. W ten sposób człowiek

²⁹ Tamże, s. 48n.

³⁰ Tamże, s. 49.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Markowski, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 74n; tenże, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 61.

dostrzega religijny wymiar rzeczywistości, który nadaje wszystkiemu najgłębsze, całościowe i ostateczne znaczenie³⁴.

Odkrywanie „mocy” może być efektem ludzkich poszukiwań lub darem w postaci objawienia. Poznanie objawienia dokonuje się pośrednio przez odpowiedź człowieka własną postawą na dar Boga. Jest to przeżycie religijne. Dzięki temu poznaniu człowiek uświadamia sobie, że w jego egzystencję wkracza „moc” poszerzająca granice życia. Próbuje ją zgłębić. Przyjmuje wobec niej postawę, którą wyraża zdumienie, po którym następnie wiara³⁵.

Podczas relacji zachodzącej między podmiotem (człowiek) a przedmiotem („moc”) pojawiają się działania i środki, umożliwiające wzajemne oddziaływanie. Dla analizy fenomenologicznej najważniejsze jest działanie człowieka, będące konsekwencją przeżycia „mocy”. Doświadczenie to wyrażają dwa aspekty: obecność i obcość. „Moc” domaga się działania, które G. van der Leeuw nazywa rytami: postępowania – człowiek pokonuje poczucie obcości i trwogi, wprowadzając „moc” do codziennego życia; obrzędu – człowiek zatrzymuje, uobecnia „moc” przez działanie, nadając trwałość swojej egzystencji³⁶.

W przekonaniu G. van der Leeuwa religia to poszerzanie i pogłębianie życia ludzkiego do nieskończoności przez zakorzenienie go w „mocy”, fundamentalnym oraz uniwersalnym przeżyciu religijnym³⁷.

Pojęcie „mocy” stanowi fundamentalną kategorię doświadczenia religijnego w teorii G. van der Leeuwa. Oznacza świętość, znajdującą się u podstaw religii. „Moc” nie jest dostępna poznaniu ludzkiemu, ale można uchwycić jej historyczną formę w postaci systemów religijnych. Są one przejawem *sacrum*, lecz różnią się pod względem symbolicznego wyrażania tej rzeczywistości. Stanowią historyczne uobecnienie „mocy”. Założyciele poszczególnych religii to postaci, które w określonych warunkach dziejowych dały początek przeżywaniu „mocy”³⁸.

³⁴ Tenże, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 75; tenże, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 61n.

³⁵ Tenże, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 75; tenże, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 62n.

³⁶ Tenże, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 75n.

³⁷ Tamże, s. 76; Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 64.

³⁸ Tenże, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 76; tenże, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 70n.

Według fenomenologii religii Mircei Eliadego doświadczenie religijne, którym jest odczucie *sacrum*, łączy w całość wiele aktów świadomości. Proces ten ma charakter antropotwórczy, gdyż pozwala odzielić podmiot od przedmiotu. Doświadczenie świętości ma też wymiar historyczny, ponieważ historia ukazuje sens religii. Stanowi obszar dialektyki *sacrum* i *profanum*. Człowiek, uświadamiając sobie, że jest istotą historyczną, pragnie wyjść poza tę sytuację, pokonać własną skończoność. Może to uczynić przez doświadczenie wyższej, transcendentnej rzeczywistości. Interpretacja symboli pozwala zrozumieć przejawy *sacrum*, transcendencji. Dla M. Eliadego dialektyka *sacrum* i *profanum* staje się metodą fenomenologiczną, pozwalającą wyodrębnić świętość, a symbolika religijna – hermeneutyką, dzięki której można interpretować przejawy religijności³⁹.

M. Eliade wyróżnia dwa sposoby podejścia do zjawisk religijnych na gruncie historii religii, różne pod względem metody, ale wzajemnie uzupełniające się. Jedni badacze zwracają uwagę na specyficzne struktury zjawiska religijnego, inni ukazują jego kontekst historyczny. Pierwsi dążą do zrozumienia istoty religii, stosując metodę fenomenologiczną. Drudzy chcą przedstawić jej historię za pomocą metody historycznej, polegającej na odkryciu, wydobyciu i opisanu zjawisk religijnych oraz kontekstu, w jakim one występują⁴⁰.

Metoda fenomenologiczna pomija czasowość faktów religijnych. W ten sposób może nie uwzględnić wszystkiego, co rzeczywiście historyczne. Metoda historyczna ma wymiar porównawczy: przedstawia zjawiska religijne w ich złożoności i różnych odniesieniach. Istnieje więc ryzyko, że badacz stosujący tę metodę zatraci aspekty zjawisk religijnych, które sprawiają, że ich sens przekracza kontekst, w jakim powstały. Historyk religii powinien łączyć obie metody. Świadectwa religijne są jednocześnie historycznymi, będąc integralną częścią różnych kontekstów kulturowych. Dotarcie do struktury fenomenu religijnego musi obejmować jego historyczność. Dopiero wtedy zjawisko religijne staje się świadectwem doświadczenia religijnego, pozwalającym uchwycić zawarte w nim głębsze znaczenie⁴¹.

³⁹ Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum*, s. 50.

⁴⁰ Tamże, s. 51.

⁴¹ Zob. S. Bukowska, *Mircea Eliade wobec problemu historii i fenomenologii religii*, „Folia Philosophica”, 23(2005), s. 206; Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 74.

Cechą specyficzną fenomenów religijnych jest dwoistość ich sensu: objawiają się w ciągu zdarzeń historycznych, jak też przekraczają historię. M. Eliade szuka takiego klucza do interpretacji zjawisk religijnych, który pozwoli do nich dotrzeć ponad założeniami metodologicznymi poszczególnych dyscyplin religioznawczych, a także poza jednostronnym podejściem, jakie proponuje kultura współczesna. Fakty religijne – jako zjawiska – są historyczne i dlatego obejmują kontekst wydarzeń dziejowych, lecz ich źródło przekracza wymiar historyczności, bowiem w doświadczeniu odzwierciedlają się podstawowe formy bytowania człowieka w świecie. Struktura zjawisk religijnych pozwala mówić o ich znaczeniu, a historia wskazuje na wielość przejawów, dzięki którym ten sens daje się uchwycić⁴².

M. Eliade szuka istoty religii w wielości *hierofanii*. Twierdzi, że można do niej dotrzeć tylko przez zjawiska specyficznie religijne, tj. mity, obrzędy, symbole, których natura jest nieredukowalna do faktów językoznawstwa, etnologii czy historii. Zjawiska te przejawiają się w dziejach jako świadectwa życia człowieka w kulturze i społeczeństwie. Nie sposób prowadzić badań nad religią z pominięciem historii. Trzeba jednak pamiętać, że wszelkie fakty religijne wykraczają poza kontekst historyczny, w jakim funkcjonują, ponieważ odzwierciedlają podstawowe wymiary egzystencji ludzkiej⁴³.

Według M. Eliadego religia stanowi inny rodzaj odniesienia człowieka do rzeczywistości niż ten zwykły, codzienny. Założenie takie nadaje religii sens „kosmiczny”. Opiera się na doświadczeniu *sacrum*, łącząc z pojęciami bytu, znaczenia i prawdy⁴⁴.

Przedmiotem badań M. Eliadego jest analiza faktów, wszelkich przejawów życia religijnego istniejących w różnych kulturach i okresach dziejowych. U podstaw jego teorii znajduje się pojęcie *sacrum*, źródło wszystkich historycznych zjawisk religijnych, coś realnego, nieskończonego i ponadhistorycznego. W opozycji do niego znajduje się *profanum*, sfera związana ze zmiennymi losami świata, doczesnością. *Sacrum* manifestuje się przez *profanum* w postaci *hierofanii* (elementy i zjawiska otaczającego świata, człowiek, jego codzienne czynności oraz wytwarzane przedmioty, świat zwierząt i roślin)⁴⁵.

⁴² Kuszyk-Bytniewska, *Fenomenologie sacrum*, s. 52.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże, s. 53.

⁴⁵ Markowski, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 77; tenże, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 78–80.

M. Eliade twierdzi, że każdy fakt religijny może być *hierofanią*, o ile przedstawia wartość *sacrum*, jedno przeżycie spośród różnych możliwości. Wszystkie zjawiska religijne mają taką samą wartość, gdyż – jako *hierofanie* – wyrażają *sacrum* oraz ukazują postawy ludzi wobec tej rzeczywistości. Doświadczenie *hierofanii* zakłada pewien wybór ze strony człowieka i wyłączenie danego przedmiotu z codziennego użytku⁴⁶.

Eliade ukazuje dialektykę zachodzącą między *sacrum* a *profanum*, która sprawia, że *hierofanie* łączą to, co absolutne i względne, wieczne i doczesne, duchowe i materialne, ponadhistoryczne i związane z przemijalnością świata. Współistnienie tych przeciwności powoduje, że *profanum* często zakrywa *sacrum*, wyznaczając jednocześnie kierunek refleksji nad religią. Celem tych badań jest analityczne i intuicyjne odkrywanie obecności *sacrum* w jego licznych, historycznych przejawach, a także docieranie do transhistorycznych oraz ponadczasowych struktur sakralnych⁴⁷.

W kontekście pojęcia *hierofanii* M. Eliade formułuje tezę o „duchowej jedności i ciągłości dziejów religijnych świata”. Według niego historia religii stanowi nagromadzenie *hierofanii*, wielorakich manifestacji *sacrum* i związanych z nimi doświadczeń religijnych człowieka. Od najprostszych (kamień) do najwyższej (wcielenie Boga w Jezusie Chrystusie) istnieje ciągłość. Ukazują one rzeczywistość wyższą, chociaż objawiają się w przedmiotach czy osobach należących do świata doczesnego⁴⁸.

M. Eliade próbuje wyjaśnić religię przez analizę faktów, różnych przejawów życia religijnego. Stosuje metodę fenomenologiczną, umożliwiającą przekraczanie historycznych, kulturowych, społecznych uwarunkowań zjawisk religijnych i odkrywanie ich istoty, elementarnych, ponadhistorycznych struktur religijnych, u podstaw których znajdują się pojęcia: *sacrum*, *profanum*, *hierofanii*⁴⁹.

⁴⁶ Tenże, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 77n; tenże, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera* s. 80n.

⁴⁷ Tenże, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 78; tenże, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 81n.

⁴⁸ Tenże, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 78; tenże, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 82; zob. Bukowska, *Mircea Eliade wobec problemu historii i fenomenologii religii*, s. 208.

⁴⁹ Markowski, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 78n; tenże, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 82n.

R. Otto rozumie doświadczenie religijne jako przeżycie tajemnicy, która jednocześnie odpycha (budzi lęk, trwogę) i pociąga (fascynuje). Dla G. van der Leeuwa oznacza „moc” umożliwiającą człowiekowi przekraczanie granic życia. U M. Eliadego będzie to sfera *sacrum*, rzeczywistość, dzięki której człowiek uczestniczy w absolutnym i wiecznym życiu⁵⁰.

Fenomenologia religii Mircei Eliadego

Mircea Eliade przyjmuje tezę, że w nauce najważniejsza jest wyobraźnia, intuicyjna hipoteza i twórcza synteza, gdyż tylko one zapewniają zrozumienie fenomenów religijnych⁵¹. Uważa, iż bycie religijnym należy do natury (istoty) człowieka, świadczy o kondycji ludzkiej. Człowiek religijny (*homo religiosus*) to stworzenie zdolne do irracjonalnego (intuicyjnego) pojmowania wymiaru rzeczywistości różnej od świata doczesnego i świadomego w nim uczestnictwa⁵².

Teoria religii M. Eliadego zakłada, że struktury religijne są u swych podstaw ahisteryczne, chociaż określony kontekst dziejowy zapewnia ich manifestację. Skupia się na wyjaśnianiu wewnętrznych struktur zjawisk religijnych. Podkreśla, iż pewien fakt religijny objawia swoje znaczenie tylko w dziejach. Jego ujęcie dokonuje się dzięki odpowiedniemu porównaniu z innymi, podobnymi lub różnymi fenomenami religijnymi. Dostrzeżenie istoty zjawiska religijnego wymaga pozbawienia go historycznego i kulturowego wymiaru⁵³.

Fenomenologia religii M. Eliadego opiera się na dwóch założeniach: wszelkie fenomeny religijne można sprowadzić do wspólnego archetypu, zachowań będących pierwotnym wzorcem; podobne zjawiska mają tendencję do tworzenia systemów. Stąd powstaje przekonanie, że rozumienie zjawiska religijnego nie dokonuje się przez ustalenie jego historyczno-kulturowego kontekstu, lecz zgodnie z uniwersalną strukturą, do której należy. Zostaje ono sklasyfikowane w odniesieniu do pewnego archetypu i zintegrowane z globalnym systemem, którego jest częścią⁵⁴.

⁵⁰ Tenże, *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, s. 79; tenże, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 95.

⁵¹ A. Bronk, *Mircei Eliadego fenomenologia religii*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, 16(2007), nr 4, s. 112.

⁵² Tamże, s. 114.

⁵³ Tamże, s. 115; zob. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 74n.

⁵⁴ Bronk, *Mircei Eliadego fenomenologia religii*, s. 115.

U Mircei Eliadego występuje także węższe rozumienie fenomenologii religii, jako wydzielonej subdyscypliny w ramach szerszej historii religii. Jej zadanie polega na porządkowaniu zjawisk religijnych przez wyróżnienie określonych struktur, niezależnie od miejsca i czasu ich występowania⁵⁵.

M. Eliade koncentruje się na porównawczym badaniu, opisie i typologii manifestacji *sacrum* w postaci *hierofanii*, symboliki religijnej, mitów, obrzędów, które – rozmieszczone w różnych miejscach i czasie – nawiązują do archetypu, pierwotnego wzorca i odnoszą do *sacrum*. Analizuje ponadhistoryczne, uniwersalne struktury, a nie historycznie-kulturowo uwarunkowane zjawiska religijne⁵⁶.

M. Eliade próbuje odkryć podstawowe sytuacje egzystencjalne wspólne różnym fenomenom religijnym (religijne uniwersalia) i ukazać „jedność duchową dziejów ludzkości”⁵⁷.

W fenomenologii M. Eliadego istotne miejsce zajmuje kategoria *sacrum*, nieredukowalne jądro wszystkich historycznych zjawisk religijnych. Każdy mit, wierzenie, obrzęd, boska postać stanowią odbicie doświadczenia świętości, implikując pojęcie bytu, znaczenia prawdy⁵⁸.

Choć M. Eliade podkreśla realność *sacrum*, to jednocześnie mówi o nim jako intuicyjnie identyfikowanej części struktury ludzkiej świadomości, która manifestuje się w postaci *teofanii* (objawienie bóstwa), *hierofanii* (objawienie świętości), *kratofanii* (objawienie mocy), *intofanii* (objawienie bytu). *Sacrum* ma dwa wymiary: przedmiotowy (*hierofanie* – fizyczne przejawy i sposoby objawiania się świętości przez mity, symbole, obrzędy) i podmiotowy (pierwotny element struktury psychiki człowieka)⁵⁹.

U źródeł religii leży swoista dialektyka *sacrum* i *profanum*, mitu i dziejów, porządku i nieładu, tego, co realne i zjawiskowe. *Sacrum* jest w sobie ahistoryczne, ale objawia się przez rozmaite *hierofanie*. Jego manifestacje mają różne formy, zależnie od tego, jaką postać przybiera proces sakralizacji w religijnej świadomości ludzi. W doczesności i dziejach wyraża się to, co nieskończone i transhistoryczne⁶⁰.

⁵⁵ Tamże, s. 116.

⁵⁶ Tamże, s. 117.

⁵⁷ Tamże, s. 121; zob. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 82.

⁵⁸ Bronk, *Mircei Eliadego fenomenologia religii*, s. 121.

⁵⁹ Tamże, s. 122.

⁶⁰ Tamże.

Sacrum nie reprezentuje nigdy czystej postaci, lecz jest zakorzenione w kulturze oraz historii. Zadaniem badacza religii staje się szukanie i odkrywanie aktem intuicji jego ukrytej obecności w licznych świeckich, symbolicznych przejawach⁶¹.

M. Eliade łączy *sacrum* z ludzką świadomością, nadając mu określony status ontyczny. Tym sposobem głosi swoisty pansakralizm. Związane z człowiekiem struktury religijne są powszechne i niezniszczalne. Przeżywanie świętości obejmuje całość ludzkiego życia⁶².

Hierofania to jedno z kluczowych pojęć fenomenologii M. Eliadego. Wyraża obecność *sacrum* w otaczającej rzeczywistości. Może nią być całe otoczenie człowieka: niebo, ziemia, słońce, księżyc, święte czasy i miejsca, mity, symbole. Zakłada określony system znaczeń, ukazując życiowe odniesienie człowieka w relacji do *sacrum* (niebo – transcendencja, ziemia – macierzyństwo, płodność)⁶³.

M. Eliade podkreśla, że struktury religijne zawarte w ludzkiej psychice należą do sfery podświadomości. Chcąc pokazać proces ich funkcjonowania, odwołuje się do kategorii archetypu. Pojęciem tym posługuje się dla określenia stałego elementu mitów i opowiadań. Człowiek zachowuje w swojej podświadomości rodzaj wzorcowych modeli, wyrażanych przez mity i aktualizowanych w postaci czynności rytualnych, będących naśladowaniem zachowań archetypicznych⁶⁴.

Fenomeny religijne tworzą nie tylko archetypy, ale też ogólne systemy. Poznanie zjawiska religijnego dokonuje się przez wskazanie na jego przynależność do określonej archetypicznej struktury, zintegrowanej z ogólniejszym systemem, którego jest częścią⁶⁵.

Wprowadzenie *sacrum* jako podstawowego pojęcia teorii religii doprowadziło do krytyki M. Eliadego. Kwestionowano niejasną pozycję metodologiczną tej kategorii, nieempiryczny wymiar filozoficzno-teologiczny, rodzaj aksjomatu służącego apologetyce religii⁶⁶.

Fenomenologia religii, jaką uprawia M. Eliade, zajmuje się treścią ludzkiej świadomości. Nie podejmuje zagadnienia obiektywnego istnie-

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 123; zob. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 80.

⁶⁴ Bronk, *Mircei Eliadego fenomenologia religii*, s. 123.

⁶⁵ Tamże, s. 124.

⁶⁶ Tamże.

nia intencjonalnych przedmiotów poznania, chociaż to zakłada. Uznaje transcendentną rzeczywistość *sacrum* za aprioryczną formę świadomości⁶⁷.

M. Eliade uznaje świętość za coś pierwotnego. Istota religii tkwi w tym, co archaiczne. Dlatego też poświęca on wiele uwagi człowiekowi religijnemu (*homo religiosus*), którego najpełniejszym wyrazem jest człowiek archaiczny, przekraczający wszelkie tradycje religijne. Koncepcja *homo religiosus* obejmuje: rozumienie człowieka przez uniwersalne struktury; traktowanie *sacrum* jako elementu świadomości; przekonanie o duchowej jedności dziejów ludzkości; pogląd, że na najbardziej archaicznych poziomach kultury życie ludzkie ma wymiar religijny⁶⁸.

Funkcjonowanie archetypów zapewniają mity oraz symbole. Mít to pierwszy pośrednik *sacrum*. Ukazuje prawdę o świecie i człowieku językiem innym niż filozoficzny. Stanowi rzeczywiste źródło dziejów. Jest rodzajem *hierofanii*. Przekazuje świętą historię z początku czasów, której aktorami są bogowie lub bohaterowie kulturowi. Zakłada istnienie pierwotnego objawienia oraz świętej tradycji. Jego podstawowa funkcja w życiu człowieka polega na dostarczaniu wzorcowego, powszechnie obowiązującego sposobu zachowania oraz podtrzymaniu tęsknoty za pierwotnymi, doskonałymi czasami („raj”, „złoty wiek”)⁶⁹.

Symbol wyraża egzystencjalne, graniczne sytuacje człowieka. Jest ponadczasowy, aktualny. To szyfr ukrytej rzeczywistości, punkt wyjścia dla analizy świata religijnego. Zapewnia dostęp do *hierofanii*, idei religijnych, *sacrum* w różnorodności jego przejawów⁷⁰.

W fenomenologii religii M. Eliadego można dostrzec komponenty strukturalistyczne, psychoanalityczne podejście do kultury i społeczeństwa, metodologię hermeneutyczną, aspekty egzystencjalne⁷¹.

M. Eliade uznaje wszelkie przejawy *hierofanii* za równorzędne źródła informacji o *sacrum*, transcendencji, które zbiera i łączy w jedną w całość. *Sacrum* stanowi kategorię odmienną od *profanum*, ale wyraża się przez tę właśnie rzeczywistość. Objawiając się, ukazuje swoją stałą, niezmienną

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże, s. 124n.

⁶⁹ Tamże, s. 125–127; zob. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 89–92.

⁷⁰ Bronk, *Mircei Eliadego fenomenologia religii*, s. 126; zob. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 83–89.

⁷¹ D. Michałowski, *Fenomenologia religii Mircei Eliadego*, „Logos i Ethos”, 2006, nr 2, s. 143.

istotę – archetyp, wspólny dla wszystkich, ponadhistoryczny model mitów i opowiadań, określających morfologię świętości. Wprowadzenie pojęcia archetypu wskazuje, że immanentne człowiekowi struktury religijne wykraczają poza sferę świadomości i mają źródło w nieświadomej części ludzkiej psychiki. Człowiek przechowuje w podświadomości wzorce postaw religijnych, które reaktualizuje przez obrzędy, rytuały, naśladowając tym samym zachowania archetypiczne, znajdujące się u początku czasów (*in illo tempore*). Archetyp jest równocześnie ahistoryczny i zakorzeniony w dziejach. Wyraża się w fenomenach, będąc podstawą systemów bardziej ogólnych. Badacz, który chce zrozumieć zjawiska religijne, powinien odkrywać archetypiczne struktury tworzące ogólniejsze systemy. Podejście takie pozwala dotrzeć do istoty danego zjawiska religijnego czy kulturowego, ukazując jednocześnie występujący w nim szereg znaczeń⁷².

Dla M. Eliadego religia to doświadczanie *sacrum*, którego natura wykracza poza doczesną egzystencję ludzką. Przeżycie świętości oznacza zrozumienie świata, ponieważ *sacrum* jest rzeczywistością jedyną, prawdziwą i obiektywną, ku której zwraca się człowiek w swej religijności. Świętość wyrażają *hierofanie*, ukazujące ostatecznie strukturę bytu⁷³.

Rozważania M. Eliadego na temat *sacrum* można sprowadzić do kilku punktów: *sacrum* jest czymś różnym od *profanum*; może objawić się w dowolnym miejscu i czasie w rzeczywistości świeckiej, nie przekształcając jej zewnątrz; rzeczywistość ta – jako manifestacja świętości – staje się *hierofanią*; w każdej kulturze występują *hierofanie*; dialektyka *sacrum* – *profanum* posiada wartość we wszystkich systemach religijnych⁷⁴.

M. Eliade jest fenomenologiem religii. Przyjmuje transcendentną realność *sacrum*, które uznaje za aprioryczną formę świadomości. W jego podejściu człowiek doświadcza świętości w dziejach. Musi więc korzystać z dostępnych mu źródeł historycznych. Stanowią one tylko środek do odczytania i zrozumienia transhistorycznego sensu i ponadczasowych struktur *sacrum*. U samych podstaw struktury religijne są ahistoryczne, a określone warunki dziejowe umożliwiają jedynie ich manifestację⁷⁵.

Fenomenologia religii zawiesza sądy egzystencjalne dotyczące przedmiotu badania. Chcąc zrozumieć zjawiska religijne, czyli dokonać ich

⁷² Tamże, s. 145n.

⁷³ Tamże, s. 148.

⁷⁴ Tamże, s. 150.

⁷⁵ Tamże, s. 150–152; zob. Markowski, *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera*, s. 74.

„istotowego oglądu”, należy powstrzymać się od oceny, wynikającej z posiadanego światopoglądu, przekonań, wiary. W refleksji tej zostają zawieszane kryteria prawdy i fałszu przyjęte w nauce. Wyjątek stanowi kryterium koherencji (spójności, łączności) dotyczące całości opisywanych zjawisk, poszczególnych systemów *hierofanii* (uraniczne, solarne, lunarne, akwaticzne). Praca badawcza obejmuje tu dwa etapy: fenomenologiczny – umożliwi przedstawienie morfologii (kształtu) *sacrum*; koherencyjny – pozwala wniknąć w istotę zjawisk przy wykorzystaniu metody porównawczej (zestawienie różnych struktur *hierofanii* i wybranie z nich reprezentatywnych dla danego rodzaju)⁷⁶.

M. Eliade uważa, że najważniejszą rzeczą jest zbadanie zjawiska religijnego samego w sobie, pod kątem tego, co w nim oryginalne i nie dające sprowadzić się do czegoś innego. Dlatego też fenomenologię religii należy uznać za dyscyplinę ahistoryczną, porządkującą fakty religijne przez wyodrębnienie poszczególnych struktur niezależnie od miejsca i czasu ich występowania⁷⁷.

Stosowanie metody fenomenologicznej nie wymaga zamykania zjawiska religijnego w wąskich ramach definicji. Każdy może sam zastanowić się nad istotą i morfologią *sacrum*. Analiza grupy hierofanicznej ukazuje kolejne odmiany świętości. Pozwala to zrozumieć, w jaki sposób tworzą one zwarty system, co prowadzi do uchwycenia istoty religii. Jednoczesne badanie różnych przejawów religijności pozwala dostrzec ich wspólne elementy. Metoda ta chroni przed nadmierną fragmentaryzacją struktur religijnych, gdyż każdy rodzaj *hierofanii* stanowi całość z morfologicznego i historycznego punktu widzenia. Każdy przejaw *sacrum* oznacza relację człowieka do tego, co święte⁷⁸.

M. Eliade uważa, że tylko dzięki religii można zrozumieć człowieka i świat, w którym on żyje. Odkrywanie tajemnicy bytu dokonuje się przez badanie *sacrum*, bo prawdziwa rzeczywistość jest święta⁷⁹.

Nawrócenie religijne w perspektywie fenomenologicznej

Termin „nawrócenie religijne” („konwersja religijna”) to fundamentalna zmiana w życiu jednostki, polegająca na przyjęciu innych niż

⁷⁶ Michałowski, *Fenomenologia religii Mircei Eliadego*, s. 152.

⁷⁷ Tamże, s. 153.

⁷⁸ Tamże, s. 153n.

⁷⁹ Tamże, s. 158.

dotąd przekonań religijnych czy moralnych. Wyraża się przyjęciem wiary w Boga (Istotę Najwyższą, Absolut, bóstwo) i oddaniem własnego życia pod Jego kierownictwo⁸⁰.

Z fenomenologicznego punktu widzenia konwersja religijna obejmuje trzy okresy: przed nawróceniem; nawrócenie – przekształcenie dotychczasowej egzystencji człowieka (światopogląd, system wartości, styl życia); po nawróceniu – życie w nowej rzeczywistości⁸¹.

W etapie przed nawróceniem jednostka posiada wyrazisty ogłęd świata, w którym przyszło jej funkcjonować. Obraz ten charakteryzuje wysoki stopień wewnętrznej spójności. Jest jasny i zrozumiały. Nie podlega kwestionowaniu⁸².

Nawrócenie to czas, kiedy u człowieka pojawia się nowy typ aktywności poznawczej, zwanej intencjonalną. Występuje on wtedy, gdy jednostka zostaje wyrwana z kontekstu własnych doświadczeń. Pierwotna bierność w sferze życia codziennego ulega zmianie, prowadzącej ku aktywności poznawczej. Proces ten zachodzi wówczas, kiedy człowiek – na drodze przemyśleń lub w ramach interakcji z innymi ludźmi – kwestionuje swój obraz świata⁸³.

Przyczyną, która łączy okres przed nawróceniem i etap nawrócenia, jest wątpliwość. Konwersja dokonuje się zwykle na płaszczyźnie relacji międzyludzkich lub zawiera w określonego typu postawach grupowych. Dlatego też kontakt z drugim człowiekiem może wywoływać wątpliwość. Kiedy jednostka próbuje zrozumieć znaczące działania innych, zaczyna stawiać pytania na temat kształtu rzeczywistej do niedawna rzeczywistości. W wątpliwość może interpretować swoją aktualną sytuację, historię i świat przez pryzmat nowych kategorii, odmiennie definiujących rzeczywistość. Znane z minionych doświadczeń związki przyczynowo-skutkowe zaczynają wyglądać inaczej. Wysoki poziom emocjonalny, któremu towarzyszy silna koncentracja uwagi i świadomości, powodują, że to, co pomyślane, staje się istniejącym. Dochodzi do reinterpretacji przeszłości. Powstaje nowa terażniejszość i przyszłość, postrzegana inaczej niż dotychczas. Następuje nawrócenie. Zmianie ulega światopogląd, system wartości, styl życia⁸⁴.

⁸⁰ P. Załęcki, *Nawrócenie religijne w perspektywie fenomenologicznej*, „Nomos”, 1995, nr 11, s. 21n.

⁸¹ Tamże, s. 22.

⁸² Tamże, s. 22n.

⁸³ Tamże, s. 24.

⁸⁴ Tamże, s. 24n.

Okres po nawróceniu zakłada przyjęcie nowego systemu znaczeń. Wymaga to zawieszenia wątpienia, gwarantującego oczywistość rzeczywistości. Proces ten utrzymują dwa czynniki: wysoki poziom moralności w stosunku do innych konwertytów – wzajemne potwierdzanie słuszności i trafności definiowania świata; głębokość przemiany nawróconego – rezygnacja z dotychczasowego stylu życia, poczucie wejścia na wyższy poziom egzystencji, przekonanie o wyzwoleniu z moralnej degradacji czy beznadziejności, przeświadczenie bycia zbawionym od różnych negatywnych konsekwencji jako rezultat interwencji bóstwa. Nowy obraz świata łączy się z nowym uspołecznieniem, opartym na nowej interpretacji życia. Dla konwertyty postrzegana rzeczywistość odznacza się wysokim stopniem wewnętrznej spójności. Wątpienie zostaje zawieszono⁸⁵.

W swoim przebiegu i konsekwencjach nawrócenie stanowi przejście między okresem sprzed nawrócenia a etapem po nawróceniu. Przez proces ponownego, zmodyfikowanego uspołeczniania jednostki ustanawia nowe rozumienie rzeczywistości⁸⁶.

* * *

W najbardziej ogólnym znaczeniu fenomenologia religii to nauka humanistyczna, która analizuje, porównuje, zestawia rozmaite zjawiska (fakty) religijne, przejawy religijności, manifestacje *sacrum*. Próbuje dotrzeć do istoty fenomenów religijnych, uwzględniając zarówno ich kontekst społeczno-kulturowy, jak też wymiar transhistoryczny. Jest dyscypliną religioznawczą o podłożu filozoficznym, porządkującą wiedzę na temat religii i jej różnych aspektów. Ukazuje elementy tworzące religię.

Fenomenologia religii stara się uchwycić, a następnie zrozumieć naturę religii. Dzięki całościowej interpretacji religii i intuicyjnemu podejściu do zjawisk religijnych może: dostrzegać te same komponenty w różnych religiach, niezależnie od uwarunkowań czasowo-przestrzennych; ukazywać istotę oraz strukturę religii; odtwarzać morfologię *sacrum*; wprowadzać typologię fenomenów religijnych i porównywać je ze sobą.

Nauka ta bada zjawiska religijne w zewnętrznych przejawach. Zmierz do ukazania ich najgłębszej istoty oraz elementarnych struktur, które leżą u podstaw życia religijnego. Zajmuje się empirycznym „oglądem”

⁸⁵ Tamże, s. 25n.

⁸⁶ Tamże, s. 26.

religii, co zapewnia jej ważne miejsce w ramach religioznawstwa. Stanowi również pomost między dyscyplinami religioznawczymi a filozofią i teologią religii.

STRESZCZENIE

Artykuł analizuje wybrane zagadnienia z fenomenologii religii. Zainteresowania tej nauki obejmują wiele tematów, których nie sposób omówić w jednym tekście. Dlatego ograniczyliśmy się do prezentacji kilku – moim zdaniem ciekawych i ważnych – kwestii. Przedstawiłem dzieje fenomenologii religii, fenomenologiczne koncepcje doświadczenia religijnego (fenomenologie *sacrum*), fenomenologię religii uprawianą przez Mirceę Eliadego, a także nawrócenie religijne w perspektywie fenomenologicznej.

Słowa kluczowe: fenomenologia religii, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade, doświadczenie religijne, nawrócenie religijne.

SUMMARY

Article analyzes selected issues in phenomenology of religion. Interests in this science include many topics that cannot be discussed in one text. That is why we have limited ourselves to presenting several – in our opinion interesting and important – issues. We presented history phenomenology of religion, phenomenological concepts of religious experience (phenomenology of *sacrum*), phenomenology of religion practiced by Mircea Eliade, and well as religious conversion in a phenomenological perspective.

Key words: phenomenology of religion, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade, religious experience, religious conversion.

BIBLIOGRAFIA

- Bator W., *Fenomenologia religii Geo Widengrena. Blaski i cienie pewnej idei*, „Nomos”, 2011, nr 75–76, s. 7–32.
- Bronk A., *Mircea Eliadego fenomenologia religii*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria”, 16(2007), nr 4, s. 107–131.
- Bronk A., *Nauki o religii. 9. Fenomenologia religii*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, red. H. Zimoń, Lublin 2000, s. 40–43.
- Bukowska S., *Mircea Eliade wobec problemu historii i fenomenologii religii*, „Folia Philosophica”, 23(2005), s. 201–212.
- Hoffmann H., *Geo Widengren i fenomenologia religii*, w: G. Widengren, *Fenomenologia religii*, Kraków 2008, s. IX–XVIII.
- Kłoczowski J.A., *Fenomenologia religii*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, t. 4, Warszawa 2002, s. 17–19.

- Kuszyk-Bytniewska M., *Fenomenologie sacrum. Doświadczenie religijne w koncepcjach R. Otto, G. van der Leeuwa i M. Eliadego*, „Colloquia Communia”, 2004, nr 1, s. 37–53.
- Markowski R., *Fenomenologiczne interpretacje pojęcia sacrum*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 23(2010), nr 2, s. 71–80.
- Markowski R., *Rozumienie chrześcijaństwa w badaniach ks. Tadeusza Dajczera w kontekście fenomenologii religii*, Warszawa 2013.
- Martino E. de, *Fenomenologia religijna i historyzm absolutny*, „Przegląd Religioznawczy”, 1995, nr 4, s. 3–21.
- Michałowski D., *Fenomenologia religii Mircei Eliadego*, „Logos i Ethos”, 2006, nr 2, s. 143–159.
- Widengren G., *Fenomenologia religii*, Kraków 2008.
- Załęcki P., *Nawrócenie religijne w perspektywie fenomenologicznej*, „Nomos”, 1995, nr 11, s. 19–27.
- Zdybicka Z., *Fenomenologia religii*, w: EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 126–128.

KS. MARIUSZ CHROSTOWSKI

 <https://orcid.org/0000-0002-5817-2687>

„PROROK I REFORMATOR” O Jezusie Chrystusie w pismach Leszka Kołakowskiego

W kulturze europejskiej, przesiąkniętej tradycją chrześcijańską, pytanie o Boga prowadzi bezpośrednio do refleksji nad osobą Jezusa Chrystusa. Osobowy Bóg jest najbardziej niezgłębianą tajemnicą: jest od nas nieskończenie wyższy, lepszy, większy. Tę tajemnicę czy nawet pewnego rodzaju dyskomfort łagodzi chrześcijaństwo w ten sposób, że wierzy w Jezusa Chrystusa jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka zarazem¹.

Trzeba od razu stwierdzić, że temat Jezusa Chrystusa jest rzadko poruszany w pismach L. Kołakowskiego. Filozof polski zauważa bowiem, że o „Jezusie przeczytać można, co się chce. [...] Jeśli jednak na bok odłożyć bzdury i fantazje, literatura historyczna, a także teologiczna na temat Jezusa, chociaż bardzo obfita, nie tylko nie obumiera, ale zdaje się nadzwyczaj żywotna”². W ten żywy nurt pism dotyczących Jezusa Chrystusa wpisuje się L. Kołakowski głównie przez swój sztandarowy esej, zatytułowany *Jezus Chrystus – prorok i reformator*³, który oryginalnie

KS. MARIUSZ CHROSTOWSKI (Katolicki Uniwersytet w Eichstätt) – mgr lic., studia filozoficzno-teologiczne ukończył na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie w 2014 roku (Wyższe Seminarium Duchowne w Łomży) dyplomem magistra teologii i przyjął święcenia kapłańskie w Łomży. Obecnie doktorant na Wydziale Pedagogiczno-Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu w Eichstätt (Niemcy); m-chrostowski@wp.pl.

¹ Por. L. Kołakowski, *O Bogu*, w: tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 2006, s. 117.

² Por. tenże, *Nasza sprawa wieczna z Jezusem*, w: tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 127–128.

³ Kolejnym istotnym tekstem, w którym L. Kołakowski podejmuje się refleksji dotyczącej osoby Jezusa Chrystusa, a który nie stanowi centralnego przedmiotu niniejszej refleksji, jest

ukazał się w 1965 r. na łamach tygodnika „Argumenty”⁴, organu stowarzyszenia polskich ateistów i wolnomyślicieli. Wspomniany artykuł nosił znamiona antykościelne i antyklerykalne⁵.

1. Jezus w krajobrazie filozofii

Leszek Kołakowski podchodzi do Jezusa w sposób czysto filozoficzny, ma zarazem na celu tak Go przedstawić, aby zaprezentowane wobec Niego podejście stało się typową postawą „człowieka świeckiego”⁶. W jednej z rozmów sam L. Kołakowski sam przyznał po latach, że „pisząc artykuł o Jezusie, próbował znaleźć punkt widzenia, który nie był uwięziony w doraźnych sytuacjach wyznaniowych i politycznych”⁷. Polski filozof, ilekroć pisał o Jezusie, tylekroć podchodził do samego siebie z wielkim dystansem. Nie widział bowiem w sobie znawcy tematu, lecz zwykłego człowieka, który tylko trochę był z tą problematyką zaznajomiony⁸. Portret Jezusa Chrystusa, który zarysowuje się w eseju, nie ma ani charakteru psychologicznego, ani historycznego, ani też religioznawczego. Podejmując ten temat, L. Kołakowski wyraźnie dystansuje się od wiary chrześcijańskiej, jej dogmatów (szczególnie chrystologicznych) i wspólnoty kościelnej⁹, ale „przyznaje się do tradycji, której chrześcijaństwo jest częścią niezby-

nieukończony esej pt. *Jezus ośmieszony* (L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Kraków 2014). Analityczną syntezę tego tekstu można znaleźć m.in. w następujących opracowaniach: P. Artemiuk, *Jezus Leszka Kołakowskiego*, „Studia Teologiczne. Białyostok – Drohiczyn – Łomża”, 33(2015), s. 9–47; M. Jankowska, *Jezus nie-ośmieszony, czyli esej bardzo apologetyczny*, „Studia Kulturoznawcze”, 2014, nr 2, s. 187–192; W. Chudoba, *Leszek Kołakowski o Jezusie i cywilizacji europejskiej. Od Jezusa Chrystusa: proroka i reformatora do Jezusa ośmieszonego*, „Studia z Filozofii Polskiej”, 11(2016), s. 323–334; L. Łysień, *Leszek Kołakowski – chrystologia filozofią podszyta*, „Studia z Filozofii Polskiej”, 11(2016), s. 305–322; Z. Danielewicz, *Leszka Kołakowskiego apologia Jezusa w kulturze Europy*, „Symbolae Europaeae. Studia Humanistyczne Politechniki Koszalińskiej”, 8(2015), s. 19–32.

⁴ „Argumenty”, 1965, nr 51/52, s. 1, 6–7.

⁵ Jan Paweł II, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Warszawa 2007, s. 127.

⁶ L. Kołakowski, *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, w: tenże, *Nasza wesola apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010, s. 108.

⁷ Por. Z. Mentzel, *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, t. 1, Kraków 2007, s. 235.

⁸ „Czytałem sporo książek o Jezusie – znikomą część istniejącej literatury [...]. Autorem rozprawy, którą chcę polecić, jest Jacques Duquesne, a jej tytuł brzmi *Jésus* (Flammarion, 1994). Autor [...] pisze nie dla uczonych, ale dla ludzi zwyczajnych, trochę tylko z tematem zaznajomionych, jak piszący niniejsze (który też, oczywiście, biblistą nie jest i nie może rzeczy jako znawca historyk rozważać)” – Kołakowski, *Nasza sprawa wieczna z Jezusem*, s. 128.

⁹ Por. tenże, *Jezus Chrystus*, s. 108.

walną – tej samej tradycji, której składnikami są Budda i Sokrates, Kant i Marks [...]. Próbuje pytać o Jego miejsce w tradycji europejskiej jako całości, a więc nie swoiście chrześcijańskiej tradycji”¹⁰.

Na początku L. Kołakowski zajmuje się miejscem Jezusa w krajobrazie filozofii. Zauważa, że sam Jezus nie był filozofem i na próżno szukać informacji o Jego doktrynie w podręcznikach historio-filozoficznych. Temat Jezusa Chrystusa nie był też zbyt popularny wśród filozofów czasów nowożytnych. Podejmowali go tylko nieliczni, m.in. Hegel, Kierkegaard, Pascal i Nietzsche¹¹.

L. Kołakowski zauważa, że dla Hegla Jezus Chrystus stanowi fazę historycznej samowiedzy ludzkości, zaś Jego osobowość zostaje ograniczona do etapu owej ludzkiej samowiedzy w stosunku do Absolutu. Jezus, w rozumieniu Hegla, został pozbawiony pewnej pozahistoryczności, która w chrześcijaństwie opiera się na wierze we Wcielenie i wejście samego Boga w ludzką historię¹². Nie można powiedzieć, że Hegel odebrał Jezusowi człowieczeństwo lub osobowość albo że go odrzeczywistnił¹³, lecz należy podkreślić należy fakt, że „pozbawia jego osobowość owej osobliwej, wiecznej i trwałej jednoznaczności, owej pozahistorycznej wyjątkowości, owej jakości, która chrześcijaństwo ufundowała, a która zasada się na wierze, że oto w historię samą wtargnęło spoza historii nadprzyrodzone wezwanie”¹⁴.

Kierkegaard (zm. 1855), w opozycji do Hegla, przedstawia Jezusa Chrystusa jako wciąż współczesnego i właśnie przez tę współczesność, nieustannie prawdziwego i aktualnego. Jezus nie oznacza Mesjasza, który jednorazowo wkroczył w historię, by wzywać ludzi do nawrócenia poprzez przestrzeganie przykazań¹⁵, ale „jest osobowym trwaniem chrześcijaństwa w każdym chrześcijaninie z osobna, jest niejako przeciw członem, nieustannie żywym każdej egzystencji, która w jego obecności szukać będzie odpowiedzi na własną ułomność i własną nędzę”¹⁶.

Pascal zaś stwierdza, że Jezus Chrystus umożliwia człowiekowi poznanie Boga na mocy znajomości własnych braków. Poznanie Chrystusa zawiera w sobie dwie niezbędne w ludzkim życiu prawdy: Bóg istnieje,

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. tamże, s. 109.

¹² Por. tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por. tamże, s. 109–110.

¹⁶ Tamże, s. 110.

a my jesteśmy nędzarcami. Te prawdy zostały zespolone ze sobą na stałe wyłącznie w Jezusie Chrystusie¹⁷. „Wiedza o inwalidztwie naszym – pisze. L. Kołakowski – jest sama źródłem rozpacz, a goła wiedza o Bogu pozostaje twierdzeniem spekulatywnym, bez wartości dla życia. Znajomość nieosłoniętą własnego upadku i nadzieję możliwego uleczenia osiągamy, obie zarazem, w znajomości Jezusa – a to właśnie i to dopiero tworzy wiarę chrześcijańską¹⁸. W Jezusie człowiek odkrywa nie tylko ciemność swego upadku, ale w Nim znajduje także drogę, która wyprowadza z tej ciemności¹⁹.

Nietzsche, który ogłosił samego siebie wrogiem Jezusa Chrystusa, był przekonany, że Jezus chciał zniszczyć wszystkie priorytetowe wartości ludzkie. Jego zdaniem Jezus gloryfikował, a wręcz nazywał cnotą, bezsilność i niezdolność do przeciwdziałania, stworzył także moralność ludzi chlubiących się z tej własnej bezsilności²⁰.

Ujmując syntetycznie wypowiedzi analizowanych filozofów nowożytnych, dotyczących osoby Jezusa Chrystusa, L. Kołakowski podkreśla, że „Nietzsche zwraca się do niego jak prorok do proroka – prorok autentyczny do proroka fałszywego. Hegel odnosi się do Jezusa jak historyk ducha do jednego z badanych stadiów historycznych. Pascal i Kierkegaard – jak ci chrześcijanie, którzy nadprzyrodzonych realności swojej wiary szukają w jej wartościach najbardziej osobowych²¹.

2. Żydowski prorok i reformator

Leszek Kołakowski przedstawia Jezusa jako galilejskiego Żyda²², pokładającego całą ufność w Bogu Izraela. Jezus Chrystus posiadał swoistą pewność, że to właśnie żydowski Bóg dał Mu nauczycielską misję do spełnienia²³. Swoje orędzie kierował tylko i wyłącznie do Izraelitów²⁴.

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. tamże, s. 111.

²¹ Tamże.

²² Por. L. Kołakowski, *Pochwała kosmopolityzmu*, w: tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy*, s. 157.

²³ Por. tenże, *Jezus Chrystus*, s. 112.

²⁴ „Sam Jezus nie był, jak się zdaje, szczególnie zainteresowany pozaludzkimi formami życia; zwracał na nie uwagę tylko jako źródło pożywienia lub materiał do przypowieści”; L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 2010, s. 53.

Uczniowie, którzy gromadzili się wokół Niego, twierdzili, że ma moc słowem uciszać wichury, chodzić po jeziorze, zmarłym przywracać życie, z opętanych wyrzucać złe duchy, dialogować z Mojżeszem i Eliaszem, ubogim rozmnożyć chleb czy przemienić wino w krew. Jezus był dla nich tym, w którym spełniły się starotestamentowe proroctwa, a swoje Boże posłannictwo potwierdził On w końcu własnym zmartwychwstaniem²⁵. „Ten Jezus – ripostuje jednak L. Kołakowski – chociaż przyjmował hołdy wierzących, nie uważał się za Boga, a nawet wręcz zaprzeczał, by mógł za Boga uchodzić; powiadał wszakże, gdy go dobrym zwano, że jeden Bóg tylko jest dobry. Przyznawał, że nie wie, kiedy przyjdzie dzień obiecany i mówił: «twoja, nie moja woła niech się stanie»”²⁶. Idąc tym tropem, nie można mówić, że Jezus stworzył chrześcijaństwo: proces deifikacyjny zainicjował św. Paweł i jego właśnie teologia, mimo licznych oporów, ostatecznie zwyciężyła jako dominująca wykładnia chrześcijaństwa²⁷.

Chociaż tego typu tezy nie mają już dzisiaj głębszego uzasadnienia, L. Kołakowski nie zmodyfikował jednak swego stanowiska, mimo że dwadzieścia lat później, w książce o filozofii H. Bergsona, zajął się stosunkiem modernistów do chrześcijaństwa. Miał więc ku temu znakomitą okazję. Polski filozof stwierdził tylko, że moderniści czynili rozróżnienie między Chrystusem wiary i Jezusem historii, a przy tym podważali boskość Jezusa, twierdząc także, że Jego sens śmierci i zmartwychwstania podał do wierzenia dopiero św. Paweł²⁸.

Zdaniem L. Kołakowskiego sam Jezus, będąc tylko człowiekiem²⁹, uważał się za żydowskiego reformatora, za pomazańca, po prostu za

²⁵ Por. tenże, *Jezus Chrystus*, s. 112.

²⁶ Tamże, s. 113.

²⁷ Por. tamże, s. 112–113.

²⁸ L. Kołakowski, *Bergson*, Kraków 2008, s. 114.

²⁹ L. Kołakowski widział Jezusa jako pełnego człowieka, ze wszystkimi czynnikami psychiczno-fizjologicznymi właściwymi ludziom. Zainspirowany filmem Martina Scorsese’a pt. *Ostatnie kuszenie Chrystusa* (1988), gdzie przedstawiono scenę, w której Jezus na krzyżu doświadczał pragnień seksualnych, pisał: „Jezus, wedle doktryny chrześcijańskiej i zresztą wedle Nowego Testamentu, był człowiekiem całkowitym, człowiekiem w pełni, był podobny do nas wszystkich, wyjąwszy grzech. Nie trudźmy się teraz sprawą dwóch natur Jezusa. Skoro był człowiekiem, to miał wszystkie fizyczne cechy ludzkie; wiemy, że bywał głodny, spragniony, zmęczony, że cierpiał ból fizyczny. [...] Można zatem uznać, że nie ma nic heretyckiego albo Jezusowi uwłaczającego, że doświadczał również pragnień seksualnych, chociaż nie ma o tym mowy w ewangeljach – L. Kołakowski, *O sprawie seksu*, w: tenże, *Mini wykłady o maxi sprawach*, s. 158.

Chrystusa, który w imieniu Boga nawoływał ludzi do zmiany sposobu życia w obliczu rychłego końca świata. Tak bardzo był przeświadczony o nadejściu ostatecznego kataklizmu, że mówił swoim uczniom i słuchaczom, iż wielu spośród nich ujrzy nadejście królestwa Bożego na własne oczy. Koniec świata miał się dokonywać w kontekście licznych znaków: głodu, pomoru, ucisku, spadaniu gwiazd i zaćmieniu słońca, stanowiących uverture do tego wydarzenia, dziejącego się przy głosie anielskich trąb. Przepowiednie te nie sprawdziły się, ale tym samym nie zburzył się też gmach wiary Jego uczniów, którzy wyjaśnili je sobie w odmienny sposób. Jednakże oczekiwanie gwałtownego nadejścia katastrofy w wymiarze kosmicznym sprawiło, że od tego czasu w cieniu apokalipsy niknie wszystko, co światowe. Świat ziemski stał się odtąd przedmiotem ludzkiego obowiązku, stracił zaś rację bytu jako przedmiot pożądania, skoro i tak dobiegnie kresu w swojej kruchości³⁰.

L. Kołakowski zauważa, że tych, którzy czytają Ewangelię, trapią pewne niespójności w osobowości Jezusa. Sam, będąc nerwowym, łatwo irytującym się nawet drobnymi rzeczami, innym głosił pokój, miłosierdzie, przebaczenie i wzywał do zapobiegania złu. Jako potwierdzenie swojej tezy L. Kołakowski przytacza m.in. następujące sytuacje z życia Jezusa: zapowiedź zniszczenia Korozain i Betsaidy, które sprzeniewierzyły się Jego posłannictwu (Łk 10, 13); odpowiedź „idź precz szatanie” (Mt 16, 23), którą kieruje do Piotra, gdy ten wyraża ufność, że jego Pan nie będzie zabity; przekłęcie bezowocnego figowca, który usycha (Mk 11, 12–20); wypędzenie przekupniów ze świątyni (J 2, 13–17); ponadto stwierdzenie, że przynosi miecz, który poróżni rodziny (Mt 10, 34–35). Gwałtowny charakter Jezusa daje o sobie znać szczególnie wtedy, gdy spotyka się z jakimś oporem lub sceptycyzmem ze strony słuchaczy³¹. „Wydawać się może – zauważa L. Kołakowski – jak gdyby impulsywny charakter Jezusa nie całkiem przystawał do jego nauki, jak gdyby w niektórych zachowaniach ujawniał gniewność dawnego, żydowskiego Boga, którego obraz w nauce swojej odmienia – zresztą podejmując intencje wcześniejszych proroków”³². Podczas całego ziemskiego życia, Jezus tylko w momencie męki towarzyszącej śmierci krzyżowej, wybucha krzykiem rozpaczony wobec Boga, który Go opuścił

³⁰ Por. tenże, *Jezus Chrystus*, s. 112–113.

³¹ Por. tamże.

³² Tamże, s. 114.

(Mk 15, 34; Mt 27, 46)³³, aczkolwiek i ten krzyk jest powtórzeniem słów psalmisty (Ps 21 [22], 2)³⁴.

Jezus Chrystus nie miał jednoznacznego stosunku do Starego Zakonu (Prawa), co w historii chrześcijaństwa znacząco wpłynęło na spory, prowadzone wokół tego zagadnienia. Chrześcijanie w ciągu dziejów pytali: czy Jezus zniósł Stary Zakon, uzupełnił, a może też poprawił? Podczas Kazania na Górze (Mt 5, 1–7.28) Jezus zapewnia, że nie chce dawnego Prawa niwelować, lecz je wypełnić. Dalsza treść wskazanej mowy pozostaje jednak trudna do pogodzenia z tym zapewnieniem. Uzupełnienia Prawa możemy dopatrywać się w rozszerzeniu zakazu zabijania na gniew przeciw bliźniemu czy też zakazu cudzołóstwa na sam fakt pożądania cudzej żony. Takie modyfikacje wpisują się w nurt, który jest widoczny w całej nauce Jezusa Chrystusa: ważny jest dla Niego duch, ważna jest czystość serca, ważna jest miłość bliźniego. Momentem przełomowym w tym nauczaniu staje się Jego sprzeciwienie się zasadzie „oko za oko, ząb za ząb” poprzez zalecenie „nadstawiania drugiego policzka” (Mt 5, 38–39). Jezus jednak nie ma na celu przerwania ciągłości dawnego Prawa, ale tylko jego odnowę. Przerwanie owej ciągłości nastąpi dopiero za sprawą uczniów Jezusa, którzy po Jego zmartwychwstaniu stworzą nowy zestaw nauk, będący swoistym przekroczeniem wiary Izraela³⁵. Polski filozof wyjaśnia: „Ów punkt węzłowy ma taki oto sens: Jezus w rzeczywistości nie tyle zastępuje pewne przepisy innymi, nie tyle uzupełnia je lub poprawia, ile uczy, że wszelkie przepisy są zbyteczne, jako że miłość sama pochłania sobą nakaz”³⁶. Mówiąc inaczej: więź prawnej umowy między człowiekiem i Bogiem przestaje jakby istnieć na rzecz głębszej więzi miłości. W ten sposób naukę Jezusa Chrystusa rozumiał św. Paweł, św. Augustyn czy też Luter. Prawdziwą wartość ma tylko to, co pochodzi z miłości, tego zaś, co jest jej owocem, nie można osądzać prawem i mierzyć ustawowymi paragrafami. Własne pragnienia nic nie znaczą, liczy się tylko i wyłącznie pełnienie woli Boga. Po raz pierwszy w kulturze śródziemnomorskiej

³³ L. Kołakowski stwierdza, że Jezus Chrystus nie był szczęśliwy w przeciągu swego życia w sposób dostępny człowiekowi. „Prawdziwy Bóg chrześcijan, Jezus Chrystus, nie był w tym sensie szczęśliwy. Żył w ciele, cierpiał wszystkie bóle, umarł na krzyżu i dzielił ludzkie nieszczęścia” – L. Kołakowski, *O szczęściu. Czy Pan Bóg jest szczęśliwy?*, w: tenże, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy?*, s. 140.

³⁴ Por. tenże, *Jezus Chrystus*, s. 113–114.

³⁵ Por. tamże, s. 114–115.

³⁶ Tamże, s. 115.

z tak ogromną siłą wybrzmiała fundamentalna reguła dychotomii: dusza i świat³⁷. „Tylko dusza się liczy – stwierdza L. Kołakowski. W obliczu nadciągającej katastrofy totalnej tylko ślepiec liczy jeszcze na doczesne sukcesy. Królestwo niebieskie jest perłą drogocenną, za którą trzeba oddać wszystko, co mamy, całą majątność”³⁸.

Nadrzędnym celem misji Jezusa Chrystusa stało się ukazanie całej ludzkiej nędzy. Owa doczesność, wszystko, co zespala nas ze światem fizycznym, staje się niczym wobec więzi, jaka może zaistnieć między człowiekiem i Bogiem. Jezus ukazuje nam świat między dobrem i złem, bez stopni pośrednich. Ludzie mogą być albo wybrani, albo odtrąceni. Nie ma niczego, co znajdowałoby się gdzieś pośrodku. Jezus mówi do każdego człowieka, ale zarazem ma świadomość, że nie zdoła złamać pychy niektórych spośród tych, którzy słuchają Jego słów. Twierdzi, że królestwa nie odziedziczą możni i pyszni, pewni samych siebie, chciwi i bogacze. Od początku chce mieć blisko siebie tych, którzy są na marginesie życia społecznego – prostytutki, nędzarzy, poborców podatkowych. To oni darzą Go wiarą, przyjmują Jego naukę mając świadomość, że doczesne życie na ziemi jest naznaczone trudem i nędzą³⁹. „Dychotomia świata i królestwa Bożego – relacjonuje L. Kołakowski – jest radykalna. Jest też totalnym odwróceniem wszystkich wartości. Wzgardzeni podniesieni są do chwały, pyszni odtrąceni z pogardą. Ten podział jest drugim punktem, w którym odmienia się obraz świata, wykuty w mozaistycznej tradycji: jest to podział uniwersalny i jedynie ważny, a niezwiązany z podziałem na lud wybrany i resztę”⁴⁰. Zapewne miało się to przyczynić do odnowienia przez Jezusa tradycji judaistycznej, a nie do jej zburzenia, aczkolwiek ostatecznie stało się przyczynkiem do wprowadzenia idei uniwersalistycznej, niweczącej koncepcję ludu wybranego⁴¹.

L. Kołakowski stwierdza, że dopiero śmierć Jezusa spowodowała narodziny wspólnoty chrześcijańskiej, powstałej jako konsekwencja wiary w Jego zmartwychwstanie, a następnie w boskość Mistrza. Wielokrotnie w późniejszych dziejach podważano deifikację Jezusa Chrystusa, której w rzeczywistości – zdaniem polskiego filozofa – Ewangelie nie

³⁷ Por. tamże, s. 115–116.

³⁸ Tamże, s. 116.

³⁹ Por. tamże, s. 116–117.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Por. tamże.

potwierdzają⁴². Konstytutywnym dogmatem chrześcijańskim, nawet w jego najluźniejszych odmianach, stało się twierdzenie, że Jezus jest Pomazańcem Bożym, to znaczy Chrystusem⁴³. L. Kołakowski podkreśla także, że „im więcej wiadomo o czasach Jezusa, tym bardziej, a nie mniej, wiarygodne stają się Ewangelie”⁴⁴. Na poparcie tego twierdzenia polski filozof przytacza kilka przykładów. Stwierdza na przykład, że tekst Józefa Flawiusza o Jezusie⁴⁵, uważany za późniejszą wstawkę (Żyd nie mógł bowiem użyć w stosunku do Jezusa określenia „Chrystus” i mówić o zmartwychwstaniu), w rzeczywistości nie musi być czystą interpolacją⁴⁶. Dalej L. Kołakowski konstatuje, że mało prawdopodobny wydawać się może zwrot modlitewny, którego użył Jezus, charakteryzując faryzeuszów („Faryzeusz stanął i tak w duszy się modlił: «Boże, dziękuję Ci, że nie jestem jak inni ludzie, zdierycy, oszuści, cudzołożnicy, albo jak i ten celnik»”; Łk 18, 11), gdyż rzekomo Żydzi nim się nie posługiwali. Okazało się jednak, że słowa te występują aż czternaście razy w rękopisach znalezionych w Qumran⁴⁷. Poza tym L. Kołakowski uważa, że za wiarygodne można uznać odkrycie pustego grobu (mimo różnic istniejących

⁴² W innym miejscu L. Kołakowski stwierdził, że „pomiędzy szczegółami historycznymi a teologicznymi interpretacjami (dotyczącymi Trójcy i Wcielenia) leży sprawa cudów. Przy założeniu, że „cudów nie ma”, wszystkie wydarzenia cudowne, jakie z Ewangelii znamy, są na mocy dedukcji automatycznie unieważnione. Kto zaś wierzy w Boga chrześcijan, [...] co nad biegiem spraw ludzkich jakoś czuwa, nie ma powodu nie wierzyć w wydarzenie cudowne, które z definicji za sprawą interwencji boskiej zachodzą [...]. Życie Jezusa, jakie z Ewangelii znamy, rozpięte jest między dwoma cudami – poczęciem dziewicy za sprawą Ducha Świętego i zmartwychwstaniem”; Kołakowski, *Nasza sprawa wieczna z Jezusem*, s. 129.

⁴³ Por. tenże, *Jezus Chrystus*, s. 117–118.

⁴⁴ Tenże, *Nasza sprawa wieczna z Jezusem*, s. 128.

⁴⁵ „W tym czasie stał się przyczyną nowych zaburzeń niejaki Jezus, człowiek mądry, jeżeli w ogóle można go nazwać człowiekiem. Czynił bowiem rzeczy niezwykle i był nauczycielem ludzi, którzy z radością przyjmują prawdę. Zjednał sobie wielu Żydów, jak też i Greków. On to był Chrystusem. A gdy wskutek doniesienia najznakomitszych u nas mężów Piłat skazał go na śmierć krzyżową, jego dawni uczniowie nie przestali go miłować, bo trzeciego dnia ukazał się im znów jako żywy, co o nim, jak i wiele innych zdumiewających rzeczy przepowiedzieli boscy prorocy. I odtąd, aż po dzień dzisiejszy, istnieje społeczność chrześcijan, którzy od niego otrzymali tę nazwę”; J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Poznań – Warszawa – Lublin 1979, XVIII, 3, 3.

⁴⁶ Obecnie historycy są zasadniczo przekonani, że „Testimonium Flavianum” doznało tylko chrześcijańskiego retuszu. Przyczyniło się do tego odkrycie w 1971 roku przez S. Pinesa arabskiej wersji tego świadectwa w jednej z kronik Agapiosa. Por. J. Radóżycki, *Uzupełnienie do „Testimonium Flavianum”*, w: Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, s. 1059–1061; por. także: Z. Ziółkowski, *Najtrudniejsze strony Biblii*, Warszawa 1989, s. 262.

⁴⁷ Kołakowski, *Nasza sprawa wieczna z Jezusem*, s. 128.

w opisach ukazywania się Zmartwychwstałego), skoro dokonały tego kobiety – uważane wówczas za świadków niegodnych wiary. Więcej niż pewne staje się przekonanie, że w tamtych dniach, tzn. po ukrzyżowaniu, na pewno zdarzyło się coś wielkiego i nadzwyczajnego⁴⁸.

3. Uniwersalność orędzia Chrystusa

Jezus jest obecny w naszej kulturze nie tylko ze względu na wierzących, ale szczególnie przez uniwersalną wartość pewnych wskazówek, które były swoistą nowością. Ich żywotność jest uzależniona od trwałego związku z imieniem Jezusa oraz życia w zgodzie z przekazem tradycji, niezależnie od jej historycznej dokładności⁴⁹. Polski filozof w pięciu punktach streszcza nowe reguły wniesione przez Jezusa Chrystusa: zniesienie prawa na rzecz miłości; perspektywa usunięcia przemocy w stosunkach między ludźmi; przekonanie, że nie samym chlebem żyje człowiek; likwidacja idei ludu wybranego; uznanie istotnej nędzy doczesności⁵⁰.

Po pierwsze, Jezus nie dokonuje żadnego uzupełnienia Prawa – On je „znosi” na rzecz miłości. W kulturze europejskiej znalazło to uzewnętrznienie w unieważnieniu kontraktów czy umów tam, gdzie ich miejsce zajęła miłość i obopólne zaufanie ugruntowane w solidarnym współżyciu. Nowe spojrzenie na relacje międzyludzkie stało się możliwe dzięki przeobrażaniu się mściwego, okrutnego i żądnego posłuchu Boga Pięcioksięgu w nowotestamentowego Boga miłosierdzia⁵¹. „Ten Bóg, kiedy przeobraził się w Boga miłosierdzia – zauważa L. Kołakowski – otworzył również możliwość nowego spojrzenia na obcowanie międzyludzkie. Opozycja związku umowy i związku miłości pozostała w naszej kulturze w sposobie bycia, który nie jest organicznie zrośnięty (choć jest genetycznie związany) z wierzeniami chrześcijańskimi, żyła i żyje dziś w niezliczonych odmianach”⁵².

Po drugie, chociaż perspektywa zniesienia przemocy w stosunkach między ludźmi jest niejednokrotnie uznawana za czysto utopijną, to jednak od chrześcijan wymaga się, by zrezygnowali z przemocy w imię tolerancji. L. Kołakowski pyta, kto jest tak naprawdę naiwny – czy ci, którzy chcą

⁴⁸ Por. tamże, s. 130.

⁴⁹ Por. Kołakowski, *Jezus Chrystus*, s. 118.

⁵⁰ Por. tamże, s. 118n.

⁵¹ Por. tamże, s. 118–119.

⁵² Tamże.

z przemocy zrezygnować, czy też ci, którzy nie wyobrażają sobie bez niej codzienności. W odpowiedzi polski filozof dochodzi do wniosku, że nadzieja na istnienie świata bez przemocy nie jest jakąś fikcją, a naiwnymi trzeba raczej nazwać tych, którzy uważają, że poprzez przemoc wszystko można rozwiązać⁵³.

Po trzecie, Jezus Chrystus przywołuje stwierdzenie z Deuteronomium (Pwt 8, 3) stwierdzenie, że „nie samym chlebem żyje człowiek” i zarazem poszerza to rozumienie. Jego zdaniem człowiek nie powinien troszczyć się zbyt o pożywienie, podobnie jak nie troszczą się o nie ptaki czy polne lilie. L. Kołakowski stwierdza, że od wieków zabiega się w kulturze europejskiej o uznanie prymatu wartości, które nie ograniczają się do potrzeb fizycznych. Niesłychaną rolę w tym zakresie odegrał Jezus, gdyż to właśnie dzięki Niemu banał, jakim jest twierdzenie, iż człowiek nie tylko odżywia się i odziewa, zakorzenił się na dobre w naszej kulturze⁵⁴. L. Kołakowski podkreśla, że „długo trzeba walczyć o uznanie tego banału, przekonując na przykład, że ludzka twórczość duchowa nie może być oceniana wedle wątpliwych pożytków, jakie by miała przynosić wytwórczości materialnej. Zachowajmy przeto nieco wdzięczności dla tego, który przypomniał nam, że nie samym chlebem żyjemy”⁵⁵.

Po czwarte, Jezus Chrystus znosi ideę ludu wybranego, co oznacza, że Bóg staje się Bogiem wszystkich ludzi. Odtąd każdy sprawiedliwy przynależy do Boga, a królestwo Boże odziedziczą ci, którzy przyjdą ze wschodu i zachodu, z północy i południa. Bóg, o którym mówi Jezus, tak bardzo ukochał świat, że według słów św. Jana, dał własnego Syna, by ten świat zbawił. Taka wizja społeczności ludzkiej odcisnęła niezatarte znamię na europejskiej kulturze ducha, gdzie silne stało się przekonanie, że wartości fundamentalne przynależą do wszystkich, a ludzkość tworzy jeden lud, w którym wszyscy są sobie równi⁵⁶.

Po piąte, Jezus przekonywał ludzi, że są tylko „nędzarami” i próbują sami przed sobą ukryć tę nędzę. L. Kołakowski stwierdza, że „w obliczu strukturalnego inwalidztwa naszego bytu wszelki trud naprawy tego, co daje się naprawić, jest daremny i bezpłodny. [...] Że ograniczona ułomność ludzkiego istnienia nie podlega naprawie, że obecne jest w nas niedołę-

⁵³ Por. tamże, s. 119–120.

⁵⁴ Por. tamże, s. 121–122.

⁵⁵ Tamże, s. 122.

⁵⁶ Por. tamże.

stwo fundamentalnie związane z samą skończonością ludzką. Ten temat nie przestanie filozofów zajmować⁵⁷.

L. Kołakowski usilnie podkreśla pochodzenie od Jezusa Chrystusa przeanalizowanych wartości i ich nieodzowne z Nim powiązanie. Dochodzi do wniosku, że jakkolwiek próba usunięcia Jezusa czy unieważnienia Go w kręgu kultury śródziemnomorskiej, jest czymś szokującym. Podejście takie, niejednokrotnie charakterystyczne dla środowisk ateistycznych, stanowi twór ludzi zaślepionych, którzy chcą okraść naszą tradycję kulturową z najżywotniejszych elementów⁵⁸. „Dlatego wszelka próba – konkluduje L. Kołakowski – «unieważnienia Jezusa», usunięcia go z naszej kultury pod takim oto pretekstem lub na takiej oto zasadzie, iż nie wierzymy w Boga, w którego on wierzył – wszelka taka próba jest śmieszna i jałowa. Owa próba jest dziełem ludzi ciemnych, którzy wyobrażają sobie, że sam prostacko zapisany ateizm nie tylko może wystarczyć jako pogląd na świat, ale może ponadto upoważnić do tego, by dowolnie, wedle własnego doktrynerskiego zamysłu, okradać tradycję kulturalną, wyjaławiając ją z najżywotniejszych soków⁵⁹. Co więcej, L. Kołakowski stwierdza, że jakkolwiek regeneracja świata chrześcijańskiego jest możliwa tylko i wyłącznie poprzez jednoznaczne skupienie się na duchowym dziedzictwie Jezusa⁶⁰.

Osoba Jezusa Chrystusa i związana z Nim nauka są gwarantem rozwoju kultury. Jezus Chrystus, zdaniem L. Kołakowskiego, to człowiek będący wzorem najznakomitszych wartości, który bronił ich za wszelką cenę i do końca. Nie wahał się głosić prawdy pełnym głosem oraz wskazywał sposoby przewycięzania samego siebie i świata. Jezus Chrystus to żywa ikona radykalnej autentyczności⁶¹, prorok i reformator, który zmienił oblicze świata. Po prostu człowiek w pełnym sensie tego słowa⁶². „Jezus Chrystus, który swą żywą osobą, życiem i cierpieniem, swym *opprobrium* i swym ostatecznym triumfem zmartwychwstania dał świadectwo wstydlivej nędzy, ale także nieskończonej godności człowieka,

⁵⁷ Tamże, s. 123–124.

⁵⁸ Por. tamże, s. 124.

⁵⁹ Por. tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 125.

⁶¹ Por. tamże.

⁶² Nawet w 1995 r. L. Kołakowski ciągle wypowiada się o Jezusie Chrystusie jako tylko „człowieku, któremu równego świat nie wydał i który dzieje ludzkie pchnął na nowe i nieoczekiwane tory” – Kołakowski, *Nasza sprawa wieczna z Jezusem*, s. 131.

jest prawdziwym Jezusem wiary prostaczków, Jezusem kołęd i ludowych obrazków, niezwykłym niebieskim opiekunem, a mimo to biedakiem, jak każdy z nas”⁶³.

* * *

Myśl chrześcijańska prezentuje przede wszystkim Osobę prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka jednocześnie – Jezusa Chrystusa. Jego postać nie może także umknąć uwadze filozofa. W tej perspektywie wypowiedanie się o Bogu jest zawsze zmaganiem się z pytaniem o sens naszego człowieczeństwa, o sens wiary i niewiary, sens życia w wymiarze ziemskim i wiecznym⁶⁴. Polski filozof jest pełen podziwu dla osoby Jezusa Chrystusa, który stanowi swoisty fenomen w odwiecznej relacji Bóg – człowiek. L. Kołakowski nie uznaje w Nim Boga, lecz Pomazańca Bożego, a dokładnie mówiąc „proroka i reformatora”, który zmienił historię świata oraz nadał życiu ludzkiemu nową jakość; Jezus jest swoistym gwarantem istnienia i ciągłości naszej kultury.

Leszek Kołakowski zdaje sobie sprawę z tego, że w podejściu do Jezusa Chrystusa upodabnia się w pewnym sensie do H. Bergsona (zm. 1941) jako „apologety z zewnątrz”⁶⁵. Polski filozof, choć w Jezusie widział raczej człowieka niżli Boga, to jednak swoją nad Nim refleksją niejednego zaznajomił z Jezusem Chrystusem. Nie sposób, oczywiście, zgodzić się z argumentacją L. Kołakowskiego przeciwko wierze w Boskość Jezusa (teologia fundamentalna podaje szeroki wachlarz racji takiej wiary), aczkolwiek trzeba docenić intencję polskiego filozofa, zmierzającą do ukazania Jezusa jako postaci niezwykle ważnej czy wręcz niezbędnej w ludzkiej kulturze.

STRESZCZENIE

Temat Jezusa Chrystusa jest rzadko poruszany w pismach L. Kołakowskiego. Polski filozof, choć w Jezusie widział raczej człowieka – „proroka i reformatora” – niżli Boga, przyjmuje wobec Chrystusa postawę niejako „apologety z zewnątrz”, czyli nakreśla jego obraz, a co za tym idzie także obraz chrześcijaństwa, „zgodnego”

⁶³ Tenże, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 48.

⁶⁴ Zob. m.in.: M. Chrostowski, *O kryzysie chrześcijaństwa w pismach Leszka Kołakowskiego*, „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyn – Łomża”, 35(2017), s. 47–60; tenże, *O sądzie Bożym, niebie i piekle w pismach Leszka Kołakowskiego*, „Resovia Sacra”, 25(2018), s. 67–75; tenże, *O Bogu w pismach Leszka Kołakowskiego*, StWł, 21(2019), s. 507–518; tenże, *O posłannictwie chrześcijan w pismach Leszka Kołakowskiego*, StWł, 22(2020), s. 358–366.

⁶⁵ Por. Kołakowski, *Bergson*, s. 109.

z filozoficznym umysłem człowieka niewierzącego. W tym sensie chęć zrozumienia posłannictwa i dzieła Jezusa Chrystusa stanowi w pismach L. Kołakowskiego niezmiernie oryginalną kartę. Poza tym bliższe poznanie intelektualnej spuścizny tego wybitnego myśliciela w omawianym obszarze może stanowić źródło impulsów i inspiracji dla samych chrześcijan, agnostyków, a nawet i ateistów, wytrwale poszukujących odpowiedzi na nurtujące ich pytania dotyczące osobowego Boga lub sensu i celowości ludzkiego życia.

Słowa kluczowe: Leszek Kołakowski, Jezus Chrystus, chrześcijaństwo, filozofia religii.

SUMMARY

The problem of Jesus Christ is rarely mentioned in the writings of L. Kołakowski. The Polish philosopher, although he saw Jesus as a man – a “prophet and reformer” – rather than God, takes the attitude of an “outside-apologist” towards Christ, that is, he outlines his image, and thus also an image of Christianity, “compatible” with the philosophical mind unbeliever. In this sense, the will to understand the mission and work of Jesus Christ is an extremely original page in the writings of L. Kołakowski. In addition, a closer acquaintance with the intellectual legacy of this outstanding thinker in this area may be a source of impulses and inspiration for Christians themselves, agnostics, and even atheists, who persistently seek answers to their questions about the personal God or the meaning and purpose of human life.

Key words: Leszek Kołakowski, Jesus Christ, Christianity, Philosophy of Religion.

BIBLIOGRAFIA

- Kołakowski L., *Bergson*, Kraków 2008.
- Kołakowski L., *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, Kraków 2010.
- Kołakowski L., *Jezus Chrystus – prorok i reformator*, w: L. Kołakowski, *Nasza wesoła apokalipsa. Wybór najważniejszych esejów*, Kraków 2010, s. 107–125.
- Kołakowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Kraków 2014.
- Kołakowski L., *Nasza sprawa wieczna z Jezusem*, w: L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 127–131.
- Kołakowski L., *O Bogu*, w: L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 2006, s. 113–121.
- Kołakowski L., *O sprawie seksu*, w: L. Kołakowski, *Mini wykłady o maxi sprawach*, Kraków 2006, s. 158–164.
- Kołakowski L., *O szczęściu. Czy Pan Bóg jest szczęśliwy?*, w: L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 138–141.
- Kołakowski L., *Pochwała kosmopolityzmu*, w: L. Kołakowski, *Czy Pan Bóg jest szczęśliwy i inne pytania*, Kraków 2009, s. 155–162.

- Artemiuk P., *Jezus Leszka Kołakowskiego*, „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyn – Łomża”, 33(2015), s. 9–47.
- Chrostowski M., *O Bogu w pismach Leszka Kołakowskiego*, StWł, 21(2019), s. 507–518.
- Chrostowski M., *O kryzysie chrześcijaństwa w pismach Leszka Kołakowskiego*, „Studia Teologiczne. Białystok – Drohiczyn – Łomża”, 35(2017), s. 47–60.
- Chrostowski M., *O posłannictwie chrześcijan w pismach Leszka Kołakowskiego*, StWł, 22(2020), s. 358–366.
- Chrostowski M., *O sądzie Bożym, niebie i piekle w pismach Leszka Kołakowskiego*, „Resovia Sacra”, 25(2018), s. 67–75.
- Chudoba W., *Leszek Kołakowski o Jezusie i cywilizacji europejskiej. Od Jezusa Chrystusa: proroka i reformatora do Jezusa ośmieszonego*, „Studia z Filozofii Polskiej”, 11(2016), s. 323–334.
- Danielewicz Z., *Leszka Kołakowskiego apologia Jezusa w kulturze Europy*, „Symbolae Europaeae. Studia Humanistyczne Politechniki Koszalińskiej”, 8(2015), s. 19–32.
- Flawiusz J., *Dawne dzieje Izraela*, Poznań – Warszawa – Lublin 1979.
- Jan Paweł II, *Znak sprzeciwu. Rekolekcje w Watykanie od 5 do 12 marca 1976*, Warszawa 2007.
- Jankowska M., *Jezus nie-ośmieszony, czyli esej bardzo apologetyczny*, „Studia Kulturoznawcze”, 2014, nr 2, s. 187–192.
- Łysień Ł., *Leszek Kołakowski – chrystologia filozofią podszyta*, „Studia z Filozofii Polskiej”, 11(2016), s. 305–322.
- Mentzel Z., *Czas ciekawy, czas niespokojny. Z Leszkiem Kołakowskim rozmawia Zbigniew Mentzel*, t. 1, Kraków 2007.
- Radożycki J., *Uzupełnienie do „Testimonium Flavianum”*, w: J. Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, Poznań – Warszawa – Lublin 1979, s. 1059–1061.
- Ziółkowski Z., *Najtrudniejsze stronicie Biblii*, Warszawa 1989.

ZDZISŁAW KUPISIŃSKI SVD

 <https://orcid.org/0000-0003-4775-278X>

TRADYCYJNE ZAWARCIE MAŁŻEŃSTWA U LUDU ENGA W PAPII-NOWEJ GWINEI

Małżeństwo towarzyszy człowiekowi od początku jego istnienia. Ta instytucja znana jest wszystkim społecznościom świata, bowiem stanowi ona kluczowy element w każdej kulturze¹. W cywilizacji europejskiej ukształtowanej na tradycji i wartościach chrześcijańskich małżeństwo jest podstawową komórką społeczną i ma charakter monogamiczny. Posiada wymiar zarówno świecki, jak i religijny. Postrzega się je w wielu aspektach, między innymi w ujęciu prawnym, społecznym, religijnym itp. Podkreślając charakter socjologiczny małżeństwa, *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny* definiuje je w następujący sposób: „jedna z najstarszych instytucji społecznych, polegająca na związku kobiety i mężczyzny, będącym podstawą utworzenia rodziny, w większości kultur zatwierdzonym prawem państwowym albo religijnym”².

W poniższym artykule, podejmując problematykę małżeństwa, autor pragnie zaprosić czytelnika w świat innych kultur, na odległą Melanezję, i ukazać tamtejsze tradycyjne zwyczaje i obrzędy praktykowane przy zawieraniu małżeństwa w Papui-Nowej Gwinei. Na wyspie Nowa Gwinea rozwinęło się wiele rdzennych kultur, jednakże Papuasi, mimo nieuniknionej akulturacji postępującej pod wpływem globalizacji, starają się żyć w tradycyjnych wioskach i zachowywać swoje obyczaje.

ZDZISŁAW KUPISIŃSKI SVD (KUL) – dr hab. nauk teologicznych, Katedra Religiologii i Misjologii w Sekcji Teologii Fundamentalnej, Wydział Teologii KUL; dzidek@kul.pl.

¹ S. Szykiewicz, *Małżeństwo*, w: *Słownik etnologiczny, terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa – Poznań 1987, s. 222–225.

² *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. H. Zgórkowa, t. 20, Poznań 1999, s. 195.

Życie codzienne zwykle koncentruje się na rodzinie wielopokoleniowej, której głównym obowiązkiem jest produkcja żywności na utrzymanie i wychowywanie dzieci. Niezwykle ważny element stanowi wewnętrzna więź i kultywowanie rytuałów³.

Przedmiotem artykułu są obrzędy matrymonialne w Papui-Nowej Gwinei. W opracowaniu zagadnienia autor skoncentruje się na wybranej społeczności tego kraju, jaką jest lud Enga, który tworzy tam jedną z najliczniejszych grup etnicznych⁴. Ów lud znany jest z rygorystycznego separowania mężczyzn od kobiet. Podczas menstruacji kobiety nie mogą przebywać w męskiej części wioski, a współżycie jest zabronione. Obawiają się skalania płynami kobiet. Dziedziczne wodzostwo nie stanowi elementu kultury Enga. Mężczyźni uzyskują przywództwo dzięki męstwu okazanemu w walkach plemiennych, sprawnościom w zarządzaniu ceremonialnym bogactwem, zdolnościom krasomówczym i innym⁵.

Zarówno u ludu Enga, jak i we wszystkich społecznościach Nowej Gwinei małżeństwo jest nie tylko ceremonialnym zawarciem związku osób uprawnionych do współżycia, ale stanowi początek zacieśniania więzów pomiędzy dwiema rodzinami i klanami. Dotyczy nie tylko młodej pary, bowiem angażują się weń krewni, rodzina, całe klany z obojga stron. Dlatego małżeństwo tradycyjne ma na względzie przede wszystkim dobro klanu. Przy zawarciu tego związku i połączeniu się dwóch klanów

³ Papua-Nowa Gwinea leży we wschodniej części Nowej Gwinei oraz na sąsiednich archipelagach (Bismarcka, Triobrandów i Wyspach Salomona). Obejmuje wschodnią część wyspy oraz około 2800 mniejszych wysp o łącznej powierzchni 462 840 km², liczy 6,7 mln mieszkańców, posługujących się 847 językami plemiennymi. Języki urzędowe to angielski, *tok pisin* i *hiri motu*. Zob. S. Wargacki, *Papua-Nowa Gwinea*, w: EK, t. 14, Lublin 2010, kol. 1315; T. Dworecki, *Słowo wstępne*, w: *Z kraju kamiennej siekiery. Misjonarze werbiści o Nowej Gwinei 1919–1973*, red. T. Dworecki, Warszawa 1975, s. 5–6.

⁴ „Enga” jest wyrażeniem z języka *melpa* (język ludności zamieszkałych w obrębie Mount Hagen), oznacza mieszkańców i terytorium na zachód i północny zachód od górskiego pasma Hagen. Jest nazwą jednostki administracyjnej oraz języka. Określenia „enga” po raz pierwszy użył J. Taylor w raporcie z wyprawy Hagen-Sepik. Prowadzone na tym terenie archeologiczne wykopaliska wskazują, że tereny współczesnych mieszkańców Enga, jak i innych części gór, były zaludnione 10 000 lat temu. Zob. Z.Z. Kruczek, *Wśród górali w rajskim buszu. Obraz dzieła misyjnego w PNG na przykładzie katolickiej diecezji Wabag*, Marki – Struga 1997, s. 5–6; tenże, *Działalność misyjna Kościoła katolickiego w prowincji Enga w Papui Nowej Gwinei 1947–1987*, Pieniężno 1991, s. 8; P. Wissner, A. Tumu, *Historical vines. Enga networks of exchange ritual and warfare in Papua New Guinea*, Washington 1998, s. 52.

⁵ M. Paśniowska, *Ludy świata. Etniczna podróż przez kontynenty*, oprac. D. Maybury-Lewis, W. Davis, tłum. A. Karp, Warszawa 2002, s. 64.

wzmacniają one swoją pozycję socjalną, ekonomiczną i polityczną względem innych grup społecznych⁶.

Celem, jaki autor stawia sobie w poniższym opracowaniu, jest prezentacja obrzędowości matrymonialnej, jeszcze tak żywej pod koniec XX wieku, a obecnie pod wpływem cywilizacji zachodnioeuropejskiej oraz powszechnej globalizacji docierającej do najodleglejszych zakątków naszej planety, narażonej na zatracenie i wymarcie. Dziś można jeszcze spotkać się z praktykowaniem przez miejscową ludność pewnych tradycyjnych obrzędów czy wierzeń, ale wraz z upływem lat narażone są one na zapomnienie. Podobnie dzieje się z rytuałami przejścia, do których należą obrzędy matrymonialne.

W opracowaniu powyższego zagadnienia zastosowano metodę analizy i krytyki piśmiennictwa do tekstów źródłowych i opracowań oraz metodę obserwacji uczestniczącej. Autor artykułu miał możliwość partycypacji w niektórych rytuałach sezonowych i rytuałach przejścia, gdyż w latach 1987–1988 pracował w Papui-Nowej Gwinei w charakterze misjonarza. Ze względów ograniczeń objętościowych czasopisma i artykułu opracowanie nie w pełni wyczerpuje podjętą problematykę, ale przybliży czytelnikowi znaczenie i obrzędy sprawowane przy zawarciu związku małżeńskiego w innej, nieznannej Europejczykom kulturze.

Punkt pierwszy ukazuje sytuacje sprzyjające poznawaniu się młodych ludzi, drugi – okres narzeczeństwa, a ostatni – zawarcie związku małżeńskiego.

1. Kojarzenie par i przygotowanie do małżeństwa

W procesie przygotowującym do zawarcia związku małżeńskiego biorą udział nie tylko sami zainteresowani (panna i kawaler), ale także rodzina i krewni. Związkowi małżeńskiemu przypisuje się istotną rolę, gdyż stanowi on podstawę wszelkich stosunków pokrewieństwa⁷. Małżeństwo to centrum życia mieszkańców, a prokreacja jest czymś najważniejszym,

⁶ W. Bęben, F.M. Rosiński, *Tradycyjne małżeństwo na Nowej Gwinei i jego przemiany*, w: *Ludy i kultury Australii i Oceanii. Materiały z VI konferencji naukowej zorganizowanej we Wrocławiu w dniach 25 i 26 listopada 1994 r. przez Katedrę Etnografii Uniwersytetu Wrocławskiego*, red. B. Kopydłowska-Kaczorowska, F.M. Rosiński, Wrocław 1998, s. 219; Szynkiewicz, *Małżeństwo*, s. 222.

⁷ A. Kozyna, F.M. Rosiński, *Struktura społeczna plemion górskich na Nowej Gwinei*, w: *Australia i Wyspy Pacyfiku. Ludy i kultury*, red. E. Pietraszek, Wrocław 1983, s. 55 (*Acta Universitatis Wratislaviensis*, no. 594).

gdyż przekazywanie życia zapewnia ciągłość i kontynuację linii rodowej i klanu. Dlatego zawarcie związku małżeńskiego nie jest sprawą tylko dwojga młodych osób, ale stanowi wydarzenie ważne dla całego klanu. Młodzieniec, poszukując przyszłej żony, zwraca uwagę na takie jej cechy, jak: stan zdrowia, pracowitość, posłuszeństwo wobec rodziców, sposób prowadzenia domostwa itp. Z kolei panna i jej rodzina na pierwszym miejscu stawiają wysokość zapłaty, jaką kawaler może zaoferować za swoją wybrankę, niezwykle istotne jest również jego zdrowie i pracowitość⁸.

U ludu Enga pozyskanie względów osoby płci przeciwnej (nasze „zalo-ty”) określane jest terminem *tanim bel*, używa się go zarówno w stosunku do dziewcząt, jak i chłopców. Najlepszą okazją do zapoznania się młodych ludzi jest uroczystość *sing-sing*⁹, kiedy to zbiera się ludność z różnych klanów, aby świętować ważne dla klanu wydarzenie bądź zebrać pieniądze na jakiś publiczny cel. Wówczas omawia się też wymianę darów, co stanowi pierwszy etap drogi zmierzającej do małżeństwa. Tego typu spotkania są dla młodych ludzi okazją, aby zawrzeć znajomość z przedstawicielami innych klanów i ewentualnie okazać swe zainteresowanie płcią przeciwną. Dla części młodzieży *sing-sing* jest świętem o wielkim znaczeniu, gdyż wówczas po raz pierwszy mogą publicznie zaprezentować się w stroju uroczystym, przygotowania trwają bowiem niekiedy nawet kilka dni (malowanie ciała, wykonywanie trawiastych spódniczek czy przygotowanie masek)¹⁰.

Innym, istotnym dla młodzieńców wydarzeniem, w którym można dostrzec elementy zalotne, jest inicjacja, odbywająca się w odstępach dwuletnich. Po raz pierwszy chłopcy biorą w niej udział, gdy wykazują oznaki dojrzewania. Dopiero po udziale w trzech (do sześciu) takich obrzędach są uznawani za dojrzałych, zdolnych do małżeństwa i gotowych do przyjęcia roli mężczyzn w społeczeństwie. Na pierwszy etap inicjacji składają się rytuały wzrostu i oczyszczenia, a także otrzymanie wskazówek, jak postępować z kobietami. W drugim etapie młodzieńcy przygotowywani są do pełnienia w społeczności funkcji publicznych jako mężczyźni. Część trzecia obejmuje

⁸ Powszechne na badanym terenie. A. Sroka, Zwyczaje i wierzenia związane z zawarciem małżeństwa u ludu Enga w Papui Nowej Gwinei, Lublin 2001, s. 23 (mps KUL); por. W. Bęben, *An Anthropological view of sexuality*, w: *Human Sexuality in Melanesian Cultures*, red. J.F. Ingebritson, Goroka 1990, s. 54 (*Point series*, no. 14).

⁹ Wyraz zaczerpnięty z języka *pidgin*, oznacza taniec połączony ze śpiewem. Zob. Dworecki, *Słowo wstępne*, s. 5; W. Dworczyk, *My dzicy Papuasi*, Warszawa 1975, s. 165.

¹⁰ A. Woźnicki, *W poszukiwaniu człowieka pierwotnego*, Lublin 1994, s. 16; obserwacja własna.

oficjalną prezentację inicjowanych oraz ich zaloty względem dziewcząt biorących udział w tym etapie obrzędów. Jeden cykl inicjacji trwa około 5 dni¹¹. W ostatnią noc przed przewidywanym zakończeniem odosobnienia chłopców, dziewczęta wraz z przyjaciółmi odwiedzają rodziców ulubionego młodzieńca. Zwyczajowo wita się ich posiłkiem. Bywa, że rodzice zapraszają inną, wybraną przez siebie dziewczynę, gdyż wydaje im się bardziej odpowiednią kandydatką na synową. W sytuacji, gdy kilka dziewcząt walczy o względy tego samego kawalera, dochodzi nawet do dewastacji ogrodu wokół domu jego rodziców. Tego zachowania nie odbiera się jednak jako powodu do złości, stanowi raczej sytuację komiczną, którą traktuje się z przymrużeniem oka. W piątym dniu panny, które mają wybranych chłopców, udają się w towarzystwie swych przyjaciółek w poblizsze miejsca przebywania chłopców. Dziewczęta najpierw ukrywają się w buszu i podsłuchują młodzieńców, a wychodząc z buszu – tańczą i śpiewają. Wówczas najstarszy z grupy inicjowanych chłopców (ubrany bez liści okrywających pośladki) wychodzi na zewnątrz, wręcza grupie dziewczyn pałacy się kij, co oznacza, że zostały zaakceptowane przez młodzieńców¹².

Na miejscu ceremonii młodzieńcy – ubrani w tradycyjne stroje – ustawieni jeden obok drugiego śpiewają pieśni inicjacyjne. Tematyka pieśni nawiązuje do snów, jakich doświadczali w czasie inicjacji. Na początku tańczą w swoim, męskim gronie, po pewnym czasie dołączają do nich grupy dziewcząt, które, trzymając się pod ręce, tworzą krąg, jednocześnie tańcząc i śpiewając obraźliwe piosenki pod adresem innych dziewcząt. Treść pieśni nawiązuje do sfery intymnej bądź opisów narządów płciowych. Bywa, że publicznie wskazuje się jednego z inicjowanych, informując obecnych, iż już wcześniej miał on kontakt płciowy ze swoją wybranką. Śpiew tego typu pieśni jest zabroniony w innych okolicznościach¹³.

„Syn Yalya jest młody,
Jest młodym chłopcem,
A mimo to ma wiele przyjaciółek.

¹¹ Ph. Gibbs, *Titi Pingi. Theology of an Enga Praise Poem*, „Catalyst”, 20(1990), nr 3, s. 219; tenże, *Lepo: An Exercise in Horticultural Theology*, „Catalyst”, 18(1988), nr 3, s. 219; Bęben, Rosiński, *Tradycyjne małżeństwo na Nowej Gwinei i jego przemiany*, s. 75.

¹² J. Larson, *Enga courtship and marriage customs*, Amapyaka 1988, s. 16; Sroka, *Zwyczaje i wierzenia związane z zawarciem małżeństwa*, s. 27–28.

¹³ Zob. A. Kyakas, P. Wiessner, *From inside the women's house. Enga women's lives and traditions*, Buranda 1992, s. 219; Sroka, *Zwyczaje i wierzenia związane z zawarciem małżeństwa*, s. 28–29; obserwacja własna.

Penis Poko nie śpi
Kręci się w koło
Aby znaleźć to, co jest w środku”¹⁴.

Po zakończeniu tańców najsilniejsza panna wyciąga młodzieńca z szeregu i wprowadza do środka dziewczęcego okręgu. W rytm pieśni dziewczęta zabierają mu kamienną siekierę, ozdoby i niektóre elementy stroju, pozostawiając go prawie nagim. Gdy jakaś inna dziewczyna wdrze się do środka, zabierze chłopcu siekierę i uda się z nią do domu, a po skończonej ceremonii młodzieniec wraz z przyjaciółmi pojawi się u niej z próbą o oddanie siekiery, oznacza to, że jest nią zainteresowany jako przyszłą kandydatką na żonę¹⁵.

Inicjatorami spotkań, podczas których młodzi mają możliwość okazać uczucia względem siebie, mogą być rodzice chłopca, on sam, ktoś występujący w jego imieniu, ale także sama dziewczyna, jej rodzice, bądź ktoś inny reprezentujący ich. Kawaler zaprasza na spotkanie od 6 do 9 przyjaciół ze swego klanu, którzy informują rodziców dziewczyny lub ją samą o takowych zamiarach i ustalają konkretny dzień spotkania. Jeśli propozycja uzyskuje akceptację dziewczyny i jej rodziców, panna zaprasza swoje przyjaciółki. Na umówione spotkanie rodzina dziewczyny przygotowuje poczęstunek w postaci pieczonych słodkich ziemniaków (*kaukau*) i różnych warzyw, z ogrodu przynosi także trzcinę cukrową. Posiłek spożywany jest na zewnątrz, po nim kobiety przechodzą do specjalnego budynku zwanego domem kobiet, a ojciec dziewczyny, bracia i pozostali przedstawiciele płci męskiej – do domu mężczyzn. Następnie kawalerowie udają się do domu kobiet. Podczas spotkania pomieszczenie podzielone jest na dwie części: jedną zajmują kobiety, a drugą mężczyźni. Obie strony oddziela płonące ognisko. Podczas kojarzenia par uczestnicy wydarzenia śpiewają piosenki i recytują miłosną poezję. W tym czasie chłopcy zmieniają swoje miejsca i siadają obok wybranki serca, jednak na tym etapie znajomości nie mogą tego okazać publicznie¹⁶. Zaloty na ogół trwają do rana. Śpiewane wówczas pieśni mówią o miłości, ale

¹⁴ Sroka, Zwyczaje i wierzenia związane z zawarciem małżeństwa, s. 29–30.

¹⁵ A. Tumu [i in.], *A view of Enga culture*, Wabag 1989, s. 27; Sroka, Zwyczaje i wierzenia związane z zawarciem małżeństwa, s. 30.

¹⁶ Zob. L. Sprythy, *Mee enda – Only a woman. Today's Enga women in environment of change*, w: *New Horizons for Melanesian Women*, red. R. Jamieson, Goroka 1975, s. 27 (*Point series*, no. 2); Larson, *Enga courtship and marriage customs*, s. 10.

zawierają także wątki dotyczące zmartwień spowodowanych brakiem kawalera, obawy przed małżeństwem i koniecznością opuszczenia przez dziewczynę rodziców i krewnych itp. Oto jedna z pieśni wyrażających samotność i tęsknotę:

„Tęskniąc do twego serca,
Pomimo że moje serce jest inne,
Mój kochanek jest jak cierń w moim sercu,
Gdyby był blisko, usłyszałby mój płacz”¹⁷.

Dziewczyny, po zasłyszaniu pogłosek, że ich kochanek spotyka się z inną dziewczyną, pragną zatrzymać go dla siebie, wykorzystując w tym celu zaklęcia miłosne. Polegają one na wypowiedzeniu magicznych słów (*nemongo*)¹⁸ podczas wykonywania określonych czynności. Skutek zaklęć jest taki, że wywołuje w młodzieńcu uczucie tęsknoty za dziewczyną, to ona zaczyna być osobą dominującą w ich relacji. Gdy podporządkuje sobie chłopca, wówczas porównywany jest on do psa wiernego właścicielowi lub do ptaka żyjącego w pobliżu domów (*lyuki*). Poniżej przytoczę tekst zaklęcia, które wypowiedziane jest w czasie przygotowywania dla chłopca posiłku. Danie nie może być obfite, aby młodzieniec nie podzielił się nim z kimś innym, co oznaczałoby, że ożeni się z inną dziewczyną.

„Oddaję mu moje serce.
Jego i moje serce powinny się spotkać i tworzyć jedno,
Poczuj jak to pali, poczuj ten ból.
Nasza miłość powinna być razem, powinna tworzyć jedno,
Poczuj jak to pali, poczuj ten ból”¹⁹.

Bywa i tak, że niektóre zazdrosne dziewczęta nie chcą pogodzić się z faktem, iż ich wybranek jest z inną. Praktykują zaklęcia, które mają źle wpłynąć na jego wygląd zewnętrzny. „Życzą” mu, by mimo młodego wieku, był pomarszczony, wyglądał staro i obrzydliwie. Na ogół zaklęcia miłosne praktykowane są przez dziewczyny. Jedyny wyjątek stanowi inicjacja mężczyzn, kiedy to chłopcy odwołują się do zaklęć, chcąc w ten

¹⁷ Sroka, Zwyczaje i wierzenia związane z zawarciem małżeństwa, s. 36.

¹⁸ W języku enga oznacza „czary”. Zob. A. Lang, *Enga dictionary with English index*, Canberra 1973, s. 75; Wiessner, Tumu, *Historical vines. Enga networks of exchange ritual and warfare in Papua New Guinea*, s. 40.

¹⁹ Sroka, Zwyczaje i wierzenia związane z zawarciem małżeństwa, s. 38.

sposób sprowokować dziewczęta, aby przyszły następnego dnia do chaty inicjacyjnej. Chłopcy podgrzewają w ogniu kije bambusowe i wymieniają imiona oczekiwanych dziewczyn. Rozpalone kije wyjmują z ogniska i uderzają nimi o pnie drzew lub o kamienie w celu wywołania hałasu. Zabieg ten ma uniemożliwić dziewczynie wykonywanie jakichkolwiek prac w domu i skierować jej myśli ku chłopcu²⁰.

2. Narzeczeństwo

W małżeństwie tradycyjnym szczególne znaczenie przypisywano okresowi narzeczeństwa. Jest to czas nawiązywania kontaktów pomiędzy klanem pana młodego a klanem panny młodej. W tym czasie dochodzi do wymiany dóbr pomiędzy klanami i ustalenia małżeńskiej płatności za narzeczoną. Owej zapłaty nie realizuje się jednorazowo, stanowi jedynie początek czasami wieloletniej wymiany korzyści. Młodzieniec, chcąc poślubić dziewczynę, najpierw rozmawia na jej temat ze swymi rodzicami: co o niej sądzą i czy małżeństwo przyniesie dobrą wymianę dóbr między klanami. Rodzice zwracają uwagę na jej osobowość i pracowitość. Bywa, że kawaler wystawia swą wybrankę „na próbę” i proponuje jej odbycie stosunku seksualnego. Jeśli dziewczyna ulegnie, wówczas traci w jego oczach, gdyż jej zgoda może wskazywać na niewierność w przyszłości. Kawaler zwraca uwagę na to, czy bliscy dziewczyny traktują go z sympatią, daje to bowiem nadzieję na ich pomoc w przyszłości. Młodzieniec obserwuje także, w jaki sposób narzeczoną odnosi się do jego rodziców, czy ma do nich szacunek, gdyż po zawarciu małżeństwa dziewczyna przechodzi do klanu swego męża i pracuje z jego krewnymi²¹.

Po otrzymaniu akceptacji rodziców, młodzieniec rozmawia z przedstawicielami klanu oraz krewnymi i stara się ich przekonać, by pomogli mu w zebraniu odpowiedniej ilości świń oraz innych dóbr niezbędnych do zapłaty matrymonialnej. Jeśli otrzymuje pozytywną odpowiedź, wówczas z tą wiadomością posyła do rodziców dziewczyny brata lub kuzyna. Rodzice dziewczyny dokonują analogicznych klanowych spekulacji: czy kandydat na męża rokuje dobrą wymianę dóbr. Pragną, aby ich córka po-

²⁰ Larson, *Enga courtship and marriage customs*, s. 7; Sroka, *Zwyczaje i wierzenia związane z zawarciem małżeństwa*, s. 39–41.

²¹ Zob. Kyakas, Wiessner, *From inside the women's house. Enga women's lives and traditions*, s. 68. Powszechnie na badanym terenie.

ślubiła męża z bogatego i dużego klanu, gdyż są przekonani, że korzystna wymiana daje gwarancję na dobre traktowanie ich córki²².

Jeśli rodzice i dziewczyna zgadzają się na zawarcie małżeństwa, panna młoda zaprasza przyjaciółki i prosi, aby pomogły jej w przygotowaniu stroju. Na ubiór składają się: spódnica pleciona z trawy, nakrycie głowy przypominające kaptur ozdobiony muszlami, długie sznury udekorowane nasionami z drzew, muszle perłowe i ozdobny pas. Charakterystycznym elementem stroju jest worek z długimi uchwytami, pleciony tylko na tę okazję z włókien specjalnej rośliny. Wykonuje go najczęściej mama dziewczyny lub najbliższa krewna. Gdy wszystko jest przygotowane, zaprasza się starszą kobietę znającą zaklęcia magiczne. Ta, podczas ubierania dziewczyny, wypowiada życzenia, aby panna młoda otrzymała jak największą zapłatę małżeńską. Gdy dziewczyna jest już ubrana, jej matka wychodzi przed dom i wykrzykuje nazwy różnych ptaków, jeśli przyfruną, oznacza to, że dziewczyna otrzyma wiele świń. Od ojca panna dostaje kij weselny lub oszczep, który ma przy sobie podczas wszystkich negocjacji dotyczących płatności oraz w czasie ceremonii ślubnej²³.

Panna młoda ubrana w tradycyjny weselny strój udaje się w towarzystwie przyjaciółek do domu narzeczonego. W czasie drogi dziewczęta śpiewają pieśni o wysokiej zapłacie. Po przybyciu do wioski i odśpiewaniu kilku pieśni dziewczęta udają się do domu kobiet, a panna młoda ustawia swój kij weselny na zewnątrz domu. Jest to znak dla młodzieńców z klanu pana młodego, że mogą wejść i zapoznać się z przybyłymi dziewczynami. Przychodzących chłopców pozdrawia młoda, wszyscy oprócz niej wchodzi do domu kobiet. Następnie dołączają do nich rodzice chłopca, krewni i członkowie klanu. Krewni i starsi klanu posyłają jedną z towarzyszek panny młodej, by poinformowała rodziców dziewczyny o miejscu i czasie spotkania z rodzicami kawalera w celu przekazania świń stanowiących pierwszą część zapłaty matrymonialnej²⁴.

Klany spotykają się najczęściej w połowie drogi. Członkowie klanu panny młodej siadają naprzeciw klanu pana młodego, przegrodę stano-

²² Tumu [i in.], *A view of Enga culture*, s. 28; Sroka, Zwyczaje i wierzenia związane z zawarciem małżeństwa, s. 44–46.

²³ Zob. T. Lehman, H. Schaan, *Brideprice in Enga Marriage*, Amapyaka 1968, s. 79; Sroka, Zwyczaje i wierzenia związane z zawarciem małżeństwa, s. 46–48; obserwacja własna.

²⁴ Świnie ofiarowywane podczas pierwszego spotkania były wyhodowane przez rodzinę pana młodego. Zob. Sroka, Zwyczaje i wierzenia związane z zawarciem małżeństwa, s. 48–49; obserwacja własna.

wią wbijane przez mężczyzn ze strony pana młodego w jednej linii paliki, do których przywiązane są świnie. Wszyscy rozpoczynają konsumpcję przyniesionych przez ojca panny młodej pieczonych batatów i trzciny cukrowej²⁵. Po posiłku jeden z mężczyzn należący do klanu panny młodej wstaje i mówi:

„Czy chcesz poślubić tego mężczyznę?
Jeśli tak, to przyjmujemy te świnie,
Ale jeśli nie, to klan mężczyzny będzie musiał
Zabrać te świnie z powrotem”

Wtedy dziewczyna odpowiada:

„Chcę poślubić tego mężczyznę,
Ponieważ byliśmy przyjaciółmi przez długi czas.
Zabierzcie świnie do swoich domów,
Poślubię tego mężczyznę”.

Po wyrażeniu przez nią zgody zadający wcześniej pytanie stwierdza:

„Wyraziłaś zgodę, a zarazem dałaś obietnicę,
dlatego zabierzemy świnie ze sobą”.

Po zakończeniu tego obrzędu klan dziewczyny zabiera świnie i wraca do swych domostw, a panna młoda wraz z jedną ze swych kuzynek udaje się z przyszłym mężem i jego klanem na ich terytorium. Od tego momentu rozpoczyna się okres narzeczeństwa, który trwa od kilku tygodni do roku, a uwarunkowane jest to terminem zebrania ustalonej między klanami zapłaty. Odtąd panna młoda mieszka na terytorium pana młodego, stara się poznać jego krewnych i członków klanu, pomagają jej siostry młodzieńca lub kuzynki²⁶.

W języku Enga termin używany na określenie płatności małżeńskiej wobec rodziców i klanu, z którego pochodzi panna młoda brzmi *enda yore*²⁷. Nie oznacza to, że kobietę się „kupuje”, gdyż jest ona stawiana wyżej niż dobra materialne. Małżeństwo i jego legalizacja ma znaczny wpływ na pomyślność ekonomiczną i socjalną dwóch klanów. Poprzez

²⁵ Zob. P.L. Takori, *Some Notes on Customary and De facto Marriages in Papua New Guinea*, „Catalyst”, 16(1986), nr 4, s. 303.

²⁶ Sroka, *Zwyczaje i wierzenia związane z zawarciem małżeństwa*, s. 50–51; por. Tumu [i in.], *A view of Enga culture*, s. 29; obserwacja własna.

²⁷ Lang, *Enga dictionary with English index*, s. 29.

zapłatę małżeńską powstaje łączność oraz pewne powiązania społeczno-ekonomiczne między obydwu klanami, i to do nich przywiązuje się większą uwagę niż do samej zapłaty, w której skład wchodzi m.in. świnie, muszle, pieniądze, siekiery, szpadle itp. Młody mężczyzna, zbierając taką zapłatę, uzależnia się od ojca i jego braci. To właśnie bracia ojca muszą przekonywać pozostałych członków klanu, aby materialnie wsparli ich bratanka. Im mniejszy klan, tym więcej krewnych angażuje się w zebraniu zapłaty małżeńskiej. Spotkania między klanami rozpoczynają się z chwilą zawarcia narzeczeństwa i odbywają się każdorazowo, gdy panu młodemu uda się zebrać dobra materialne. Do spotkań dochodzi na terenie klanu dziewczyny, która przybywa na nie z klanem pana młodego, ale zajmuje miejsce u boku swej rodziny. Podczas spotkań przemowę zawsze rozpoczyna wybrany mężczyzna z klanu młodzieńca. Dokonuje on m.in. prezentacji świń i innych dóbr, i zwraca się do klanu dziewczyny z prośbą o ich przyjęcie. Koniecznym warunkiem każdego z tych spotkań jest potwierdzenie przez dziewczynę woli wyjścia za mąż za tego młodzieńca. Jej odmowa przerywa okres narzeczeństwa, a jej klan zmuszony jest zwrócić wszystko, co dotychczas otrzymał w ramach zapłaty małżeńskiej²⁸.

Od momentu przybycia panny młodej do klanu pana młodego do dnia ceremonii zaślubin niemal codziennie odbywają się spotkania zalotne. Biorą w nich udział przyjaciółki z klanu dziewczyny i młodzieńcy z klanu chłopca. Każdego dnia o zachodzie słońca panna młoda w towarzystwie pięciu lub sześciu dziewcząt wychodzi przed dom kobiet i przez około godzinę śpiewa pieśni, po czym kontynuuje w domu. Śpiew rozbrzmiewa również na godzinę przed wschodem słońca. W tekstach pieśni zamieszczone są imiona mężczyzn i kobiet z klanu młodzieńca, aby ich zachęcić do pomocy materialnej przy gromadzeniu zapłaty²⁹.

Narzeczeństwo to także okres, kiedy dziewczyna przygotowuje się do pełnienia nowej roli w rodzinie i społeczeństwie – żony i matki. Uczy się, jak zachowywać się w czasie ciąży. Przez pierwsze pięć miesięcy nie powinna ciężko pracować ani spożywać wieprzowiny, zalecane są zaklęcia stymulujące prawidłowy rozwój dziecka i wpływające na jego płęć – ocze-

²⁸ E. Haanstad, W. Bogerhoff Mulder, *Bride-price*, w: *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, red. D. Levinson, M. Ember, vol. 4, New York 1996, s. 151; S. Szynkiewicz, *Płatność małżeńska*, w: *Słownik etnologiczny*, s. 275–277; Sroka, *Zwyczaje i wierzenia związane z zawarciem małżeństwa*, s. 52–54.

²⁹ Larson, *Enga courtship and marriage customs*, s. 12.

kuje się chłopca, aby odziedziczył ziemię po ojcu. W drugim okresie ciąży zaleca się wykonywanie cięższych prac, gdyż wysiłek ma pomóc łatwiej urodzić dziecko. Podczas porodu dziewczynie towarzyszy matka lub siostra męża, a ich pomoc polega na wypowiedaniu zaklęć, jak np. „Czy to jest dziewczyna w moim wnętrzu, czy też jest to chłopak? Wyjdź na zewnątrz tak łatwo jak kał, wyjdź na zewnątrz tak łatwo, jak moc”³⁰. Po porodzie kobieta ma zakaz spotykania się z mężem, gdyż według wierzeń znajduje się w takim stanie, jak w okresie menstruacji, a więc niebezpiecznym, ojciec może zobaczyć dziecko dopiero po pięciu dniach, aby mu swym spojrzeniem nie zaszkodzić. Narzeczeństwo to czas nauki również dla kawalera. Pomimo że gruntowną wiedzę zdobywa podczas inicjacji, to przed zawarciem małżeństwa starsi członkowie klanu przekazują mu pewne uwagi, jak postępować z żoną podczas menstruacji i po porodzie, a także wskazówki jak się zachować w przyszłości w przypadku sytuacji kryzysowych w małżeństwie³¹.

3. Zawarcie małżeństwa

W wierzeniach ludu Enga duże znaczenie posiadają nie tylko słowa, ale i gesty, czyny, które podkreślają wartość i podniosłość wydarzenia. Szczególnie istotna jest wymiana dóbr, na którą składa się seria czynności rozłożonych w czasie.

Gdy pan młody wraz z rodziną uznają, że większość członków klanu już ich wspomogła materialnie, włączając się do zapłaty małżeńskiej, informują o tym rodziców panny młodej, aby ustalić dzień i miejsce zaślubin³². Wybór miejsca zależy od liczebności obu klanów. Przygotowanie do ceremonii rozpoczyna się we wczesnych godzinach porannych i przebiega analogicznie u chłopca i u dziewczyny. Ojciec pana młodego i najbliżsi jego krewni rozdzielają między sobą i wśród innych mężczyzn klanu określone zadania niezbędne do sprawnego przebiegu obrzędów zaślubin. W przeddzień należy przygotować odpowiednią ilość kamieni, drewna, liści bananowca, liści drzewa cedrowego, bananów i warzyw. W godzinach porannych – często przed wschodem słońca – w dniu ślubu wokół domu młodzieńca zbierają się jego krewni, gromadzą

³⁰ Sroka, Zwyczaje i wierzenia związane z zawarciem małżeństwa, s. 63–64.

³¹ Zob. Lehman, Schaan, *Brideprice in Enga Marriage*, s. 88; Kyakas, Wiessner, *From inside the women's house. Enga women's lives and traditions*, s. 99.

³² Lehman, Schaan, *Brideprice in Enga Marriage*, s. 80; obserwacja własna.

potrzebne przedmioty i przyprowadzają świnie, które mają być zabite tego dnia. Kilku mężczyzn kopie duży dół o głębokości około 80 cm (jego wielkość uzależniona jest od liczby gości), w którym umieszcza się mięso, warzywa i banany. Inni przygotowują ognisko do opalenia świń i rozgrzania kamieni, a pozostała grupa mężczyzn zajmuje się zabijaniem świń. Zabite zwierzęta opala się na ognisku, a następnie w ich skórę wciera się glinę, polewa wodą i czyści chropowatym kamieniem, by usunąć sierść i zapach spalenizny. Potem w ognisku umieszcza się wcześniej przygotowane gładkie kamienie (najlepiej rzeczne) o wielkości pięści mężczyzny lub głowy małego dziecka, ich ilość zależy od liczby zabitych świń. Na koniec do przygotowań dołączają kobiety, które pomagają w umyciu, obraniu i pokrojeniu wcześniej przygotowanych warzyw i bananów³³.

Po oczyszczeniu świń i rozłożeniu na wcześniej przygotowanych liściach drzewa bananowego i liściach drzewa chlebowego mężczyźni dokonują ich patroszenia i przyrządzają tradycyjną potrawę *mumu*³⁴. Częstują wszystkich zgromadzonych kawałkami mięsa, które później pieczone jest na kijkach nad ogniskiem. Przymakiem dla dzieci są uszy. Wnętrznosci świnie, takie jak żołądek i jelita, umieszcza się w *bilumach*³⁵ wyłożonych bananowymi liśćmi, kobiety udają się z nimi nad rzekę w celu ich obmycia w bieżącej wodzie. Następnie kobiety kroją jelita na drobne kawałki i wkładają razem z cebulą i imbirem do glinianego garnka i tak pod przykryciem zagrzebują w ognisku, aby po upływie godziny poczęstować nimi uczestników uroczystości zaślubin³⁶.

Dół mający służyć przyrządzaniu mięsa wykłada się liśćmi z banana. Na dnie umieszcza warstwę gorących kamieni i pokrywa liśćmi z kapu-

³³ Sroka, Zwyczaje i wierzenia związane z zawarciem małżeństwa, s. 68–69; obserwacja własna.

³⁴ *Mumu* – wyrażenie zaczerpnięte z języka *pidgin*, oznacza metodę gotowania i żywność przygotowaną w ten sposób. F. Mihalic, *The Jacaranda dictionary and grammar of Melanesian Pidgin*, Port Moresby 1971, s. 137.

³⁵ *Bilum* – jest to siatka pleciona z włókien specjalnego drzewa z długimi „uszami”, które najczęściej zakłada się na głowę, a służy do przenoszenia różnych przedmiotów (słodkie ziemniaki, inne warzywa itd), a nawet niemowląt. Mihalic, *The Jacaranda dictionary and grammar of Melanesian Pidgin*, s. 71–72; obserwacja własna.

³⁶ W procesie dzielenia świnie zwraca się uwagę, aby rozdzielić te jej części, które wymagają wyższej temperatury podczas gotowania, przy czym tuszę zachowuje się w całości. Dlatego najpierw odcina się głowę, a po rozcięciu mostka i żeber oddziela klatkę piersiową. Wycina się także kręgosłup tak, aby nie uszkodzić skóry. Zob. Sroka, Zwyczaje i wierzenia związane z zawarciem małżeństwa, s. 70–72; obserwacja własna.

sty oraz liśćmi z drzewa chlebowego. Na tak przygotowanym podłożu układa się kawałki mięsa oraz świńskie łby, do których wnętrza wkłada się gorące kamienie. Całość owijana jest liśćmi z kapusty lub drzewa chlebowego i przykryta gorącymi kamieniami. Kolejną warstwę stanowią warzywa i banany oraz duże ilości drzewa chlebowego, na które kładzie się zabezpieczone liśćmi gorące kamienie. Całość jest spryskiwana wodą, aby podczas gotowania powstała odpowiednia ilość pary, i szybko przykrywana wystającymi z dołu częściami liści bananowych oraz trawą lub suchymi liśćmi, to wszystko obsypuje się ziemią. Gotowanie mięsa trwa od dwóch do trzech godzin³⁷.

W klanie panny młodej przygotowania do uroczystości wyglądają podobnie. Zasadnicza różnica polega na tym, że zabija się mniej świń – na ogół około 1/3 ilości zadeklarowanej przez klan młodzieńca, dlatego przygotowanie potraw rozpoczyna się później, aby zostały ugotowane w tym samym czasie, co w klanie chłopca. We wczesnych godzinach popołudniowych jedna lub dwie osoby wyruszają do klanu chłopca, aby sprawdzić, na jakim etapie są przygotowania. Gdy wszystko jest gotowe, posłannicy wracają i rozpoczynają się wstępne ceremonie³⁸.

Tuż przed wyjęciem mięsa z dołu, krewne młodzieńca ubierają pannę młodą, zaczynając od nasmarowania całego jej ciała świńskim tłuszczem (strój opisano w paragrafie pierwszym). Gdy dziewczyna jest ubrana, mężczyźni wyjmują mięso i warzywa z dołu. Banany, liście drzewa chlebowego, warzywa i kawałki mięsa umieszczają w *bilumach*, natomiast łby i większe tusze mięsa odkładają na bok. Następnie wyruszają na wcześniej umówione miejsce spotkania z klanem panny młodej. Przyniesione przez klan pana młodego potrawy: mięso, banany, warzywa i wnętrzności ze świni układane są w linii prostej. Potem mężczyźni z klanu panny młodej układają przyniesione przez siebie pokarmy w linii prostopadłej do linii ułożonej przez klan pana młodego. Każdy ustawia się przy własnym *mumu*. W pewnej odległości od ułożonego mięsa, mężczyźni z klanu pana młodego wbijają w ziemię przyniesione ze sobą paliki, aby przywiązać do nich przyprowadzone świnię. Paliki tworzą linię równoległą do linii utworzonej przez *mumu* pana młodego³⁹.

³⁷ Tamże, s. 72–73; obserwacja własna.

³⁸ Tamże, s. 73; obserwacja własna.

³⁹ Tamże, s. 74; obserwacja własna.

Gdy świnie są już przywiązane, a mięso ułożone, panna młoda wychodzi na środek placu i rozdziela wśród członków własnego klanu potrawy przyniesione przez klan pana młodego. Przywołuje do siebie po kolei każdą osobę i mówi głośno, jaką część *mumu* jej ofiaruje, obdarowany wykrzykuje słowa: *yaka pilina*⁴⁰, po czym wraca do swego klanu. O tym, w jaki sposób mają być rozdzielane dobra, decyduje panna młoda z rodzicami. Z reguły najwięcej otrzymuje rodzeństwo panny młodej. Przekazywana ilość dóbr maleje w zależności od stopnia pokrewieństwa. Po obdarowaniu wszystkich uczestników oba klany rozchodzą się do swoim domostw. Co to oznacza? Jakie są tego skutki? Panna młoda może odmówić zaślubin i oddać wszystkie dobra otrzymane od klanu pana młodego do momentu, kiedy świnie nie są jeszcze zabite, a dobra nie są rozparcelowane pomiędzy członków jej klanu w czasie ceremonii zaślubin. Natomiast, gdy do tego dojdzie – małżeństwo uważa się za zawarte⁴¹.

Życiu małżeńskiemu, podobnie jak wszystkim sferom życia ludu Enga, towarzyszą zaklęcia mające na celu zapewnienie pomyślności. O tę pomyślność zabiega także nowożeńiec, dokonując wyboru mężczyzny, który będzie go uczył zaklęć. Przy wyborze zwraca uwagę na to, aby nauczyciel był żonaty i posiadał dzieci, by był silny, odnosił sukcesy w czasie polowania i dobrze prezentował się w czasie wystąpień publicznych. Może to być ojciec, brat, kuzyn lub przyjaciel pana młodego, ale musi należeć do jego klanu. Dla wybranego nauczyciela zaklęć pan młody odkłada do *bulum* podczas zaślubin: dwa świńskie żołądki, kreszkę wraz z tłuszczem, jedną świńską nogę, kilka liści drzewa chlebowego i batatów. Ma to być późniejsza forma zapłaty⁴².

Po zakończonych zaślubinach pan młody udaje się do tego mężczyzny i przebywa u niego aż do czasu poznania magicznych zaklęć. W dzień pan młody może odwiedzać swą żonę, która mieszka z teściową. W tym czasie jego małżonka nie wykonuje ciężkich prac, a codziennie smaruje się tłuszczem.

⁴⁰ W języku enga tłumaczy się jako „dziękuję”, ale dosłownie oznacza „ty zrobiłaś dobrze”. Zob. Lang, *Enga dictionary with English index*, s. 115; Sroka, Zwyczaje i wierzenia związane z zawarciem małżeństwa, s. 75.

⁴¹ Kyakas, Wiessner, *From inside the women's house. Enga women's lives and traditions*, s. 75; Takori, *Some Notes on Customary and De facto Marriages in Papua New Guinea*, s. 304–305.

⁴² Kyakas, Wiessner, *From inside the women's house. Enga women's lives and traditions*, s. 77.

czem ze świń i ubiera w strój z zaślubin. Po opanowaniu wszystkich zakłęb pan młody udaje się wraz ze swym nauczycielem do pobliskiej rzeki, aby posadzić roślinę *lepe*⁴³. Sadzi dwie rośliny w kierunku wschodnim i dwie w zachodnim. Posadzone w kierunku wschodnim mają być w przyszłości spożywane przed ważnymi wydarzeniami, np. *sing-sing*, ale mają też służyć jako ochrona przed stosunkiem płciowym w okresie menstruacji żony. Rośliny posadzone w kierunku zachodnim stosuje się w tym samym czasie, służą mężczyźnie do nacierania skóry⁴⁴.

Po posadzeniu rośliny *lepe* nauczyciel zabiera pana młodego i jego żonę do buszu w celu posadzenia *taro* – rośliny, która symbolizuje zdrowie młodych i ich przyszłość, bogactwo i zobowiązanie do zapewnienia pożywienia rodzinie. W wybranym przez siebie miejscu, młodzi siadają naprzeciw siebie z wyprostowanymi nogami tak, aby pan młody mógł położyć swoje nogi na nogach żony. Następnie nauczyciel wręcza im po jednej roślinie *taro* i po jednym krótkim kiju. Pan młody, trzymając kij w rękę, tuż obok żony wykopuje dołek w ziemi, a pani młoda w pobliżu męża. Pan młody sadzi *taro* i wypowiada słowa: „Daj mi twoje serce, tak jak ja ci daję moje. Stańmy się jednym”⁴⁵. Następnie dziewczyna sadzi roślinę, mówiąc: „Daję ci moje serce, a ty daj mi twoje. Bądźmy jednym”. Po posadzeniu *taro* podają sobie ręce i wstają. Nauczyciel oddala się, a młodzi odbywają stosunek płciowy. Przed zbliżeniem młodzieniec zdejmuje spódnicę żony, spluwa na swe dłonie i kładzie je na jej brzuchu, wypowiadając przy tym zaklęcia, mające zapewnić zdrowie i pomóc mężczyźnie zachować młodzieńczy wygląd⁴⁶.

Przez kolejne cztery do pięciu dni młodzi udają się codziennie do buszu, aby odbywać stosunek płciowy. W tym czasie pani młoda spędza noce z teściową, a pan młody śpi ze swoim ojcem. Po upływie tego okresu pani młoda zmienia strój ślubny na ubiór codzienny⁴⁷.

⁴³ *Lepe* – wyraz oznaczający tatarak zwyczajny (*Acorus calamus*), występuje w przybrzeżnej strefie wód stojących Eurazji i Ameryki Północnej; aromatyczne kłącze używane w przemyśle spożywczym, perfumeryjnym i leczniczym. Zob. *Nowy leksykon PWN*, red. prowadzący A. Dyczkowski, Warszawa 1998, s. 1753; Lang, *Enga dictionary with English index*, s. 55.

⁴⁴ Larson, *Enga courtship and marriage customs*, s. 20.

⁴⁵ Sroka, *Zwyczaje i wierzenia związane z zawarciem małżeństwa*, s. 79; Lang, *Enga dictionary with English index*, s. 70.

⁴⁶ Kyakas, Wiessner, *From inside the women's house. Enga women's lives and traditions*, s. 78.

⁴⁷ Larson, *Enga courtship and marriage customs*, s. 20.

W zachodniej części obszaru zamieszkałego przez lud Enga panuje przekonanie, że recytowane przed stosunkiem płciowym zaklęcia mają zbawienny wpływ na zdrowie i wygląd zewnętrzny, zarówno mężczyzny jak i kobiety. Oto przykład zaklęcia, gdzie pierwsze trzy wersety recytuje mężczyzna, a kolejne kobieta:

„Czoło me nie może pokryć się zmarszczkami,
Tłuszcz musi się zachować,
Pozostań tak jak kamień z Imepiaki,
Tłuszcz musi się zachować.
Czoło tego mężczyzny,
Jego skóra, ręce, nogi i twarz nie mogą pokryć się zmarszczkami.
Tłuszcz musi pozostać,
Mężczyzno, musisz być mocny jak drzewo,
Musisz pozostać jak kamień”⁴⁸.

W innych szczepach zamieszkujących kotlinę Ambum i Sau spotkanie nowożeńców nieco różni się od wyżej opisanego. Po nauce magicznych zaklęć nauczyciel zwraca się do przyjaciółek panny młodej, aby przyprowadziły ją w określony dzień do wskazanego miejsca w buszu. W umówiony dzień pan młody naciera całe ciało tłuszczem ze świni i węglem drzewnym, ubiera się w strój podobny do demona i bierze ze sobą dzidę. Gdy dziewczyna z przyjaciółkami idzie przez busz, mężczyzna wyskakuje z ukrycia. Przyjaciółki uciekają, zaś on zmusza swą wybrankę do stosunku płciowego. Jeśli dziewczyna się broni, wówczas straszy ją włócznią. Czasem wystraszonej dziewczynie udaje się uciec do domu. W takiej sytuacji mężczyzna musi zabić świnię i ofiarować swojej żonie z prośbą, aby do niego wróciła⁴⁹.

Po zakończeniu nauki magicznych zaklęć i rytuałach związanych z sakralną ochroną małżeństwa nowożeńcy rozpoczynają codzienne życie.

* * *

Zawarcie związku małżeńskiego u ludu Enga – jak i w całej Papui-Nowej Gwinei – cechuje bogactwo zwyczajów, obrzędów i wierzeń. Zaprezentowane w artykule wydarzenie jest jednym z najważniejszych w życiu nie

⁴⁸ Sroka, Zwyczaje i wierzenia związane z zawarciem małżeństwa, s. 80; zob. też Kyakas, Wiessner, *From inside the women's house. Enga women's lives and traditions*, s. 78–79.

⁴⁹ Tamże.

tylko dwojga ludzi, ale i całych klanów. Wymiar społeczny zawarcia małżeństwa jest niezwykle ważny, gdyż wiąże ze sobą dwie dotychczas obce sobie społeczności.

Tradycyjny sposób zawierania związku małżeńskiego jest głęboko wrośnięty w mentalność tego ludu, a presja tradycji kształtuje zachowania społeczne danej wspólnoty plemiennej. Analizując przebieg kojarzenia małżeństw, dostrzec można, jakie trudności narzucone przez tradycję spotykają młodych ludzi w tworzeniu własnej rodziny, najistotniejszą sferą są bowiem negocjacje związane z ustaleniem płatności małżeńskiej. W mentalności tego ludu nie jest ona traktowana jako kupno, ale forma obrzędowego podziękowania składanego przez rodzinę i klan pana młodego rodzinie dziewczyny, a szczególnie rodzicom, za poniesiony przez nich trud urodzenia, karmienia i wychowania córki. Przez pośrednictwo nowo poślubionych ludzi powstają więzi będące podstawą ekonomiczną i polityczną obu klanów. Stabilność małżeńska leży w interesie małżonków oraz klanów, bo gdy zagrożony jest związek, interwenują rodziny małżonków. Na ogół presja klanu wystarczy, aby spór został rozwiązany. Rozwód traktowany jest jako porażka i brak umiejętności rozwiązywania konfliktów, gdyż jego skutki dotyczą nie tylko małżeństwo, ale wszystkich członków klanu.

W sferze kulturowej, ekonomicznej i religijnej mieszkańców tej wyspy zachodziły i wciąż zachodzą liczne przemiany, pojawiają się zatem nowe modele i style zawierania związku małżeńskiego, jednakże wartości tradycyjne wciąż odgrywają decydującą rolę w życiu ludu Enga.

STRESZCZENIE

Artykuł przedstawia etapy zawierania tradycyjnego małżeństwa u ludu Enga w Papui-Nowej Gwinei. Na powstanie tego związku składa się bogactwo zwyczajów, obrzędów i wierzeń. Podejmując się opracowania tematu, autor chciał zaprezentować i przybliżyć „inny świat” kultury, pomóc spojrzeć na związek małżeński oczyma mieszkańców Papui-Nowej Gwinei oraz ukazać, jaką rolę dla tej społeczności pełni małżeństwo. Do opracowania zagadnienia autor wykorzystał literaturę przedmiotu oraz własne etnograficzne badania terenowe przeprowadzone podczas pobytu w tym kraju w charakterze katolickiego misjonarza w latach 1986–1987.

W artykule zostały ukazane sposoby kojarzenia małżeństw, szczegóły ustalenia płatności matrymonialnej oraz samo zawarcie związku i formuła wprowadzania do życia małżeńskiego. Małżeństwo, nie tylko u ludu Enga, ale we wszystkich społecznościach Papui-Nowej Gwinei, jest czymś więcej niż uroczystym zawarciem związku między kobietą a mężczyzną, jest początkiem zbliżania się i zacieśnienia

więzi pomiędzy dwoma rodzinami i klanami. Społeczność plemienna stara się o utrzymanie potencjału biologicznego, który decyduje o bezpieczeństwie oraz tożsamości etnicznej i religijnej.

Słowa kluczowe: klan, lud, małżeństwo, plemię, tradycja, zwyczaje i obrzędy.

SUMMARY

The article presents the stages of the traditional marriage of the Enga people in Papua New Guinea. The marriage consists of several different customs, rituals and beliefs. By working on this topic, the author attempted to present and bring closer to the reader a “different world” of culture, to help to look at the marriage through the eyes of the inhabitants of Papua New Guinea and to show what role marriage plays in this community. The article is based on the literature on the discussed subject and his own ethnographic field research conducted during his stay in this country as a Catholic missionary in 1986–1987.

The traditional way of marrying among the Enga people is closely linked to the local tradition. The article shows the ways of matching couples, the details of determining the bride-wealth payment and the marriage itself, as well as the formula for introducing the marital life. Marriage, not only among the Enga people, but also in other communities of Papua New Guinea, is more than just a solemn union between a man and a woman, as it is the beginning of a closer relationship between two families and clans. The tribal community tries to maintain the biological potential that determines security, as well as ethnic and religious identity. A good marriage is considered to be one that contributes to the better functioning of the clan.

Key words: clan, marriage, people, tradition, customs and rituals, tribe.

BIBLIOGRAFIA

- Bęben W., *An Anthropological view of sexuality*, w: *Human Sexuality in Melanesian Cultures*, red. J.F. Ingebritson, Goroka 1990 (*Point series*, no. 14).
- Bęben W., Rosiński F.M., *Tradycyjne małżeństwo na Nowej Gwinei i jego przemiany*, w: *Ludy i kultury Australii i Oceanii. Materiały z VI konferencji naukowej zorganizowanej we Wrocławiu w dniach 25 i 26 listopada 1994 r. przez Katedrę Etnografii Uniwersytetu Wrocławskiego*, red. B. Kopydłowska-Kaczorowska, F.M. Rosiński, Wrocław 1998, s. 219–235.
- Dworczyk W., *My dzicy Papuasi*, Warszawa 1975.
- Dworecki T., *Słowo wstępne*, w: *Z kraju kamiennej siekiery. Misjonarze werbiści o Nowej Gwinei 1919–1973*, red. T. Dworecki, Warszawa 1975, s. 5–11.
- Gibbs Ph., *Lepe: An Exercise in Horticultural Theology*, “Catalyst”, 18(1988), nr 3, s. 215–234.
- Gibbs Ph., *Titi Pingi. Theology of an Enga Praise Poem*, “Catalyst”, 20(1990), nr 3, s. 117–138.

- Haanstad E., Bogerhoff Mulder W., *Bride-price*, w: *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, red. D. Levinson, M. Ember, vol. 4, New York 1996, s. 151–153.
- Kyakas A., Wiesser P., *From inside the women's house. Enga women's lives and traditions*, Buranda 1992.
- Kozyna A., Rosiński F.M., *Struktura społeczna plemion górskich na Nowej Gwinei, w: Australia i Wyspy Pacyfiku. Ludy i kultury*, red. E. Pietraszek, Wrocław 1983 (*Acta Universitatis Wratislaviensis*, no. 594).
- Kruczek Z.Z., *Działalność misyjna Kościoła katolickiego w prowincji Enga w Papui Nowej Gwinei 1947–1987*, Pieniężno 1991.
- Kruczek Z.Z., *Wśród górali w rajskim buszu. Obraz dzieła misyjnego w PNG na przykładzie katolickiej diecezji Wabag*, Marki – Struga 1997.
- Lang A., *Enga dictionary with English index*, Canberra 1973.
- Larson J., *Enga courtship and marriage customs*, Amapyaka 1988.
- Lehman T., Schaan H., *Brideprice in Enga Marriage*, Amapyaka 1968.
- Mihalic F., *The Jacaranda dictionary and grammar of Malanesian Pidgin*, Port Moresby 1971.
- Nowy leksykon PWN*, red. prowadzący A. Dyczkowski, Warszawa 1998.
- Pańnikowska M., *Ludy świata. Etniczna podróż przez kontynenty*, oprac. D. Maybury-Lewis, W. Davis, tł. A. Karp, Warszawa 2002.
- Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. 20, red. H. Zgółkowa, Poznań 1999.
- Spryth L., *Mee enda – Only a woman. Today's Enga women in environment of change*, w: *New Horizons for Melanesian Women*, red. R. Jamieson, Goroka 1975, s. 22–31 (*Point series*, no. 2).
- Sroka A., *Zwyczaje i wierzenia związane z zawarciem małżeństwa u ludu Enga w Papui Nowej Gwinei*, Lublin 2001 (mps KUL).
- Szynkiewicz S., *Małżeństwo*, w: *Słownik etnologiczny, terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa – Poznań 1987, s. 222–225.
- Szynkiewicz S., *Płatność małżeńska*, w: *Słownik etnologiczny, terminy ogólne*, red. Z. Staszczak, Warszawa – Poznań 1987, s. 275–277.
- Takori P.L., *Some Notes on Customary and De facto Marriages in Papua New Guinea*, "Catalyst", 16(1986), nr 4, s. 302–314.
- Tumu A. [i in.], *A view of Enga culture*, Wabag 1989.
- Wargacki S., *Papua-Nowa Gwinea*, w: EK, t. 14, Lublin 2010, kol. 1315–1317.
- Wissner P., Tumu A., *Historical vines. Enga networks of exchange ritual and warfare in Papua New Guinea*, Washington 1998.
- Woźnicki A., *W poszukiwaniu człowieka pierwotnego*, Lublin 1994.

AGATA SZYMANIAK

 <https://orcid.org/0000-0002-4340-3008>

MOWA KWIATÓW W KULCIE ODMIENNYCH TRADYCJI

Kwiaty od zawsze pełniły wyjątkową rolę w kulcie religijnym. Od początków religijnej świadomości ludzkiej i potrzeby oddawania czci siłom wyższym kwiaty wyrażały najpiękniejszą sferę życia człowieka. Odpowiadając na pytanie o miejsce kwiatów w dialogu międzyreligijnym zostanie omówiona ich rola w chrześcijaństwie, symbolika – również w krajach Dalekiego Wschodu – oraz różnice w postrzeganiu kodów znaczeniowych w misteriach Wschodu i Zachodu. Ostatni aspekt duchowej wymowy kwiatów będzie dotyczył szczegółowych ceremonii w obu systemach religijnych.

1. Rola kwiatów w dialogu międzyreligijnym

Składając hołd rzeczywistości boskiej ludzie zwykli ofiarować swoją pracę i modlitwę, przeszłość i przyszłość, to, co było dla nich najdroższe. Jedną z najwspanialszych postaci, jakie mogli nadać zewnętrznemu swojemu dziękczynieniu, zawierzeniu, stanowiły kwiaty i owoce środowiska życia¹. Obecność darów przyrody w czynnościach ofiarnych stała się powszechną wśród wielości i różnorodności kultur ludzkich. Poznanie ducha ofiary roślinnej umożliwiało pewne porozumienie międzyreligijne na drodze uznania świętości przenikającej i powodującej życie.

AGATA SZYMANIAK (UKSW) – mgr teologii ze specjalnością misjologia (magisterium „Perspektywy chrześcijańskiej adaptacji ikebany w dialogu międzyreligijnym”), na doktoracie studiowała religiologię w UKSW (tematyka chanoyu), zainteresowania: dialog międzyreligijny na gruncie sztuki i duchowości, szczególnie w realiach japońskich; agszymaniak@wp.pl.

¹ W. Szafer, J. Szaferowa, *Kwiaty w naturze i sztuce*, Warszawa 1958, s. 80.

Umiejętne posługiwanie się językiem roślin mogło pomóc w przerzuceniu mostów i lepszym wzajemnym zrozumieniu chrześcijaństwa z innymi religiami – nie tylko w celu inkulturacji. Przykład tej postawy dał papież Jan Paweł II, inicjując i przeprowadzając pielgrzymkę przez Indie w lutym 1986 roku. Nie odrzucił między innymi zwyczajowej girlandy białych kwiatów jaśminu i pomarańczy ofiarowywanej na znak szacunku i serdecznego przyjęcia. Jedną z niewerbalnych odpowiedzi papieża Jana Pawła II w tamtejszym nawiązywaniu dialogu z odmienną wiarą był drobny choć wielkiej wagi gest obsypania grobu Mahathmy Gandhiego płatkami róż².

2. Mowa kwiatów w Biblii i na Dalekim Wschodzie

Uwzględnienie mowy kwiatów na Dalekim Wschodzie umożliwiało docenienie pełni wyrazu japońskiej sztuki „żyjących kwiatów” – ikebany. Miłość do świata roślin można było zauważyć w szczególnym odniesieniu do jednostkowych gatunków. Każda pora roku nabierała dzięki temu w umyśle Japończyków szczególnego kolorytu, bliskiemu sercu.

2.1. Nowy Rok i kwiaty wiosny

W Japonii szczególnym sentymentem ze względu na trwałość darzo- no drzewo sosny. Oprócz gatunków wykorzystywanych w wymienionych dekoracjach noworocznych kadomatsu wyróżniano 15 innych, między innymi: czarną (*omatu*, męski gatunek o twardych igłach) i czerwoną (*mematu*, odmiana żeńska, o miękkim listowiu). Sosna symbolizowała wytrwałość i długowieczność, ponieważ w naturze żyła długo, odznaczała się odpornością na zimno i nie traciła igieł w ciągu zimnej pory roku. Otaczano je czcią gdyż ich igły pozostawały wiecznie zielone, oznaczały wierność i pomyślność³. W połączeniu z bambusem i śliwą tworzyła triadę *sho-chiku-bai* – alegorię trwałego szczęścia⁴.

Japońską wiosnę – *haru* – otwierało kwitnienie śliw (*ume*). Śliwa, właściwa dla obszaru Chin, przywędrowała do kraju Yamato w czasach starożytnych. Japoński afekt do śliwy wypływał z przekonania, że kwitnienie tego drzewa wyobraża długie życie. Z chropowatego i skręconego pnia niespodziewanie wyrastały nowe gałęzie okrywające się kwieciami jako

² <http://www.misyjnedrogi.pl/artykuly.php?trec> [19.05.2010].

³ *Wachlarze Zachodu i Wschodu w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie*, red. B. Biedrońska-Słotowa, Kraków 2001, s. 37.

⁴ J. Conder, *Kwiaty Japonii i sztuka kompozycji kwiatowych*, Kraków 2007, s. 13.

pierwsze po długim okresie zimy. Drzewo, które wydawało się martwe ze względu na starą korę, okazywało się wciąż pełne życia i rozrastało się każdego roku. Szlachetne pojawienie się bieli, różu lub czerwieni kwiatów i wysublimowany zapach w czasie jeszcze ciężkiej zimy, gdy wszystkie inne kwiaty pozostawały uśpione, decydowało o podziwieniu dla tego drzewa owocowego. Jeden z najpiękniejszych wizerunków śliwy to *Kwitnące śliwy nad strumieniem* Ogaty Korina z przełomu XVII i XVIII wieku⁵.

Śliwa, czerpiąc z chińskiej filozofii, obrazowała wzajemne uzupełnianie się pierwiastków *in* i *yo*. Obok sękatego pnia wizję tę przekazywały zestawienia smoka i tygrysa, szkarłatnego ptaka i żółwia⁶. *Ume* jako metafora wiosny w poezji została porównana (a zwłaszcza jej kwiaty) z łagodnością i czystością duszy, a też mądrością. Mistrzowie zen za najważniejsze uważali „wniknięcie w duszę kwiatu i oddanie jego duchowego orędzia, nie zaś wyrażenie jego powierzchownej piękności”⁷. Refleksja ta mówiła o pulsujących ożywczych sokach pod pozornie martwą korą, tryskających na wiosnę białym kwieciami oraz twórczym elemencie życia przepływającym we wszechświecie pod powłoką materialnych zmiennych postaci. Dla Japończyków ten motyw w sztuce przedmiotów codziennego użytku był naturalną potrzebą wyobraźni i wrażliwości. Tę potrzebę ucieleśniał motyw perłowej śliwy na dekoracyjnym puzdrze inro Osai z XVIII wieku. Całość dopełniał stylizowany lew chiński pełniący funkcję zapinki *netsuke*⁸. Dla Nihon-jin – ludności Japonii – powściągliwa, wyważona dekoracja, wycucie koloru i formy, organicznie wiązało się ze zdobionym przedmiotem. Mnich Kenko opisał to zjawisko w jednym ze swych esejów: „Gdy forma zewnętrzna stwarza możliwości, treść wewnętrzna przychodzi, by ją wypełnić. Piękna forma powinna być wysoko ceniona”⁹. Kwiaty *ume* nazywano też „najstarszym z rodzeństwa stu kwiatów”, gdyż kwitło jako pionier roślin – w lutym. Najbardziej wyróżniano odmiany starsze o doskonałym kształcie – prostych, sztywnych gałęziach i układzie rzadkich, ale nabrzmiiałych pąków. Najdobitniej podkreślały one wigor i świeżość. Dlatego znawcy wyróżniali zwłaszcza moment okrycia pąkami – nie kwiatami – w nagim krajobrazie wczesnej wiosny.

⁵ Z. Alberowa, *O sztuce Japonii*, Warszawa 1983, s. 122.

⁶ Tamże, s. 152.

⁷ Tamże, s. 153.

⁸ Tamże, s. 152.

⁹ Tamże, s. 153.

Z porą kwitnienia śliwy łączono słowika, podobnie jak liściom bambusa przyporządkowywano wróble, pawiom – piwonie, a klonom – jeleń¹⁰. Do miejsc tematycznie związanych z *ume* na Wyspach Japońskich należały: *Gua-rio-bai* („Leżący smok”) w Kameido, gdzie rósł imponujący szpaler śliw, oraz gaj śliwowy *Gin-sekai* („Srebrny świat”) na obrzeżach Tokio¹¹. Czasami spotykano też wyjątkowe odmiany o zielonkawych lub lekko szmaragdowych kwiatach.

Wśród innych kwiatów wiosny wagę przywiązywano do: *hukuzjuso* (adonis), *suisen* (narcyz), którego podziwiano za czystość i dystynkcję. Adonisa, którego nazwa wyłoniła się ze słów: *so* („roślina”), *huku* („szczęście”) i *zju* („długie życie”), zwano też *ganzituso*, czyli „kwiat pierwszego dnia”, gdyż zwykł zakwitać pierwszego dnia roku¹². W marcu królowała kwitnąca brzoskwinia. *Momo-no-sekku* („Święto Kwitnienia Brzoskwiń”) nadchodziło o tej porze, gdy serca Japończyków odczuwały pełny rozkwit wiosny¹³. Uroczystość – inaczej *Hinamatsuri* („Święto Lalek”) – miała na celu przyniesienie błogosławieństwa dziewczynom. Delikatna brzoskwinia wskazywała na cechy kobiece: łagodność, czułość, odpowiadające za szczęśliwy związek¹⁴. Wierzono, że drzewo brzoskwini przeganiało wszelkie złe duchy – prawdopodobnie na podstawie mitu o zdobyciu przez chłopca Momotaro Wyspy Demonów¹⁵. W Chinach symbolizowała wieczność jako pokarm Nieśmiertelnych. Chińska opowieść o źródle brzoskwiniowych kwiatów mówiła o wędrownicy do innego życia pełnego szczęścia¹⁶. Celebrowano chwilę, gdy zanim pojawiły się liście, kwiecie otwierało się, a gama barw wahała się od jasnego różu przez paśowy do czerwieni.

W marcu w cieplejszych partiach kraju pojawiały się kamelie, często mylone z chińską różą – ketmią, cenioną za przyciągający zapach. Te wiecznie zielone drzewa o grubych, mięsistych i lśniących liściach rosły na południowych wyspach: Kyushu, Locho i Izu¹⁷. Płatki – soczyskie żółte

¹⁰ Conder, *Kwiaty Japonii i sztuka kompozycji kwiatowych*, s. 15.

¹¹ Tamże, s. 16.

¹² T. Makino, G. Oka, *Floral calendar of Japan*, Tokyo 1938, s. 22.

¹³ Tamże, s. 28.

¹⁴ E.G. Allen, *Japanese flower arrangement. A complete primer*, Tokyo 1984, s. 13.

¹⁵ Makino, Oka, *Floral calendar of Japan*, s. 30.

¹⁶ E. Lucie Smith, *Flora. Gardens and Plants in Art and Literature*, New York 2001, s. 143.

¹⁷ Makino, Oka, *Floral calendar of Japan*, s. 31.

lub szkarłatne – opadały razem w całym kielichu; przypominało to ściętą głowę, dlatego unikano wręczania ich udającym się na wojnę. Rzadko odnotowywano takie wyjątki jak kamelie o pstrokatych kwiatach.

Wraz z nadejściem kwietnia pojawiały się kwiaty wielu drzew owocowych – *nasi* (grusza), *anzu* (morela) jak i powszechnie uwielbiane *mokuren* (magnolia)¹⁸. Wówczas drobne leśne i polne rośliny otwierały pąki – między innymi *sumire* (fiołek), *sakuraso* (prymulka). Zbieranie tych łąkowych kwiatków (*tumikusa*) było jedną z ulubionych rozrywek sezonu wiosennego¹⁹. W tradycji Zachodu fiołki symbolizowały przebudzenie się wiosny, a także takie cechy jak: niewinność, pokora, skromność, stałość w uczuciach i ich subtelność. Białe fiołki oznaczały szczerłość²⁰.

Niekwestionowaną królową japońskich kwiatów pozostawała *sakura* (wiśnia). Tak reprezentatywna dla tamtejszego świata roślin spowodowała, że termin *hana* (kwiaty) w istocie odnosił się do jej gatunku²¹. *Sakura* odznaczała się miękkością i bujnością kwiecica okrywającego całe gałęzie. Paletą barw obejmowała odcienie różu od bladego po paśowy. Życie japońskiej wiśni trwało krótko – drzewo kwitło nieco dłużej niż tydzień²². Wyróżniano górską wiśnię, wiśnię zrównania dnia z nocą, udomowioną wiśnię oraz przepiękną płaczącą wiśnię o długich spływających jak kaskady gałązkach²³.

Miłość do wiśni wynikała ze szczególnego szyku, z jakim drzewo okrywało się chmurką perlistych płatków i subtelnego wdzięku opadania ich różowego deszczu. Rodzima *sakura* znalazła uznanie w oczach Japończyków dopiero w V wieku; wcześniej pierwszeństwo oddawano wytrzymałej chińskiej śliwie²⁴. Odkrycie wiśni przypisywano cesarzowi Richiu. Podczas odpoczynku w królewskim parku do jego pucharu z winem wpadło kilka płatków dzikiej wiśni z okolicznych wzgórz. Tak powstało powiedzenie: „Czy można bez wina cieszyć się należycie widokiem kwitnącej wiśni?”²⁵. Cesarz Shomu z kolei, w VIII wieku w czasie wyprawy

¹⁸ Tamże, s. 33.

¹⁹ Tamże, s. 40.

²⁰ S. Carr-Gomm, *Słownik symboli w sztuce: motywy, mity, legendy w malarstwie i rzeźbie*, Warszawa 2005, s. 90.

²¹ Makino, Oka, *Floral calendar of Japan*, s. 33.

²² Conder, *Kwiaty Japonii i sztuka kompozycji kwiatowych*, s. 17.

²³ Makino, Oka, *Floral calendar of Japan*, s. 36.

²⁴ Conder, *Kwiaty Japonii i sztuka kompozycji kwiatowych*, s. 17.

²⁵ Tamże, s. 18.

myśliwskiej w góry Mikasa, zachwyił się jej kwiatami. Zauroczony, przesłał gałązkę wiśni małżonce Komio Kogo wraz z listem. Urzeczony, uczynił z *sakury* symbol narodowy. Drzewa przesadzano w wiele miejsc kraju – zawsze do kolejnej stolicy. Yoshino, Nara, Kogamei czy park Uyeno w Tokio to tylko niektóre z adorowanych widoków. Arashiyama nad rzeką Oki opisywano: „Pięknościom Yoshino nie ustępuje Arashiyama, gdzie rozpylona mgła rwących wód rosi kwiecie wiśni”²⁶. Współcześnie do najpopularniejszych alei kwitnącej wiśni w Tokio należy Mukojima. Za ulubione porównanie pejzaży *sakury* uznawano zasy pył śniegu. Urok spadających *hana* na stałe wpłynął na narodową refleksję Japończyków nad ulotnością rzeczy (*mono-no-awase*).

W maju nadchodziła pora na *tutuzi* (azalie), *huzi* bądź *fuzi* (wisterie, słodlin) oraz *botan* (peonie). Słodlin sadzono jako ocienienie w alejach. Jego korzenie należało podlewać winem. Istniały cudowne okazy o dziewięćdziesięciocentymetrowych kiściach²⁷. Wyjątkową godność przypisywano słodlinowi ciemnopurpurowemu. Jako motyw zdobniczy przyjmowano glicynię z bażantem. Wistarie, wspaniałe, ogromne, płózące się rośliny o głęboko fioletowych, długich kiściach wonnych kwiatów, ceniono za wykwinną elegancję. Rododendrony lub różaneczniki – *tutuzi* – licznie gościły w japońskich ogrodach, formowane w kule. Ich barwy znacznie różniły się w obrębie sześćdziesięciu gatunków.

Peonia lub piwonia, pochodząca z terenów Syberii, wrosła w kulturę Kraju Środka stając się niemal godłem. Kwiaty obfite i bogate nazywano „rośliną szczęścia”²⁸. Kojarzono je z wytwornością i dostojeństwem. Piwonii drzewiastej przypisywano dziewięćdziesiąt odmian, w tym najwyższej ceniono białe i o pełnej czerwieni. Ów przepyszny kwiat łączono w sztuce z pawiem i lwem; często motyw ten występował w świątyniach²⁹.

2.2. Kwiaty lata

Okres kwiatów letnich otwierał w czerwcu irys lub kosaciec – *hana-syobu*. Naturalnie występował na bagnach; w okresie Edo sprowadzono go do ogrodów, nad rzeki i strumienie. Rosły malowniczo w szerokich kępach; podziwiano je z przybrzeżnych altanek. Najchętniej mieszano

²⁶ Tamże, s. 17.

²⁷ Tamże, s. 21.

²⁸ Tamże, s. 25.

²⁹ Tamże, s. 26.

różnorodne gatunki: czerwonobrzazowe, karminowe, purpurowe, fioletowe i białe. Malowano je obok zimorodka lub innych wodnych ptaków³⁰. W tradycji zapisał się głęboko do dzisiaj motyw ośmiu kładek przebiegających przez trzęsawisko pełne irysów lub mieczyków. Epizod *Ise-monogatari* przytaczał próbę poezji powstałą w oparciu o zwrot „mieczyki z bagna”³¹. Liście mieczyków – w kształcie miecza – wskazywały na męskie cechy: śmiałość, odwagę.

Roślina *azisai* (hortensja) nosiła w Japonii imię „kwiatu siedmiu przemian”. Jej duże, obfite kwiaty, układające się w kule, zmieniały swoją barwę od zieleni, bieli, błękitu przez jasny fiolet, purpurę, róż aż po odcień czerwieni wina.

Zupełnie wyjątkową pozycję wśród kwiatów zajmował lotos – *hasu*. Jego naturalnym środowiskiem były azjatyckie podmokłe lasy tropikalne. Ścisłe związane z religią buddyjską pełnił rolę narodowego kwiatu Indii, źródła buddyzmu³². W Japonii lotosy poświęcono też bogini wód Bentei – często spotykano je w sadzawkach przyświątynnych³³. Kojarzony z życiem duchowym ze względu na wrażliwość i czystość ucieleśniał przedmiot kontemplacji religijnej. Jedne z kwiatów o największej urodzie można było zobaczyć w Kioto. Wschodnioazjatyckie lotosy otwierały się z brzaskiem dnia, a zamykały po południu. Wielkie płatki układające koronę wahały się od bieli (o silnym, słodkim zapachu), pełnej czerwieni (bezwonne), do pięknego, ciemnego szkarłatu; zdarzały się też okazy przetykane złotymi żyłkami. Lotos indyjski posiadał duży, dubeltowy kwiat o barwie głębokiego amarantu³⁴. Gatunek ten nie zamykał się nigdy – ani dniem, ani nocą; opadał jednak po sześciu dniach. Jego liście – ciemnozielone, mocne tarcze – ceniono na równi z kielichami kwiatów. Wierzono, że jako symbol świeżości lotosy pływały po wodach raju Buddy Amitabhy. Ten szczególny kwiat – tak wymowny dla tradycji buddyzmu – stanowił wdzięczny temat interesującej refleksji międzyreligijnej: „Czyż nie jest to muliste dno, z którego wyrasta piękny lotos tak samo zbawcze, święte, przynajmniej potencjalnie, jak rozwijający się na wolnym powietrzu kwiat? Biblijne objawienie mówi, że także życie

³⁰ Tamże, s. 24.

³¹ N. Bornoff, *Przewodnik National Geographic. Japonia*, Warszawa 2004, s. 45.

³² Carr-Gomm, *Słownik symboli w sztuce*, s. 198.

³³ Conder, *Kwiaty Japonii i sztuka kompozycji kwiatowych*, s. 26.

³⁴ Tamże.

w swojej obecnej sytuacji jest uświęcone, a przez to zbawione. Także cierpienie w swoich przeróżnych formach może być źródłem szczęścia, ponieważ zostało włączone we wszystko ogarniającą miłość Boga, objawioną w Jezusie Chrystusie”³⁵.

Lotos, podobnie jak lilia, symbolizował światło. Gatunki zamykające kwiat na noc i wsuwające go w głąb wody podnosiły go i otwierały wraz ze wschodem słońca. Następnie zwrócone ku słońcu, otwarte, oznaczały medytację, milczenie, pokój, odpoczynek, błogostan, podniosłość i nirwanę. Lotosy wskazywały również na mistyczny ośrodek, stałość, harmonię kosmiczną³⁶. Jako kwiat podążający za słońcem odnosił się też do wzniosłych, szczytnych dążeń, przeżyć duchowych. Ze względu na fakt jednoczesnego występowania pąków, kwiatów i owoców na dnie kwiatu był znakiem przeszłości, terażniejszości i przyszłości. W Chinach lotos posiadał dwie nazwy: *lian* (o wielu znaczeniach: „łączyć” i „nieskończoność” lub „miłość” czy „skromność”) i *he*, czyli „jedność”³⁷. Liść i kwiat lotosu wyrastające z jednej łodygi odczytywano jako wspólnotę serca i harmonię. W Państwie Środka stanowił emblemat ciągłości, potomstwa, małżeństwa, piękna kobiecego. Lotos na Dalekim Wschodzie spełniał równie doniosłą rolę jak w Europie róża i lilia³⁸. W Indiach kwiat ten o barwie jasnorożowej traktowano jako metaforę duchowości i sztuki. W buddyzmie najważniejszą cechą, jaką obrazował, było współczucie (*karuna*), co z kolei korespondowało z chrześcijańskim miłosierdziem.

Inna cudowna roślina lata w Japonii to lilia – *yuri*³⁹. Pełnię rozkwitu osiągała w lipcu. W Chinach uchodziła za roślinę, która pozwalała zapomnieć o troskach. Nazywano ją też „ta, która przynosi synów”⁴⁰. W tradycji zachodniej symbolizowała chwałę, łaskę Boską, wyborność, majestat i niebiańską szczęśliwość. Oznaczała również czystość, niewinność, duszę bezgrzeszną, nadzieję⁴¹. Chrześcijaństwo odniosło białą lilię do Maryi Panny; w wyobrażeniach Zwiastowania archanioł Gabriel trzymał lilię w ręku, druga lilia stała w wazonie. Lilie wskazywały też na

³⁵ L. Fic, *Zbawienie w buddyzmie*, w: *Ecclesia in Asia. Wybrane problemy Kościoła w Azji w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, red. J. Różański, Warszawa 2004, s. 230.

³⁶ H. Biedermann, *Leksykon symboli*, Warszawa 2001, s. 202.

³⁷ W. Eberhard, *Symbole chińskie*, Kraków 1996, s. 137.

³⁸ Carr-Gomm, *Słownik symboli w sztuce*, s. 197.

³⁹ Makino, Oka, *Floral calendar of Japan*, s. 54.

⁴⁰ Eberhard, *Symbole chińskie*, s. 132.

⁴¹ Carr-Gomm, *Słownik symboli w sztuce*, s. 197.

wieczną, uwzniośloną miłość, piękno, wdzięk, ozdobność. Ten wyjątkowy kwiat opisywał też światło, nieśmiertelność, królewskość. Znany był fragment przypowieści z ewangelii świętego Mateusza (Mt 6, 28–29; także Łk 12, 27): „Przypatrzcie się liliom polnym jak rosną: nie pracują ani nie przędą. A powiadam wam, że nawet król Salomon w całej chwale nie był tak przyodziany jak jedna z nich”. Słowa Jezusa mówiły o Bożej Opatrzności nad wybranymi⁴². W tradycji japońskiej letnie dzikie kwiaty w artystycznych wizjach malowano obok koni⁴³.

Sierpień był czasem *matuba-botan* (dalii, georginii), *himawari* (słoneczników), lecz jako ulubiony kwiat Nihon-jin tego okresu wymieniano powój *asagao* („poranna chwała”)⁴⁴. To bardzo delikatne pnące swoje dzwonoвате kielichy rozchyłało wczesnym rankiem. Przybierało niemal wszystkie kolory. Blisko związane z życiem zwykłych ludzi upodobało sobie polne ogrody i opłotki.

2.3. Kwiaty jesieni

Wrzesień rozpoczynał w Japonii słynną paletę tak zwanych *aki no nanakusa* – „siedmiu roślin jesieni”⁴⁵. Wszystkie były to domowe zioła: *hagi* (lespedeca), czyli pnący krzew o czerwonych kwiatach, *susuki* (trawa pampasowa) – rodzaj srebrnej wysokiej trzciny, *kuzu* – szybko rozprzestrzeniający się, płożący krzew o dużej żywotności, jego liście okrywał srebrny meszek, *nadesiko* (diantus) o pięciopłatkowych, ciemnoróżowych kwiatach, podobnych do goździka⁴⁶. Mianem *Yamato nadesiko* określano piękną Japonkę.

Siódemki dopełniały *ominaesi* – z rodziny walerianowatych, o łagodnym, miękkim, kwiatowym żółtym puchu, *fuzibakama* – odmiana lawendy o przyjemnym zapachu oraz *kikyo* – fioletowo-błękitny lub biały dzwonek. Zioła jesienne ujmowały cichą, skromną elegancją⁴⁷.

Październik znano raczej z owoców niż kwiatów. Wtedy dojrzewała winna latorośl, figi, jabłka oraz *kaki*, czyli persymony. Jedno z najwybitniejszych dzieł malarstwa tuszowego ukazywało *Sześć persymonów* w ciepłych

⁴² S. Kobielus, *Florarium christianum: symbolika roślin – chrześcijańska starożytność i średniowiecze*, Kraków 2006, s. 122.

⁴³ Conder, *Kwiaty Japonii i sztuka kompozycji kwiatowych*, s. 118.

⁴⁴ Makino, Oka, *Floral calendar of Japan*, s. 56.

⁴⁵ Conder, *Kwiaty Japonii i sztuka kompozycji kwiatowych*, s. 31.

⁴⁶ Makino, Oka, *Floral calendar of Japan*, s. 63.

⁴⁷ Tamże, s. 66.

odcieniach różowawej bieli, brzoskwińskiej ochry i miękkiej czerni. Obraz ten, autorstwa Mu-ki należał do zbiorów klasztoru Daitokuji w Kioto⁴⁸.

Właściwym dla jesieni kraju Nippon cudem były przebarwiający się kłony. Termin *momiji* odnoszono bądź do czerwieniejącego listowia klonów, bądź szerzej – ogółu drzew liściastych zyskujących koloryt złocisty (jak *ityo* – *Gingko biloba*, miłorząb japoński), pomarańczowy bądź ognisty⁴⁹. Niedaleko Tokio, na wzniesieniu Ko-no-dai rosło kilka potężnych klonów sławnych ze swych ogromnych rozmiarów. Płomienna uroda tych drzew uwidoczniła się też w Shinagawa czy Meguro⁵⁰. Oglądaniu klonów towarzyszyło często zbieranie grzybów. W poezji szkarłatny klon kojarzono z jeleniem.

W listopadzie prym bezsprzecznie wiodła *kiku* – chryzantema. Obecna w Kraju Wschodzącego Słońca od trzech tysiącleci widniała na emblemacie dworu cesarskiego⁵¹. Odmiana ogrodowa przywędrowała z Korei, gdzie znano między innymi wyszukaną odmianę czarną – prawdopodobnie ciemnopurpurową. Uchodziła powszechnie za szczyt japońskiego kunsztu kwaciarskiego; od IX wieku urządzano w pałacu uroczyste przyjęcia poświęcone chryzantemie⁵². Zwyczaj ten kultywuje się do dziś – co roku następuje prezentacja w ogrodach cesarskich najróżniejszych gatunków o oszałamiających kształtach i odcieniach⁵³.

Do darzonych specjalną estymą *kiku* wliczano też astry i złocienie. Bogactwo kwiatów chryzantem obejmowało 269 rodzajów: 63 żółte, 32 purpurowe, 30 czerwonych, 31 bladuróżowych, 12 rdzawych i 14 o barwach mieszanych. Korony płatków mogły przybierać kształty owalne, wydłużone, płaskie, skręcone do środka, o nitkowatych płatkach, kontrastujących ze sobą odcieniami wewnętrznymi i zewnętrznymi powierzchni. Podczas świąt osładzano wino nektarem maczanych chryzantem⁵⁴. Wystawy *kiku* w Akasaka zaskakiwały różnorodnością rodzajów kwiecia. Niektóre z ich poetyckich tytułów brzmiały: *Tsuki-no-tomo* („Towarzysz Księżycy”), kwiat biały; *Hatsu-yuki* („Pierwszy śnieg”), kwiat niepokalanie biały; *Ake*

⁴⁸ P. Trzeciak, *Sztuka Chin*, w: *Sztuka świata*, red. A. Lewicka-Morawska, t. 2, Warszawa 1990, s. 341.

⁴⁹ Conder, *Kwiaty Japonii i sztuka kompozycji kwiatowych*, s. 33.

⁵⁰ Tamże, s. 34.

⁵¹ Makino, Oka, *Floral calendar of Japan*, s. 78.

⁵² Conder, *Kwiaty Japonii i sztuka kompozycji kwiatowych*, s. 28.

⁵³ Tamże, s. 27.

⁵⁴ Tamże, s. 30.

no-sora („Niebo o brzasku”), kwiat wiśniowy; *Hoshi-no-hikari* („Gwiazdny blask”), kwiat bladobłękitny; *Yuki-no-ashita* („Śnieżny poranek”), kwiat barwy blado-różowo-perłowej; *Mangetsu* („Pełnia Księżycza”), kwiat oślepiająco biały⁵⁵.

Ulubioną dekoracją na szkicach z *kiku* przedstawiały kwiaty chryzantemy płynące z nurtem strumienia. Była też symbolem trwania. Łączono ją z żurawiem – królewskim ptakiem Japonii.

2.4. Rośliny zimy i zestawienia kwiatowe

Z nadejściem grudnia wszystkie kwiaty znikwały, z wyjątkiem *tya-no-hana* (białego kwiecia zielonej herbaty) oraz *take* – bambusa⁵⁶. Bambus, znany z wiecznie zielonych liści, wskazywał na niezmiennność, świeżość; oznaczał też siłę i trwanie. Wyrastał do wysokości siedemdziesięciu stóp, zachwycał siłą i żywotnością – stanowił alegorię wiecznej młodości. Według niektórych mnichów zen szmer bambusa był sygnałem oświecenia. Węzły na łodygach porównywano do stopni na drodze do wyższego poznania. W Chinach ceniono jego smukłość i strzelistość, uchodzącą za znak zintegrowanej osobowości⁵⁷. „Puste serce” bambusa, czyli pusta łodyga, to metafora skromności. Gałązka bambusa była też atrybutem buddyjskiej bogini miłosierdzia Kuan-jin⁵⁸.

Symbolika na trwałe wpisała się w sztukę i sposób myślenia ludów wschodniej Azji. W sposób metaforyczny wyrażano pojęcia zewnętrzne wobec człowieka – jak porządek wszechświata, czas i przestrzeń. Za pomocą kwiatów również oddawano naturę prawd wewnętrznych, jak wartości moralne, myśli, uczucia⁵⁹. Bardzo często łączono rośliny w grupy o określonej wymowie. „Troje przyjaciół” lub „Troje nieskalanych” przywodziło na myśl zestawienie skały, bambusa i sosny. Sosna symbolizowała uczonego, trwającego mimo przeciwności w przekonaniach taoizmu i konfucjanizmu, a zarazem moc, siłę, nieugiętość⁶⁰. Bambus, giętki i pozostający zielony zimą, stał się znakiem niezłamującego się człowieka. Skałę cechowała twardość i nieporuszoność. Rośliny przekazywały stan ducha artysty.

⁵⁵ Tamże, s. 29.

⁵⁶ Makino, Oka, *Floral calendar of Japan*, s. 79.

⁵⁷ Lucie Smith, *Flora*, s. 142.

⁵⁸ Carr-Gomm, *Słownik symboli w sztuce*, s. 30.

⁵⁹ *Wachlarze Zachodu i Wschodu w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie*, s. 36.

⁶⁰ Trzeciak, *Sztuka Chin*, s. 340.

Bambus i śliwa razem wyobrażały mężczyznę i kobietę. Melon, dynia i tykwa były na Dalekim Wschodzie symbolem płodności⁶¹. Wachlarz, miecz, tykwa, kastaniety, kosz z kwiatami, łodyga bambusa, flet i lotos stanowiły osiem atrybutów Ośmiu Nieśmiertelnych nurtu taoizmu⁶². Osiem emblematów buddyźmu, takich jak: muszla, parasol, baldachim, lotos, waza, ryba, węzeł bez końca i koło nauki, straciło znaczenie religijne za czasów dynastii Ming. Od tego czasu przedstawiały obfitość wszelkich dóbr ziemskich, też małżeńskie szczęście. Drzewo *bodhi* charakterystyczne dla buddyjskiego oświecenia miało liście w kształcie serca⁶³. Kosztownościami lub klejnotami określano zespół przedmiotów będących alegorią bogactwa: perłę życzeń, instrument muzyczny litofon, obłok szczęścia, romb, róg nosorożca, księgi, obrazy w zwojach, klon, krwawnik, liść banana, naczynie trójnożne, ziele nieśmiertelności, monetę i sztabkę srebra. Żuraw – *tsuru* – ukazywany w locie, z gałązką sosny w dziobie, przybywał z legendarnej Góry Nieśmiertelnych. Orchidea należała do grupy „Czterech szlachetnych” lub „Czwórki kwiatnych arystokratów” (razem z bambusem, śliwą i chryzantemą). Symbolizowała miłość, skromność i ukryte piękno. W Japonii i Chinach postrzegano ją jako synonim wdzięku i powściągliwej wytworności. Podobnie jak rosnące w górskich, dzikich ostępach storczyki rozstaczały oszałamiający zapach nie podziwiane przez nikogo, tak człowiek w najtrudniejszych okolicznościach powinien zachować godność i szlachetność. Motyw orchidei obrazował także czystość i samotność ducha⁶⁴.

2.5. Rośliny Zachodu

Jedną z roślin o najstarszych konotacjach był aloes. Używany w starożytności przy balsamowaniu, a także jako perfumy, symbolizował gorycz, troskę, umartwienie, a jednocześnie wskazywał na przyjemną woń⁶⁵. Bluszcz jako ziele wечно zielone o wyjątkowej mocy wegetatywnej obrazował życie, nieśmiertelność, trwałość i siłę rozrostu. Przypominał o wytrwałości, nieustępliwości. Mówił także o trwałej pamięci, przywiązaniu, dozgonnym uczuciu. Termin „bluszczowość” oznaczał szukanie w kimś oparcia. Gałąz-

⁶¹ *Wachlarze Zachodu i Wschodu w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie*, s. 37.

⁶² Tamże, s. 39.

⁶³ Eberhard, *Symbole chińskie*, s. 26.

⁶⁴ *Wachlarze Zachodu i Wschodu w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie*, s. 37.

⁶⁵ Biedermann, *Leksykon symboli*, s. 8.

ka bluszczu była przenośnią tęsknoty⁶⁶. Granatowiec uosabiał życie, krew, związek, nieśmiertelność. Ze względu na czerwień kwiatów i miąższu owoców, mnogość ziaren, uczyniono z granatu emblemat miłości, małżeństwa i wielodzietności. Symbolizował też płodność i jedność w wielości⁶⁷. Mak przedstawiał sen, zapomnienie, noc, marzenie sennie – również letarg i ciszę. Jako narkotyk powodował odurzenie. Był znakiem ziemi i urodzaju. Czerwone maki zapisały się w pamięci jako wyobrażenie krwi⁶⁸. Migdałowiec podkreślał to, co nowe, czujność, pośpiech, nadzieję. Uważany był za specjal⁶⁹. Mirt przywoływał takie wartości, jak: odrodzenie, zmartwychwstanie, także: indywidualność, męstwo, sprawiedliwość. Jego inne znaczenia to wieczność, triumf⁷⁰. Oliwka ucieleśniała błogosławieństwo, siłę żywotną, dorodność, sytość i energię. Podkreślała trwałość, bezpieczeństwo, ochronę. Mówiła też o złotym wieku, nagrodzie, powodzeniu. Gałązka oliwna została powszechnie rozpoznawalnym znakiem zgody i pokoju⁷¹. Orzech ukrywał tajemnicę, prawdę. Kwiat orzecha włoskiego mówił o intelekcie. Ukazywał też twardość⁷². Palma daktylowa podkreślała sprawiedliwość, zasługi, pierwszeństwo, sukces, zwycięstwo. Wskazywała na obfitość, radość⁷³. Jemiola – postrzegana jako dar niebios i skarb – odnoszona była do księżycy. Oznaczała również zgodę, wybaczenie i pojednanie⁷⁴.

Na Zachodzie za królową kwiatów uznawano różę. Symboliką obejmowała wiele znaczeń: wieczność, śmierć i zmartwychwstanie, niezniszczalność i kruchość jednocześnie, doskonałość, przepych i radość, uroczystość. Jej wymowa wskazywała na zasadę żeńską, piękno, wiosnę. Uosabiała serce, tajemnicę, elegancję, zapach, także spełnienie bez skazy, miłość duchową i związek mistyczny. Odnoszona do kobiety oznaczała przede wszystkim wierną, niezmienną, głęboką miłość. W odniesieniu do Boga zwracała uwagę na Jego dobroczynność, przebaczenie, męczeństwo i umiłowanie człowieka. Róża stała się również wyrazem uwielbienia, uczucia mężczyzny do kobiety. Czerwona róża wyrażała pragnienie, a także wstyd. Biała róża

⁶⁶ Tamże, s. 21.

⁶⁷ Tamże, s. 99.

⁶⁸ Tamże, s. 215.

⁶⁹ Tamże, s. 223.

⁷⁰ Tamże, s. 227.

⁷¹ Tamże, s. 279.

⁷² Tamże, s. 283.

⁷³ Tamże, s. 298.

⁷⁴ Tamże, s. 124.

to cnota i czystość. Żółta – wyjątkowo negatywna – była znakiem zazdrości. Czarna róża mówiła o rzeczy nieosiągalnej, błękitna – o niemożliwej⁷⁵. Aktualnie należałoby dodać, że Japończycy – miłośnicy kwiatów – wyhodowali prawdziwą, niebieską odmianę róży. W Japonii górską różą dołączoną do listu (doręczanie pisma wraz z kwiatem wzmacniało wymowę przesłania) przypominała, że adresatka nie odpowiedziała na poprzedni list⁷⁶. Określenie tej odmiany nazywanej *kuchinasi* brzmiało jak: „nie mówi”. Chińska róża, czyli ketmia – bardzo delikatna i wrażliwa na chłód, stanowiła jeden z najbardziej ozdobnych krzewów tego kraju.

2.6. Kwiaty i ogrody na Wschodzie i Zachodzie

Ogród (po japońsku: *niwa*, koreańsku: *tul*, chińsku: *yuan*) na Zachodzie symbolizował niebo, mistyczną ekstazę, tajemnicę duszy, raj, szczęście i zbawienie. Bardziej przyziemne znaczenie mówiło o miejscu ogrodzonym, strzeżonym, domu, schronieniu, odpoczynku. Ogród ukazywał też wiosnę, życie, piękno, świeżość, radość, miłość. Odnosił się również do kontemplacji czy refleksji. Obrazował porządek kosmiczny, świat⁷⁷. W etyce buddyjskiej przyrównywano piękny dom do ogrodu pełnego kwiatów.

Samo pojęcie „kwiatu” – atrybutu bogini Flory, posiadało bogatą symbolikę. Oznaczało między innymi: wiosnę, słodycz, zagadkę, cnotę, miłość, harmonię, błogosławieństwo i szczęście. Kwiat kojarzony z kobietą ukazywał cechy jej właściwe: dobroć, subtelność, łagodność, urodę. Stanowiło duszę poezji. Wskazywało też na siłę życiową i radość życia, jednocześnie zwycięstwo nad śmiercią, odrodzenie, zmartwychwstanie. Kwiat otwarty ku górze obrazował gotowość przyjęcia darów Bożych. Wieńce z kwiatów składano w hołdzie, na znak ukoronowania zwycięzcy. Naręcza, pęki kwiecica wyrażały przyjemność. Bukiet kwiatów mówił o jedności w wielości. Ich barwa stanowiła odrębne przesłanie: biel – niewinność, czerwień – miłość, namiętność, krew i życie, błękit – tajemnica i serdeczne poświęcenie, żółcień – ciepło, słońce, złoto⁷⁸.

W tradycji buddyjskiej kwiaty były znakiem błogosławieństwa. Gdy Budda przemawiał, kwiaty spadały z nieba. W Japonii jako kwiaty szczę-

⁷⁵ Tamże, s. 362.

⁷⁶ *The Masters' Book of Ikebana. Backgrounds and principles of Japanese flower arrangement with lessons by Japan's three leading masters and a treasury of over 400 photographs*, Tokyo, 1966, s. 41.

⁷⁷ Carr-Gomm, *Słownik symboli w sztuce*, s. 269.

⁷⁸ Biedermann, *Leksykon symboli*, s. 181.

ścia wyróżniano: wiśnię, wistarię, piwonię, kosaciec, narcyz, klon, mak i złocien⁷⁹. W Chinach słynne było powiedzenie o stu kwiatach z *Shijing* („Księgi pieśni”).

W chrześcijaństwie kwiaty stanowiły paralelę miłosierdzia. Przypominały o ogrodzie Eden i stanie pierwotnej szczęśliwości. Od średniowiecza odmiany czerwone przywodziły na myśl krew Ukrzyżowanego, a białe – zwłaszcza lilia, irys i róża bez kolców – nieskalaność Najświętszej Maryi Panny. Złączono z Nią również cyklameny, jaśmin, konwalię i fiołki. Pięć płatków oznaczało rany Jezusa Chrystusa, trzy liście – Tróję Świętą. Kwiat orlika opisywał Ducha Świętego (łacińskie *columbus* – „gołąb”)⁸⁰.

W XVIII wieku w Europie powstała symboliczna mowa kwiatów. Pod koniec XIX wieku zestawiono słownik mowy kwiatów. Za pomocą starannie dobranych bukietów przekazywano trudne do wyrażenia słowami treści. Przykładowo rośliny ucieleśniały takie uczucia:

- biała akacja – „twoje dobre serce jest rękojmią trwałości naszej przyjaźni”;
- bawełna – „kwiaty naszego związku są delikatne, dlatego pielęgnuj je pieczołowicie i z czułością”;
- bez – „z każdego twojego słowa przemawia piękno twojej duszy”;
- dalia – „moje serce jest wiecznie przy tobie”;
- fiołek alpejski – „w moich czystych uczuciach cenię cię nade wszystko”;
- łubin – „w tobie łączą się zalety serca i ducha”;
- gałązka moreli – „uwielbiam cię, aniele”;
- niezapominajka – „pragnienie spotkania; nie zapomnij o mnie!”;
- czerwona róża – „oto jest rękojmia mojej miłości i wierności”;
- tymianek – „jedność dusz jest najwyższym dobrem”⁸¹.

3. Troska o liturgię na Wschodzie i Zachodzie

Znając wymowę barw w liturgii chrześcijańskiej w ciągu całego roku, warto uświadomić sobie, jakie znaczenie przybierały na gruncie Wschodu. Podczas gdy fiolet w umyśle wiernego Kościoła rzymskokatolickiego kojarzył się z oczekiwaniem w okresie Adwentu lub Wielkiego Postu, czerwień i złoto z uroczystościami Triduum Paschalnego, Zesłania Ducha Świętego, Bożego Ciała czy ze wspomnieniami męczenników, zaś biel i błękit – ze

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Carr-Gomm, *Słownik symboli w sztuce*, s. 138.

⁸¹ Tamże, s. 182.

świętami maryjnymi, dusza Dalekiego Wschodu doszukiwała się w nich zupełnie odmiennych treści. Współcześni misjonarze, doceniając bogactwo miejscowej, rodzimej kultury, w sprawowaniu obrządków zrezygnowali między innymi z bieli alb, którą w Chinach łączono ze śmiercią, na rzecz szat żółtych. Barwa ta ukazywała radość nowego życia. Być może warto byłoby symboliką układu ikebany – jak echem barw liturgicznych – określić wymowę danego czasu, święta. Linie proste ikebany oznaczały stabilność, krzywe – wolność, a koliste – pewność. Barwy także posiadały określone przesłanie, na przykład purpura to ciepło, pomarańcz – optymizm, fiolet – żałoba, błękit – nieuchwytność w odniesieniu do wartości wyższych, boskich, wymykających się bezpośredniemu poznaniu⁸². Czerwień, między innymi w sztuce ogrodowej w przypadku dali, peonii, róż, azalii czy sagowców, wywierała wrażenie zmysłowości⁸³. W mentalności Kraju Środka kolor czerwony uważano za zwiastuna szczęścia i pomyślności. Biel razem z czernią, czerpiąc z taoistycznej zasady *ying* i *yang*, budowała równowagę, harmonię, a także idealne połączenie przeciwieństw. Według tradycji japońskiej czerwień, purpurę i róż łączono z aspektem męskim, zaś biel i błękit ze stroną żeńską⁸⁴. Mistrzowie sztuki „żyjących kwiatów” wypracowali bardziej szczegółowe wskazówki co do odcieni gatunków wielobarwnych. Zwykle najwyższą pozycję zajmował kwiat w bieli. Wśród chryzantem przewodziła odmiana żółta (także uważana za żeńską). Brzoskwinie ceniono najbardziej kwitnącą różowo. Wśród irysów naczelne miejsce zajmował rodzaj purpurowy. Za najpiękniejszą uznawano kamelię w pełnej czerwieni, podobnie piwonie. Z palety glicynii wyróżniano lawendową; powoje preferowano ciemnoniebieskie. Złotoliny ceniono wyjątkowo żółte, a lespedece – różowe. Japońskie *kikyo* zyskiwało na atrakcyjności wraz z przybraniem odcienia jasnej purpury⁸⁵. Wykorzystanie kolorystyki obecnej w strefie dalekiego Wschodu mogłoby ubogacić język *sacrum*.

W tradycji chrześcijańskiej jednymi ze świąt największej wagi były uroczystość Bożego Ciała czy święto Matki Bożej Zielnej. Związane z nimi poświęcenia ziół czy owoców ziemi mających służyć człowiekowi pełniły podobną funkcję co dziękczynienie za zbiory i prośba o ich zachowanie na przykład w szintoizmie. Oddawanie czci Bogu przez barwne dekoracje

⁸² <http://www.misyjnedrogi.pl/listy.php?nr=119> [19.05.2010].

⁸³ L. Majdecki, *Sztuka japońskich ogrodów*, Wrocław 1987, s. 13.

⁸⁴ Conder, *Kwiaty Japonii i sztuka kompozycji kwiatowych*, s. 68.

⁸⁵ Tamże, s. 69.

ołtarzowe, dywany kwiatowe czy czynność sypania płatków kwiatów przez bielanki w procesji przed Najświętszym Sakramentem mówiły o osobistym zaangażowaniu człowieka. Świadczyły o wyrazie uwielbienia, miłości danej osoby i pragnieniu bliskości kierowanemu ku Bogu.

Patrząc na sztukę aranżacji kwiatów w obrzędach religijnych od jej początków do chwili obecnej trudno oprzeć się wrażeniu, że kwiaty, jako jedna z najpiękniejszych rzeczy, danych człowiekowi w życiu, w cudowny sposób oddawałyby chwałę Stwórcy. Nie tylko w kulturze Zachodu, lecz także w tradycjach Dalekiego Wschodu wiązanki kwieciana posiadały szczególną wymowę. Częstsze i pełniejsze wprowadzenie kompozycji kwiatowych do liturgii znacznie mogłyby ubogacić możliwości odbioru jej tajemnic przez wiernych. Język kwiatów, żywo odbierany przez wszystkie kultury, pozostawał bardziej czytelny i zrozumiały niż zawiłości dialektów. Przykładowo w trakcie Światowego Dnia Modlitwy o Pokój w Asyżu z 27 X 1986 r. uczestnikom rozdano sadzonki i gałązki oliwne⁸⁶.

* * *

Językowi kwiatów przyporządkowano rolę służebną w spotkaniach międzykulturowych, zauważając szerokie spectrum przekazu, jakie niosą ze sobą poszczególne kompozycje florystyczne. Opowiedziano, jak tę gałąź sztuki postrzegano w chrześcijaństwie oraz jaką symboliczną wymowę niosły gatunki kwiatów i ich zestawienia w świecie Zachodu i Wschodu. Według tej zasady porównano także prowadzenie liturgii. Przeglądając się danym ceremoniom chrześcijaństwa i buddyzmu (np. Boże Ciało, ofiarowanie płatków kwiatów) wskazano różnice i podobieństwa w obu podejściach.

STRESZCZENIE

Artykuł, mówiący o mowie kwiatów w różnorodnych tradycjach religijnych, próbuje objaśnić ich miejsce w duchowym świecie Europy i Dalekiego Wschodu. Tam posłużono się głównie przykładami zaczerpniętymi z kultury japońskiej. Porównuje też symbole koreańskie, chińskie. Strefę Zachodu reprezentuje Biblia. Poruszono też rolę kwiatów w liturgii chrześcijańskiej. Kwiaty Japonii ukazano szczegółowo według miesięcy i pór roku.

Słowa kluczowe: kwiaty, symbolika, religie, Japonia, liturgia.

⁸⁶ E. Sakowicz, *Pryncypia dialogu Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II oraz dokumentów posoborowych*, Warszawa 2006, s. 382.

SUMMARY

The article, titled – language of flower in the various religious traditions – tries to make clear the way of using plants in spiritual world of Europe and Far East. The examples take roots mainly in Japanese culture. It compares Korean and Chinese symbols too. West part of the globe is represented by sphere of Bible. Christian ceremonies are also mentioned. Role of flowers in Japan is shown in details by the rhythm of following parts of the year, beauty of each month.

Key words: flowers, symbols, religion, Japan, ceremonies.

BIBLIOGRAFIA

- Alberowa Z., *O sztuce Japonii*, Warszawa 1983.
- Allen E.G., *Japanese flower arrangement. A complete primer*, Tokyo 1984.
- Biedermann H., *Leksykon symboli*, Warszawa 2001.
- Bornoff N., *Przewodnik National Geographic. Japonia*, Warszawa 2004.
- Carr-Gomm S., *Słownik symboli w sztuce: motywy, mity, legendy w malarstwie i rzeźbie*, Warszawa 2005.
- Conder J., *Kwiaty Japonii i sztuka kompozycji kwiatowych*, Kraków 2007.
- Eberhard W., *Symboli chińskie*, Kraków 1996.
- Fic L., *Zbawienie w buddyzmie*, w: *Ecclesia in Asia. Wybrane problemy Kościoła w Azji w świetle posynodalnej adhortacji Jana Pawła II*, red. J. Różański, Warszawa 2004, s. 217–230.
- Kobielus S., *Florarium christianum: symbolika roślin – chrześcijańska starożytność i średniowiecze*, Kraków 2006.
- Lucie-Smith E., *Flora. Gardens and Plants in Art. and literature*, New York 2001.
- Majdecki L., *Sztuka japońskich ogrodów*, Wrocław 1987.
- Makino T., Oka G., *Floral calendar of Japan*, Tokyo 1938.
- Sakowicz E., *Principia dialogu Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II oraz dokumentów posoborowych*, Warszawa 2006.
- Szafer W., Szaferowa J., *Kwiaty w naturze i sztuce*, Warszawa 1985.
- The Masters' Book of Ikebana. Backgrounds and principles of Japanese flower arrangement with lessons by Japan's three leading masters and a treasury of over 400 photographs*, Tokyo 1966.
- Trzeciak P., *Sztuka Chin*, w: *Sztuka świata*, red. A. Lewicka-Morawska, t. 2, Warszawa 1990, s. 311–357.
- Wachlarze Zachodu i Wschodu w zbiorach Muzeum Narodowego w Krakowie*, red. B. Biedrońska-Słotowa, Kraków 2001.
- [http://www.misyjnedrogi.pl/artykuly.php?trec \[19.05.2010\].](http://www.misyjnedrogi.pl/artykuly.php?trec [19.05.2010].)
- [http://www.misyjnedrogi.pl/listy.php?nr=119 \[19.05.2010\].](http://www.misyjnedrogi.pl/listy.php?nr=119 [19.05.2010].)



VLADISLAVIENSIA



S. M. JANA OD TRÓJCY PRZENAJSWIĘTSZEJ OVE (Małgorzata Parcheniak)

 <https://orcid.org/0000-0002-7596-5494>

ZMAGANIA BŁOGOSŁAWIONEJ DOROTY Z MĄTÓW WIELKICH Z OFICJALEM POMORSKIM DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ HENRYKIEM Z KAMIENIA

Bł. Dorota z Mątów Wielkich¹ (1347–1394), średniowieczna, pruska i pomorska mistyczka, pustelnica-rekluza, jest czczona jako błogosławiona lub święta². Była obdarzona przez Boga szczególnymi darami: modlitwy

S. MARIA JANA OD TRÓJCY PRZENAJSWIĘTSZEJ OVE (Małgorzata Parcheniak), (UMK) – konsekrowana wieczne pustelnica. Miejsce wykonywania profesji pustelniczej: Pustelnia pw. Boga – Miłosierdzia Nieskończonego w Elblągu. Wprowadzona do Stanu Pustelnic i Pustelników (*Ordo Vitae Eremiticae*). Autorka opracowań rozważań różańcowych i rekolekcji pt. *Narodziny Głosu*, wydanych w 2020 r. nakładem Wydawnictwa Flos Carmeli w Poznaniu; s.jana.od.trojcy.przenajswietszej.pustelnia@eremitki.pl.

¹ W piśmiennictwie nazwa miejscowości pochodzenia Błogosławionej (pol. Mątowy Wielkie, niem. *Groß Montau*) w przekroju dziejów ulegała wielokrotnie przekształceniom leksykalnym. W latach dziewięćdziesiątych dwudziestego wieku ks. prof. dr hab. Jan Wiśniewski wystąpił z zapytaniem, skierowanym do pana prof. dr hab. Jana Miodka, w sprawie prawidłowej odmiany nazwy tej miejscowości, stanowiącej wykładnię lingwistyczną o charakterze normatywnym. Z uzyskanej odpowiedzi, zawartej w piśmie z dn. 22 stycznia 1994 r. pt. *Spór o nazwę fleksyjną: Błogosławiona Dorota z Mątów, a nie z „Mątów”, ani „Mątowych”, [przedruk ze: „Wspólnota” nr 10(31) 1994, s. 61–62] wynika, że poprawna nazwa fleksyjna tej miejscowości brzmi: „Mątów Wielkich”, por. J. Wiśniewski, *Pomezania. Z dziejów kościelnych*, Elbląg 1996, s. 76–77.*

² Kongregacja ds. Świętych Pańskich Stolicy Apostolskiej orzekła, na podstawie dekretu papieża Pawła VI z dn. 9 stycznia 1976 r., w sprawie zatwierdzenia jej kultu i stwierdzenia heroicznego cnót, że Dorota z Mątów Wielkich może być czczona jako błogosławiona lub święta, w zależności od tego, jaki zwyczaj panuje w poszczególnych diecezjach. W Polsce zasadniczo przysługuje jej kult błogosławionej. Szczególnie czczona jest w diecezjach: elbląskiej, gdańskiej, pelplińskiej, toruńskiej i warmińskiej. W Niemczech czczona jest jako święta – zob. M. Borzyszkowski, *Błogosławiona Dorota z Mątów i jej droga na ołtarze Pańskie*, „Studia Warmińskie”, 14(1977), s. 525; zob. J. Ratzinger, *Droga ku wnętrzu Święta Dorota z Mątów / Wege nach innen: Die Heilige Dorothea von Montau* (Kazanie ku czci

mistycznej³, czytania sumień (*kardiognozji*)⁴, bilokacji o profilu ekspiacyjnym⁵, pokuty habitualnej⁶, skutecznego wstawiennictwa w sprawach trudnych i niemożliwych⁷, macierzyństwa duchowego⁸ oraz stygmatów w postaci setek „ran od Boga”⁹. Zgodnie z wolą matki Agaty Swartze, w wieku szesnastu lat została wydana za mąż za starszego płatnerza (ściśle: miecznika) Wojciecha (Adalberta, Alberta) Swertfegera. Heroicznie składała Bogu ofiarę życia małżeńskiego i macierzyńskiego, w warunkach pielęgnowanego od chrztu dziewictwa duchowego¹⁰. Od wczesnego dzieciństwa podejmowała stale pokutę o charakterze ekspiacyjnym¹¹. Dzięki

św. Doroty z Mątów, wygłoszone 17 czerwca 1979 roku w Kościele św. Michała w Monachium), wyd. 2, Olsztyn 2016, s. 16.

³ Por. *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521* [z krytycznego wyd. R. Stachnika przy współpracy A. Birch-Hirschfeld Triller i J. Westpfahla, Köln – Wien 1978], przekł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2014, s. 267.

⁴ Tamże, s. 271, 324–326, 373.

⁵ Bł. Dorota „świat przebiegała (bilokacja) i swoimi łzami skrapiała a modliła się do Pana, by usunął wszelki brak świata” – por. Jan z Kwidzyna, *Siedmiolilie Doroty z Mątów* [z krytycznego wyd. dr. Fr. Hiplera, „Analecta Bollandiana”, 2–4(1883–1885); „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands”, 6(1878), s. 148–183], tł. J. Wojtkowski, Olsztyn 2012, s. 108.

⁶ *Akta procesu kanonizacyjnego*, s. 363–369, 457; por. Jan z Kwidzyna, *Żywoć Bł. Doroty z Mątów* [z krytycznego wyd. H. Westphal – A. Birsch-Hirschfeld Triller, Köln – Graz 1964], tł. J. Wojtkowski, Lublin 2012, II 4–6, II 31, III 16, s. 79–83, s. 101–102, s. 140.

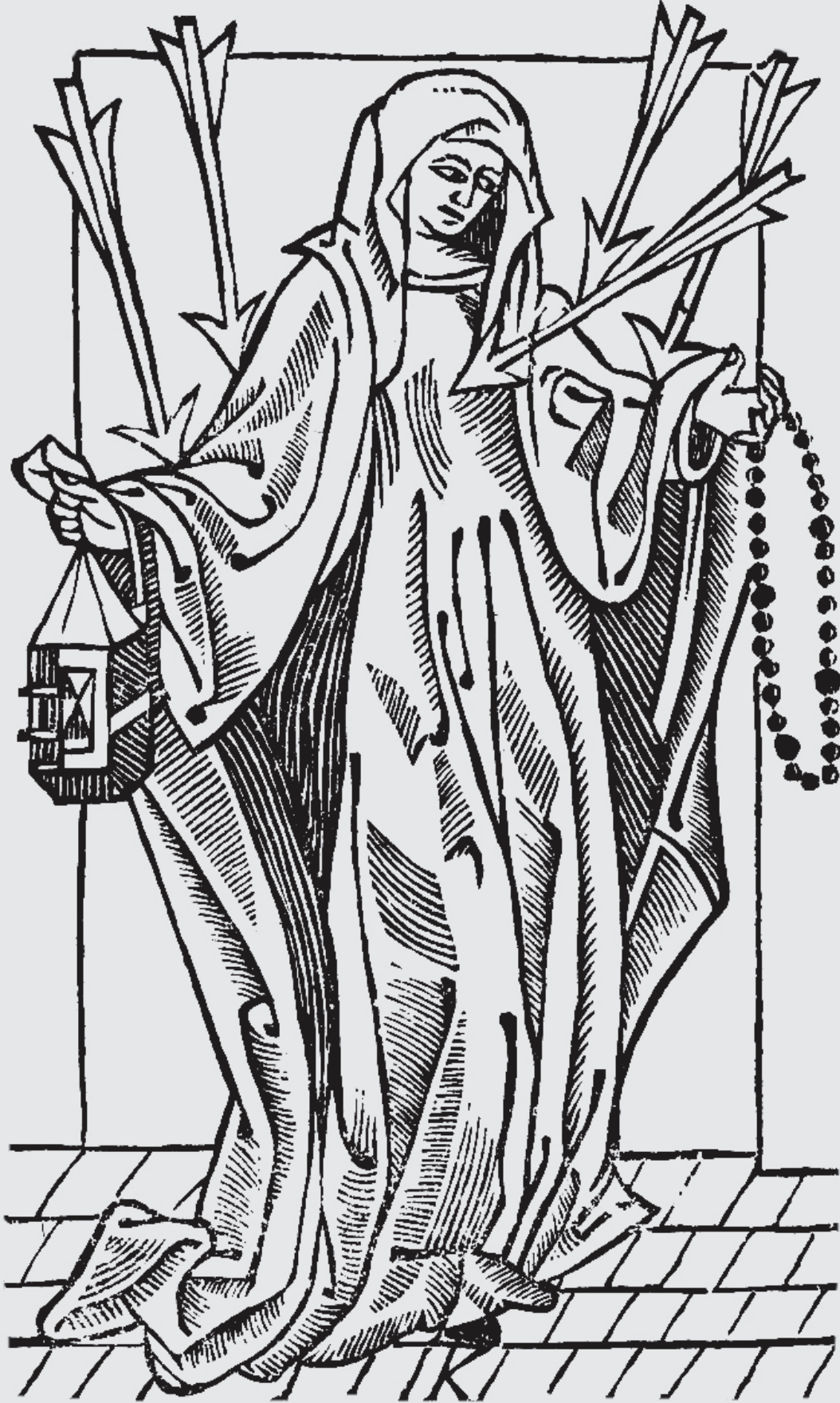
⁷ *Akta procesu kanonizacyjnego*, s. 69 i 271.

⁸ Tamże, s. 272.

⁹ Tamże, s. 320–322 i 367.

¹⁰ Z treści i uroczystej formy *Modlitwy*, zamieszczonej w zakończeniu dzieła Jana z Kwidzyna (*Żywoć Bł. Doroty z Mątów*, s. 365–366), wynika że Kościół w Państwie Krzyżackim od początku darzył matkę Dorotę wielką czcią, należną zarówno uduchowionym dziewicom – matkom (gr. *amma*), jak i matkom, wydającym potomstwo w porządku naturalnym: „Matka ciałem, panna duchem, nigdy nie żądając powinności cielesnych. Oddając Bogu, «oddając mężowi prawa małżeńskie»”.

¹¹ Jak wynika z relacji Mistrza Jana z Kwidzyna o postach i wstrzemięźliwościach Doroty w latach 1347–1363, Dorota pościła stale, pragnąc pościć w sposób właściwy dorosłym i mnichom. Jan zapisał: „Ta, przez Pana zaproszona do rozkoszy duchowych, brzydziła się cudzołożnymi przyprawami cielesnych. I dlatego w dniach ogłoszenia postów, nawet jeszcze jako dziewczynka, nie jadła z rówieśnymi dziećmi [72] nabiātu ani masła, lub zaprawionych mlekiem, chyba, że było to jej nakazane przez matkę. Jedząc zaś, bardziej dręczyła się ze smutku, niż byłaby udęrczona postem”, por. *Żywoć Bł. Doroty z Mątów*, II, 6 a, s. 82. Podejmowała gorliwie małe i wielkie umartwienia oraz pokutę sakramentalną: począwszy od siódmego roku życia na początku Wielkiego Postu i Adwentu Dorota „spieszyła do wyznawania swych grzechów. Starsze siostry i służące brzydziły się tym pośpiechem u małej, bo patrząc na nią powolność innych zdawała się lub uznawana była za naganną” – por. tamże II, 7 a, s. 83.



Źródło: R. Stachnik, *Die selige Dorothea von Montau, Klausnerin von Marienwerder*, Danzig 1935.

łasce i stałości w pokucie zdołała pełnić obie misje: mistyczną i małżeńską. Żyła w stanie tzw. ukrzyżowania woli.

W okresie jej życia małżeńskiego (1363–1390), które przebiegało w Gdańsku, mieszkając w granicach archidiakonatu pomorskiego (*Archidiakonatus Pommerellen*)¹² jako diecezjanka diecezji wrocławskiej, podlegała jurysdykcji oficjała pomorskiego diecezji wrocławskiej. W tym okresie urząd ten pełnił Henryk z Kamienia (*Henricus de Lapide*) (1398–1403). W *Aktach procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów* został on nazywany „oficjałem biskupa wrocławskiego”¹³ lub „oficjałem wrocławskim”¹⁴. Odmienne poglądy w tej sprawie wyraził Andrzej Radziwiński, który zaliczył Henryka z Kamienia w poczet oficjałów okręgowych pomorskich, formułując przy tym hipotezę, jakoby „prawie przez cały XIV wiek urzędnicy ci nie byli powoływani przez biskupów wrocławskich”¹⁵. Z przywołanego opracowania tego autora wynika ponadto, że: 1) oficjałowie byli urzędnikami sądowymi biskupów (w tym przypadku: biskupa wrocławskiego; powstaje zatem pytanie: skąd pochodzi hipoteza, że nie biskup miejsca powoływał na ten urząd?); 2) Henryk z Kamienia, kanonik wrocławski, był dożywotnio pierwszym oficjałem w diecezji wrocławskiej, a najpewniej już od 1383 r. nazwany był oficjałem w Gdańsku; 3) w dokumencie z roku 1389 Mateusz z Lamberto, generalny kolektor papieski na Polskę, ustanowił Henryka subkolektorem na obszarze Pomorza i istniejących tam części diecezji wrocławskiej i gnieźnieńskiej¹⁶, co oznacza, że z urzędu lokalnie podejmował kolektę świętopietrza (daru Piotrowego) i był odpowiedzialny za przekazanie daru do Rzymu. Opatrzność Boża skonfrontowała te dwie wybitne osoby, posiadające wyjątkowo silne osobowości, w przestrzeni urzędowej w zakresie wykonywanej jurysdykcji (ze względu na właściwość miejscową oficjała) i w przestrzeni duchowej (w zakresie wzajemnych oddziaływań interpersonalnych, powstających na linii sukcesywnie zaostrzającego się konfliktu tych osób).

¹² *Akta procesu kanonizacyjnego*, s. 692.

¹³ Tamże, s. 160.

¹⁴ Tamże, s. 169.

¹⁵ A. Radziwiński, *Kościół w Państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach 1243–1525. Organizacja, uposażenie, ustawodawstwo, duchowieństwo, wierni*, Malbork 2006, s. 55, na podstawie źródeł powołanych w przypisie 13: H. Freytag, *Das Archidiakonatus Pommerellen der Diözese Wroclawek im Mittelalter*, „Altpreussische Montasschrift”, 41(1904), s. 230.

¹⁶ Radziwiński, *Kościół w Państwie*, s. 55–56.

W artykule została podjęta analiza przyczyn, przebiegu i skutków konfliktu duchowego i pastoralnego, jaki zaistniał między oficjałem pomorskim diecezji wrocławskiej Henrykiem z Kamienia a bł. Dorotą z Mątów Wielkich.

W celu przeprowadzenia badań wykorzystane zostały źródła, stanowiące wydania krytyczne dzieł dorotańskich, opublikowanych uprzednio w językach łacińskim i niemieckim: 1) Jan z Kwidzyna, *Żywot Bł. Doroty z Mątów* [z krytycznego wyd. H. Westphal – A. Birsch-Hirschfeld Triller, Köln – Graz 1964], tłum. J. Wojtkowski, Lublin 2012.; 2) *Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521* [z krytycznego wyd. R. Stachnika przy współpracy A. Birch-Hirschfeld Triller i J. Westphala, Köln – Wien 1978], tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2014; 3) Jan z Kwidzyna, *Księga o świętach. Objawień Błogosławionej Doroty z Mątów* [z krytycznego wyd. A. Birch-Hirschfeld Triller – E. Borchert – J. Westphal, Köln – Weimar – Wien 1992], tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013; 4) Jan z Kwidzyna, *Siedmiolilie Doroty z Mątów* [z krytycznego wyd. Fr. Hiplera, „Analecta Bollandiana”, 2–4(1883–1885); „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands”, 6(1878), s. 148–183], tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2012.

Z uwagi na to, że dysponujemy zestawem wydań krytycznych dzieł, a nie przeprowadzono prac mających na celu wydanie konkurencyjnej edycji wydań krytycznych wyżej wymienionych dzieł dorotańskich – zastosowanie metody krytycznej w odniesieniu do zgromadzonego materiału badawczego nie znajduje uzasadnienia.

Przyczyny i przebieg konfliktu

Jak wynika z protokołu zeznania złożonego w toku procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów Wielkich w Kwidzynie dn. 27 czerwca 1404 r. przez świadka Mikołaja z Pszczółek, Krzyżaka, spowiednika Doroty w Gdańsku, „ręczona Dorota cierpiała prześladowania od swoich Pralatów, mianowicie księdza Henryka z Kamienia, pod ów czas Oficjała Kurii Diecezji Wrocławskiej i od niektórych innych księży, ponieważ z rzeczoną Oficjałem grozili Dorocie, że chcą ją spalić, ponieważ słyszeli, że niewiarygodne rzeczy opowiadane są o tej Dorocie, więc wierzyli, że ona błądzi”¹⁷. Zarzucano jej zatem błędzenie w wierze, tj. błędnowierstwo

¹⁷ Złożenie zeznania procesowego tej treści przez tego ze wszech miar wiarygodnego i powszechnie szanowanego świadka było aktem, wykazującym prawość jego sumienia, wyma-

(kacerstwo). Świadek Mikołaj z Pszczółek (Hohenstein) w treści tego zeznania wskazał wprost na to, że: 1) wymienieni duchowni, kanonicznie wyposażeni w uprawnienia władcze, mieli zamiar zastosowania wobec niej kary śmierci przez spalenie na stosie za popełnienie zbrodni kacerstwa; 2) zwerbalizowali w stosunku do niej ten zamiar; 3) zastosowali w stosunku do niej groźbę bezprawną, ponieważ oparli własne stanowisko na pogłoskach i fałszywych oświadczeniach osób trzecich; 4) groźbę bezprawną zastosowało wobec niej jednocześnie kilku duchownych; 5) oznacza to, że wymienieni duchowni tym samym hipotetycznie popełnili w warunkach współsprawstwa w stosunku do niej przestępstwo tzw. groźby bezprawnej. Pewność popełnienia tego przestępstwa przez duchownych relatywizuje jednak możliwość hipotetycznego skierowania w stosunku do niej tej groźby, w celu np. publicznej próby cnót obwinionej przez publiczne zakpienie sobie z niej albo zażartowanie sobie z jej reakcji, następującej w konsekwencji groźby lub obserwacji jej zachowania po usłyszeniu groźby, w celu wzbudzenia w niej wyrzutów sumienia, o ile rzeczywiście popadła w błędnowierstwo. Tego rodzaju werbalna, publiczna symulacja zagrożenia skazania na karę śmierci, która jest co do istoty żartem, nie stanowiłaby przestępstwa groźby bezprawnej. Przy ustalaniu stanu faktycznego należy z uwzględnieniem całego zebranego materiału dowodowego zbadać znamiona czynu, aby z całkowitą pewnością móc wykluczyć popełnienie przestępstwa.

Zarzut błędnowierstwa, postawiony przez Henryka vom Stein w stosunku do Doroty Swertfeger, oficjał oparł na takich przesłankach, że: śmieje się i płacze w kościele (symptomy prawdopodobnego obłądzenia) oraz siedzi w kościele podczas przeistoczenia chleba i wina w Ciało i Krew Pana Jezusa Chrystusa w czasie Mszy Świętej¹⁸ (symptomy odstępowania od nauki wiary katolickiej, wskazujące na odrzucenie dogmatu o transsubstancjacji). Oficjał sformułował te zarzuty w roku 1391¹⁹. Znamienne jest to, że w dn. 17–22 lipca 1391 r. Dorota nie była w stanie poruszać się²⁰, co w pełni dyspensowało ją od przyjmowania pozycji klęczącej. Jednak uznanie tego uprawnienia wymagało wzniesienia się ponad legalizm

gającym dużej odwagi cywilnej, ze względu na przynależność stanową do stanu duchownego i Zakonu Krzyżackiego świadka – zob. *Akta procesu kanonizacyjnego*, [84], s. 134. W cytowanym fragmencie zeznania świadka ujednolicono zapis wielkich i małych liter.

¹⁸ Zob. *Żywot Bł. Doroty z Mątów*, s. 409.

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

i rutynę postępowania. W tym stanie rzeczy Dorota Swertfeger została ukarana w ten sposób, że „proboszcz Rose, który był doktorem prawa kanonicznego, od dnia 23 lipca 1391 roku, zakazał Mikołajowi z Pszczółek udzielać jej co niedzielę Komunii Świętej. Jednak jak wspomniał Jan z Kwidzyna, już 14 września 1391 roku, w święto Podwyższenia Krzyża Świętego, Dorota została do Komunii św. dopuszczona. Dlatego można wnioskować, że oskarżenia już dłużej nie były przeciw niej podtrzymywane. Wstawił się za nią Mikołaj z Pszczółek, który przedłożył opinię o jej doświadczeniach wydaną właśnie przez Jana z Kwidzyna”²¹.

Więcej informacji w sprawie przesłanek, na których oparto zarzut błędnowierstwa, zawiera zeznanie procesowe świadka Meca Hugisch, złożone w Kwidzynie dn. 13 października 1404 r. Świadek była inwigilatorką Doroty Swertfeger, podstawioną przez gdańskie duchowieństwo, w celu raportowania zleceńodawcom przebiegu aktualnych praktyk religijnych, zachowań, planów, treści otrzymywanych objawień i szczegółów dotyczących sposobu życia Doroty w ciągu dnia i nocy. Świadek wprost zeznała w procesie kanonizacyjnym, że: 1) wielokrotnie przeszukiwała łóżko Doroty tak, że „kiedyś znalazła w łóżku rzeczony błogosławionej różgi i włosiennicę, schowane pod łóżkiem; i powiedziała, że wie, iż nigdy nie używała płócien lnianych”²²; 2) Dorota była „bardzo poświęcona służbie Boga, ponad innych ludzi”²³. Dorota była świadoma inwigilacji²⁴. Uporczywe wymuszenia wyznań, dotyczących treści objawień, które otrzymywała w modlitwie mistycznej, zbywała milczeniem i uśmiechem²⁵.

Meca Hugisch w toku procesu wyjaśniła, że „Henryk z Kamienia, Oficjał Biskupa Włocławskiego, oraz Ludek, sławni księża, przekonani, że ta matka Dorota błądzi w wierze katolickiej, dlatego, jak wierzy sama zeznająca, iż kiedyś widziała rzeczony Dorotę w kościele parafialnym Błogosławionej Dziewicy Maryi we wspomnianym miasteczku Gdańsk, a także w innych miejscach poza kościołem, w uniesieniu i porwaną przez

²¹ Zob. M. Kowalczyk, *Eucharystia w centrum życia duchowego bł. Doroty z Mąków według historycznego przekazu „Liber de festis” Mistrza Jana z Kwidzyna*, „Studia Elbląskie”, 15(2014), s. 155–164, na podstawie *Żywot Bł. Doroty z Mąków*, III, 26, s. 152. Autorka artykułu wielostronnie opisała żywą, żarliwą i stałą pobożność eucharystyczną Doroty z Mąków. W tym stanie rzeczy zarzuty, sformułowane przez Henryka z Kamienia, były oczywiście bezzasadne i nie mogły stanowić osnowy procesu karnego przeciwko Dorocie z Mąków Wielkich.

²² *Akta procesu kanonizacyjnego*, [106], s. 157.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

jedną godzinę czasem więcej, tak że owa Dorota [109] tak będąca w porwaniu nic nie czuła i mogła być w takim porwaniu pokrajana na kawałki. I rzekła zeznająca, iż Dorota powracając wielokrotnie uśmiechała się skromnie i pogodnie, jakby powróciła z wielkich radości; również czasem tak do siebie powróciwszy błogosławiona Dorota tak porywczo płakała, że to obecnym ludziom zdawało się nieznane i niesłychane. I dlatego rzeczeni księża Henryk i Ludek, przekonani, iż ta Dorota błądzi w wierze, piętnowali ją oszczerczymi słowami, mówiąc, że trzeba ją spalić²⁶.

Doświadczenia mistyczne Doroty Swertfeger były niebywałe, niezrozumiałe i błędnie interpretowane z powodu braku doświadczenia (*practike*) modlitwy wewnętrznej wyższego duchowieństwa. Znajomość dróg modlitwy jest prostą konsekwencją rzetelnego podejmowania modlitwy wewnętrznej, które wyrabia doświadczenie pastoralne. Nie zastępuje tego teoretyczne przygotowanie teologiczne. Stąd wysoką ceną, jaką trzeba zapłacić za nabycie tego doświadczenia, jest wydanie siebie na praktykowanie modlitwy wewnętrznej i poświęcenie się temu dziełu w całym życiu.

Świadek Meca Hugisch zeznała ponadto, że „któregoś dnia idąc do tejeż matki Doroty, powiedziała jej te mianowicie słowa: «Siostró Doroto, ja przez jakiś czas z tobą nie rozmawiałam dlatego, że Henryk i Ludek przekonani są, iż błądzisz w wierze». Na te słowa [71] powiedziała, iż Dorota pokornie i pobożnie odrzekła: «Ja nie błądzę i nie mogę błądzić, ponieważ mam jednego nauczyciela i mistrza, który mnie i wszystkich ludzi starannie kształtuje. A za to, co rzeczeni księża mi zarzucają gotowa jestem chętnie umrzeć. I oby drewno zakupione zostało moim kosztem i żebym ja musiała je dźwigać, na spalenie mnie za moją wiarę» – Ponadto rzeczona zeznająca powiedziała, iż rzeczona matka Dorota z tego powodu w niczym się nie zmieniła, lecz dzielna i stała, z największą pobożnością i pokorą ustawicznie pozostawała, znosząc te i inne liczne przeciwności²⁷.

Świadectwo nienaruszonej wiary, definiowanej przez samą matkę Dorotę w tym wyznaniu jako „wiara nabyta, przeżywana i wypróbowana” w tyglu oczyszczeń oraz świadomość, wypracowanej w duchu pragmatyki wiary w Boga poznanego, który jako Jedyny godzien jest pełnego zaufania, są kwintesencją stanowiska, jakie Dorota Swertfeger wyraziła wobec stawianych jej zarzutów kacerstwa oraz podejrzeń o chorobę psychiczną. Brała pod uwagę możliwość, że pogrożki oficjała Henryka z Kamienia

²⁶ Tamże [108–109], s. 160–161.

²⁷ Tamże.

i jego popleczników mogą stać się rzeczywistością. Nie czyniła tego powierzchownie, ale nad wyraz konkretnie, z zachowaniem świadomości przebiegu czynności wykonywania kary śmierci przez spalenie na stosie kobiety – kacerki. Symptomatyczne jest, że matka Dorota widziała w tym doskonały sposób naśladowania Chrystusa Pana w męce. Wyraziła jednocześnie pragnienie naśladowania Zbawiciela jak najbardziej z bliska, z zastrzeżeniem nieobciążania ciężarem materialnym w postaci kosztów wykonania kary śmierci społeczności lokalnego Kościoła.

Tło historyczne i przebieg zmagañ

Powstaje pytanie: czy rzeczywiście Dorota z Mątów Wielkich mogła zostać spalona na stosie, wskutek skazania jej na karę śmierci za zbrodnię kacerstwa?

Kara śmierci przez spalenie na stosie mogła być orzekana w państwach średniowiecznej Europy m.in. za popełnienie zbrodni: czarodziejstwa (czarostwa, czarostwa) i błędnowierstwa (kacerstwa). Niemniej jednak, jak zgodnie konkluduje większość mediewistów oraz historyków państwa i prawa: 1) w czternastowiecznej Europie stosy nie płonęły (pomimo zakończenia procesów karnych o czarodziejstwo lub kacerstwo przez wydanie wyroków skazujących) ani w Państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach, ani w innych katolickich państwach Europy²⁸; 2) „zapadały też wyroki śmierci przez spalenie na stosie, lecz nie były one przez sądy kościelne egzekwowane. Pierwsza wzmianka o karze śmierci przez spalenie na stosie pochodzi z 1476 r., kiedy to sąd kościelny w Poznaniu skazał Dorotę z Zakrzewa. Nie doszło jednak do egzekucji, a po poręczeniu trzech osób i odwołaniu błędów Dorota została uwolniona”²⁹. Wykonywanie wyroków śmierci przez spalenie na stosie następowało wraz z rozwojem reformacji. Luterkańskie i kalwińskie trybunały kościelne orzekały karę śmierci przez spalenie na stosie i kara ta podlegała wykonaniu w wielu udokumentowanych przypadkach. Rzeczpospolita i Państwo Zakonu Krzyżackiego

²⁸ Por. K. Koranyi, *Czary i gusła przed sądami kościelnymi w Polsce w XV w. i w pierwszej połowie XVI w.*, „Lud”, Seria II, 6(1927), s. 1–25; J. Wijaczka, *Kościół wobec czarów w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku (na tle europejskim)*, Warszawa 2016, s. 40–44. Ostatni podkreśla, że do pierwszych prześladowań czarowników i czarownic jako członków demonicznej sekty doszło jednak dopiero po roku 1430, przede wszystkim w okolicach, położonych wokół Jeziora Genewskiego (Sabaudia, Piemont, Delfinat, szwajcarskie kantony – niem. Wallis i Bern), por. tamże, s. 41.

²⁹ Tamże, s. 61.

w Prusach były co do zasady terytoriami wolnymi od stosów, ponieważ były to państwa, w których większość wyznaniową stanowili katolicy.

Z powodu braku źródeł historycznych i procesowych nie można obronić tezy, że kara śmierci, która ewentualnie mogłaby zostać orzeczona w stosunku do wdowy Doroty Swertfeger (podlegająca wykonaniu przez spalenie na stosie), mogłaby zostać w rzeczywistości wykonana. Za taką konkluzją przemawiają również przesłanki dodatkowe: łagodna linia orzecznicza czternastowiecznych sądów kościelnych, katolicyzm Państwa Zakonu Krzyżackiego w Prusach, brak precedensowych casusów wykonania kary śmierci przez spalenie na stosie w tamtym okresie.

Niemniej jednak, w świetle zaprezentowanego materiału źródłowego, powyższa konkluzja wydaje się niewystarczająca, a tym samym wątpliwa. Z jakich przyczyn? Sam fakt braku dokumentu stanowiącego środek dowodowy nie przesądza o niezaistnieniu faktu. Brak źródeł oznacza jedynie brak materialnego substratu, stanowiącego środek dowodowy, a nie nieistnienie dowodu w sensie obiektywnym. W takiej sytuacji w toku postępowania dowodowego należy podjąć inne możliwe środki dowodowe, a zwłaszcza przeprowadzić dowody z przesłuchania świadków. Nastąpiło to w toku procesu kanonizacyjnego Doroty z Małtów Wielkich.

Z kompletu zeznań świadków, złożonych na okoliczność zapowiedzianego Dorocie spalenia na stosie, wynika, że Henryk z Kamienia, wyposażony w uprawnienia władcze, wielokrotnie groził jej spaleniem na stosie. Czynił to w stosunku do Doroty Swertfeger osobiście i publicznie, a tego rodzaju zachowanie jest bezprecedensowe. W miejscu zdarzenia mogło być rozumiane jako antycypacja wyroku skazującego. Biorąc pod uwagę, że wypowiadał to sam oficjał, tj. przewodniczący sądu kościelnego, zapowiedź wykonania kary śmierci mogła być traktowana z całą surowością i nawet społecznie interpretowana jako publiczne ogłoszenie już zapadłego wyroku (proklamacja orzeczenia).

Z przytoczonego zeznania świadka Mecz Hugisch wynika ponadto w tym zakresie, że świadek, przesłuchiwana w tym samym dniu w Kwidzynie, na okoliczność prawdziwości cudów przypisywanych wstawienictwu Doroty Swertfeger, zeznała iż: „sama dotąd słabo w czyny i cuda rzeczonyj Doroty wierzyła. Lecz gdy została wezwana ze strony Księży Komisarzy do dania świadectwa prawdzie w tej sprawie, tak wielka radość wpadła do serca tej zeznającej, że wydawało się jej wtedy, i teraz jest nie do opowiedzenia, jakby od wnętrza ducha zdawało się jej mówić: «Oto matka Dorota będzie kanonizowana!». I wtedy zeznająca w tak wielkiej

będąc radości i jakby osłupiała roześmiała się z radości. Ten śmiech nie spodobał się wzywającym i notariuszom, przekonanym, że owa zeznająca chce się im przez to nie spodobać i wzgardzić wspomnianymi zleceniami. I tak powiedzieli do zeznającej: «Nie śmieję się, Pani! To co czynimy jest dziełem Boga». Na co zeznająca tak im odpowiedziała: «Nie miejcie mi tego za złe! Nie robię śmiechu ze złości!» – I sama zeznająca, tak jak powiedziała wierzy mocno, że stał się jej przez wspomnianą radość osobliwy cud, ponieważ zaczęła potem w duchu rozważać czyny matki Doroty w ubiegłym czasie, w którym z nią się obracała; z których to zdarzeń i czynów matki Doroty rzeczona zeznająca nie mogła niczego innego poznać, jak tylko, że jest święta i błogosławiona, chociaż w minionych czasach, kiedy z nią się obracała, nie poznawała i nie pojmowała³⁰.

Na skutek zaistnienia tych okoliczności widoczna stała się zmiana dynamiki procedowania składu orzekającego, następująca pod wyraźnym, transcendentnym działaniem Ducha Świętego. Śmiech i osłupienie Meczy Hugisch, zaprezentowane na sali sądowej, były lustrzanym odbiciem śmiechu i długotrwałego bezruchu, przeżywanego wielokrotnie w kościołach przez Dorotę z Mątów w obecności Henryka z Kamienia i jego popieczników. Znamienne jest to, że zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku tego rodzaju zachowanie wywoływało złość i prowokowało do chęci korekcy jej zachowania. Skład sądzący sądu kościelnego miał w tym kulminacyjnym momencie – przez doświadczenie, stanowiące pewną rewelację (jako rodzaj eksperymentu zaistniałego bez woli składu orzekającego w toku procedowania) – możliwość zmierzenia się z analogicznymi namiętnościami, jakie wcześniej sprowokowały Henryka z Kamienia do wywierania represji na osobie Doroty Swertfeger.

Należy zauważyć, że podobnie jak Dorota, tak i Meca, w tym szczytowym momencie przesłuchania świadka nie odpowiedziała złem za zło, ale nie mając możliwości uprawiania jakiejkolwiek gry procesowej i mataczenia, z prostotą starała się bronić własnej niewinności. Świadek, działając na polecenie mocodawców, była nieświadoma uczynionego Dorocie zła, wobec braku możliwości poznania prawdy w czasie na to przewidzianym³¹.

³⁰ *Akta procesu kanonizacyjnego*, s. 161.

³¹ Tamże – zob. „Zeznała: «dorzuciła, iż sama dotąd słabo w czyny i cuda rzeczonej Doroty wierzyła [...]». I sama zeznająca tak powiedziała, wierzy mocno, że stał się jej przez wspomnianą radość osobliwy cud, ponieważ zaczęła potem w duchu rozważać czyny matki Doroty w ubiegłym czasie, w którym z nią się obracała; z których to zdarzeń i czynów matki

Zmagania bł. Doroty z Mątow Wielkich z oficjałem Henrykiem z Kamienia – po obu stronach konfliktu – przybierały cechy wyjątkowo nasilonej walki duchowej. Występowała ona w przestrzeni duchowej, pomimo braku spotkań, które byłyby zresztą co do zasady wykluczone, w sytuacji tak znacznej różnicy stanowej obojga. Nie miało to jednak wpływu na skalę represywnego oddziaływania duchowego Henryka z Kamienia w stosunku do Doroty Swertfeger. Oficjał subiektywnie odczuwał imperatyw zastosowania w stosunku do niej władzy duchowej. Zamiar swój pragnął zrealizować za wszelką cenę. Nierozumnie dawał się powodować złości, gniewowi i mściwości, przez co pozwalał kierować sobą złemu duchowi, który posługiwał się skumulowaną siłą jego niepokornych namiętności w walce z bł. Dorotą. Wynika to z treści powołanego zeznania świadka Meczy Hugisch, która zeznała: „rzeczeni księża Henryk i Ludek, przekonani iż ta Dorota błędzi w wierze, piętnowali ją oszczerczymi słowami³². Dowód wzmacnia ponadto zeznanie, złożone dn. 14 października 1404 r. w Kwidzynie przez świadka Katarzynę Seveldisch: „ta Dorota wiele przeciwności zniosła i wycierpiała w słowach i groźbach od pewnego Henryka z Kamienia, Oficjała Włocławskiego, który tę błogosławioną Dorotę bardzo ze swoimi prześladował, [...] być może słyszała to od samej Doroty, co jej i innym było nieznanie i niesłychane. A chociaż ten Henryk z Kamienia, jak zeznająca stwierdziła, prześladował tak tę Dorotę słowami, jednak owa matka Dorota nigdy z tego powodu się nie zmieniła, lecz zawsze pozostała dzielna w swoim duchu”³³. Dorota Swertfeger była zatem nękana. W tym doświadczeniu wykazała się publicznie niezłomnością w wierze i stałością w praktyce cnót.

Z uwagi na to, że jak w każdej walce, tak i w walce duchowej obowiązuje zasada, iż „siłę siłą wolno odeprzeć (*vim vi repellere licet*)”, również po stronie Doroty Swertfeger występowały: stan silnego napięcia w celu przeciwstawienia się złu i skutecznego odparcia ataków złego oraz determinacja ukierunkowana na zażegnanie konfliktu przez poparte pokutą wstawiennictwo do Boga o uwolnienie Henryka z Kamienia.

Zarzuty skierowane przeciwko Dorocie, dotyczące występowania u niej stanu choroby psychicznej oraz błędnowierstwa (kacerstwa), dosko-

Doroty rzeczona zeznająca nie mogła niczego innego poznać, jak tylko, że jest święta i błogosławiona, chociaż w minionych czasach, kiedy z nią się obracała, nie poznawała i nie pojmowała”.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 169–170.

nale podważył dowód z zeznania pierwszorzędneho świadka w procesie kanonizacyjnym, tj. dziekana Jana z Kwidzyna, złożonego dn. 30 października 1404 r. w Kwidzynie. Mistrz Jan z Kwidzyna zeznał wówczas: „Rzeczony Jan Reyman i ja, zezna [265] jący, sprawdzając, znaleźliśmy ją prawdomówną, mającą zdrowy umysł, nie urojeniową. Rozważyliśmy też materię objawień, która była zdrowa, zarówno co do sposobów widzącej, które były używane w Piśmie Świętym, jak co do osoby widzącej, i co do owoców oraz korzyści widzeń; który to owoc był pożyteczny dla Kościoła i wiary. Wiele też o objawieniach zostało ujawnione księdzu Janowi, Biskupowi Pomezańskiemu oraz księdzu Janowi Lubiczowi, wówczas Prepozytowi rzeczonyj Katedry Pomezańskiej, mężowi światłemu, obecnie zmarłemu. Przez te objawienia jak zeznający stwierdził, ta Dorota poznawała myśli i grzechy wielu ludzi, które przed wielu laty popełnili; i wielu powiedziała, co porobili. A z ich liczby był wspomniany ksiądz Jan Reyman, ksiądz Konrad, ongiś kanonik Katedry Pomezańskiej i brat Mikołaj, [193] prowizor tejże katedry, i ja zeznający”³⁴.

Zrozumiałe jest zatem, że wykonywanie funkcji pastoralnych przez kobietę świecką, a nadto wywodzącą się z gminu, mężatkę i matkę dziecięciorga dzieci, spotykało się z kategoriycznym odrzuceniem jej postawy duchowej i osoby przez przedstawicieli duchowieństwa. Czystość matki Doroty prowokowała eskalację złych zachowań w stosunku do niej.

W sytuacji narastania cierpień duchowych Doroty w jej itinerarium dochodziło do przemiany skumulowanego cierpienia, wynikającego z długotrwałego znoszenia fałszywych oskarżeń i zagrożenia, w nieustanne przynaglenie do modlitwy wstawienniczej o dary przyrodzone i nadprzyrodzone oraz o błogosławieństwo Boże dla oficjała Henryka vom Stein i jego towarzyszy. W ten sposób bł. Dorota z Mątów Wielkich zdołała przetrwać bardzo trudny okres nękania i prześladowań, a zarazem przez pokutę wynagradzającą doprowadzić Henryka z Kamienia do prawego moralnie funkcjonowania w posłudze władzy i autorytetu. Zaistniała tu konkretna forma współpracy pastoralnej, której filarem była Dorota Swertfeger. Uwolnienie Henryka z Kamienia z namiętności: złości, gniewu i mściwości, prowokujących do chęci odwetu, było czynnością

³⁴ Tamże [264–265], s. 324. W zeznaniu jest mowa o ks. biskupie pomezańskim Janie Mnichu. Powołanie się na autorytet jego osoby z racji posiadania sukcesji apostołskiej i władzy biskupiej oraz na zgodność werdyktu pastoralnego wielu świadków, należących do duchowieństwa, uczyniła to zeznanie koronnym w toku postępowania dowodowego, co do istoty sprawy, ukierunkowując rozstrzygnięcie, wyrażone w orzeczeniu.

samego Boga, nie zaś Doroty Swertfeger. Rola Doroty sprowadzała się do właściwej realizacji „charyzmatu kierownictwa duchowego, tj. rdzennego charyzmatu dorotańskiego”. Realizacja charyzmatu dokonywała się przez modlitwę wstawienniczą, podejmowanie pokuty wynagradzającej i znoszenie cierpień. Dzięki posłudze kierownictwa duchowego, podjętej przez bł. Dorotę w stosunku do Henryka z Kamienia, po uwolnieniu, oficjał stał się zdolny do wypełniania posługi w zakresie jurysdykcji. Jak wynika z danych biograficznych, wytrwał w posłudze urzędowej do końca trwania misji wynikającej z piastowanego urzędu, to jest do śmierci, która nastąpiła dn. 29 maja 1403 r.³⁵

Konkludując, pomimo braku w tamtym okresie orzekania, udokumentowanych casusów wykonania kary śmierci przez spalenie na stosie na terytorium Państwa Zakonu Krzyżackiego w Prusach – w tej konkretnej sytuacji należy liczyć się z hipotetyczną możliwością orzeczenia w stosunku do Doroty z Mątów Wielkich kary śmierci przez spalenie na stosie i wykonania tej kary. Jakie przesłanki przemawiają za prawdziwością tej hipotezy?

Skutki konfliktu i jego zakończenie

Najważniejszym argumentem potwierdzającym słuszność tej hipotezy jest decyzja samej Doroty z Mątów Wielkich, którą podjęła po modlitwie, poście, gruntownym namyśle i zasięgnięciu opinii, wypróbowanego kierownika duchowego i spowiednika w Gdańsku, Mikołaja z Pszczółek (Hohenstein), Krzyżaka³⁶. Dorota Swertfeger, wyposażona w dar czytania sumień (*kardiognozji*), rozeznała, że nie tylko w samym Gdańsku, ale na terytorium całej diecezji włocławskiej, zagraża jej śmiertelne niebezpieczeństwo. Wskutek tego rozeznania – uciekła na prawy brzeg Wisły, na terytorium diecezji pomezkańskiej, tj. aż do Kwidzyna. Opatrzność Boża przygotowała tu dla niej odpowiednie osoby, a w szczególności doświadczonego, odpowiednio przygotowanego spowiednika: kanonika i profesora teologii Jana z Kwidzyna, Krzyżaka, oraz optymalne warunki, niezbędne do kanonicznego wprowadzenia jej do kwidzyńskiego rekluzorium (2 maja 1393)³⁷. Po zakończeniu zmagania z Henrykiem z Kamienia, pod jurysdykcją biskupa pomezkańskiego, matka Dorota była zupełnie bezpieczna.

³⁵ Por. Radziwiński, *Kościół w Państwie*, s. 340.

³⁶ Por. *Żywot Bł. Doroty z Mątów*, III 26 c), s. 152.

³⁷ Tamże, s. 411.

STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł jest próbą analizy przyczyn, przebiegu i skutków konfliktu zaistniałego pomiędzy oficjałem pomorskim diecezji włocławskiej Henrykiem z Kamienia a Dorotą z Mątów Wielkich, na podstawie wydań krytycznych zebranych dzieł dorotańskich. Opis zmagania obu stron konfliktu doprowadził i w tym przypadku do ujawnienia się i opisu fenomenu charyzmatu dorotańskiego, jakim jest kierownictwo duchowe, podejmowane przez bł. Dorotę z Mątów Wielkich w stosunku do tego dygnitarza kościelnego i jego towarzyszy. Konkluzja artykułu wskazuje na konieczność ucieczki bł. Doroty z Mątów do Kwidzyna, położonego w granicach terytorium diecezji pomezjańskiej, w celu wypełnienia misji pustelniczej jako rekluza.

Słowa kluczowe: Dorota z Mątów Wielkich, Jan z Kwidzyna, kierownictwo duchowe, charyzmat bł. Doroty z Mątów, wykonanie kary śmierci przez spalenie na stosie.

SUMMARY

This article is an attempt to analyze the causes, course and effects of the conflict between the Pomeranian's Official of the Włocławek's Diocese, Henryk of Kamień and blessed Dorothy of Great Montau, on the basis of critical editions of the collected Dorothy's works. The description of the struggles of both sides of the conflict and in this case leads to the disclosure and description of the phenomenon of the Dorothy's charism, which is the spiritual direction undertaken by blessed Dorothy of Great Montau in the relation to this church's dignitary and his companions. The conclusion of the article indicates the necessity of the escape of blessed Dorothy's of Great Montau to Kwidzyn, located within the territory of the Pomezian's Diocese, in order to fulfill the hermit mission as a recluse.


Key words: Dorothy of Great Montau, John of Marienwerder, spiritual direction, charism blessed Dorothy's of Great Montau, execution of the death penalty by burning at the stake.

BIBLIOGRAFIA

- Akta procesu kanonizacyjnego Doroty z Mątów od 1394 do 1521* [z krytycznego wyd. R. Stachnika przy współpracy A. Birch-Hirschfeld Triller i J. Westpfahla, Köln – Wien 1978], tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2014.
- Jan z Kwidzyna, *Księga o świętach. Objawień Błogosławionej Doroty z Mątów* [z krytycznego wyd. A. Birch-Hirschfeld Triller – E. Borchert – J. Westpfahl, Köln – Weimar – Wien 1992], tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2013.
- Jan z Kwidzyna, *Siedmiolilie Doroty z Mątów* [z krytycznego wyd. Fr. Hiplera, „Analecta Bollandiana”, 2–4(1883–1885); „Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands”, 6(1878), s. 148–183], tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2012.

- Jan z Kwidzyna, *Żywot bł. Doroty z Mątów* [z krytycznego wyd. H. Westphal – A. Birsch-Hirschfeld Triller, Köln – Graz 1964], tłum. J. Wojtkowski, Lublin 2012.
- Borzyszkowski M., *Błogosławiona Dorota z Mątów i jej droga na ołtarze Pańskie*, „Studia Warmińskie”, 14(1977), s. 517–537.
- Freytag H., *Das Archidiaconat Pommerellen der Diözese Włocławek im Mittelalter*, „Altpreussische Montasschrift”, 41(1904), s. 204–233.
- Koranyi K., *Czary i gusła przed sądami kościelnymi w Polsce w XV w. i w pierwszej połowie XVI w.*, „Lud”, Seria II, 6(1927), s. 1–25.
- Kowalczyk M., *Eucharystia w centrum życia duchowego bł. Doroty z Mątów według historycznego przekazu „Liber de festis” Mistrza Jana z Kwidzyna*, „Studia Elbląskie”, 15(2014), s. 155–164.
- Radziwiński A., *Kościół w Państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach 1243–1525. Organizacja, uposażenie, ustawodawstwo, duchowieństwo, wierni*, Malbork 2006.
- Ratzinger J., *Droga ku wnętrzu Święta Dorota z Mątów / Wege nach innen: Die Heilige Dorothea von Montau* (Kazanie ku czci św. Doroty z Mątów, wygłoszone 17 czerwca 1979 roku w Kościele św. Michała w Monachium), wyd. 2, Olsztyn 2016.
- Wijaczka J., *Kościół wobec czarów w Rzeczypospolitej w XVI–XVIII wieku (na tle europejskim)*, Warszawa 2016.
- Wiśniewski J., *Pomezania. Z dziejów kościelnych*, Elbląg 1996.

KS. KAMIL KĘSIK

 <https://orcid.org/0000-0003-3824-1101>

OSKARŻENIA WOBEC KS. JÓZEFA MISIŃSKIEGO, PROBOSZCZA W STAWISZYNIE (1828–1839) Przyczynek do biografii

Ks. Józef Misiński mając zaledwie 23 lata został mianowany pierwszym rejentem nowo utworzonej biskupiej kancelarii zadwornej w konsystorzu generalnym kaliskim. Instytucja ta została powołana do istnienia przez bp. Józefa Koźmiana zapewne między 1823 a 1825 rokiem. Duchowny ten swoją funkcję kancelarzysty sprawował do 1831 r. Był również kapelanem prywatnym biskupa do ok. 1824 r.¹ Pozytywna praca młodego kapłana skłoniła władzę diecezjalną do mianowania go ponadto w 1824 r. proboszczem w Stawiszynie. Parafia ta była znana już w XIII w., sięgała korzeniami archidiecezji gnieźnieńskiej. Meandry historii kościelnej od 1818 r. włączyły ją do diecezji wrocławskiej, zwanej wówczas kujawsko-kaliską, i dekanatu stawiszynskiego w konsystorzu generalnym kaliskim².

Poniższy tekst ma ukazać kontekst społeczny w Stawiszynie, na wskroś emanujący wiejską prostotą i pospolitymi problemami, z którymi mierzył się ks. Misiński, proboszcz wychowany w środowisku duchowieństwa

KS. KAMIL KĘSIK (Uniwersytet Opolski) – dr nauk humanistycznych w zakresie historii Kościoła; achimos@interia.pl.

¹ ArDWł, Akta diecezji kujawsko-kaliskiej (ADKKal). Akta personalne (pers.). Akta ks. Józefa Misińskiego, sygn.: ADKKal, pers. 378–379. Pismo ks. Misińskiego do Wysokiej Komisji Spraw Wewnętrznych Duchownych i Oświecenia Publicznego z 23 XII 1833 r., s. 172; „Ordo divini officii ad usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro anno 1826”, *Varsoviae* 1825, s. 85; W. Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska*, Włocławek 2011, s. 134–135; S. Librowski, *Katalog rubrycel i schematyzmów diecezji i zakonów historycznej Polski znajdujących się w księgozbiore podręcznym Archiwum Diecezjalnego we Włocławku*, ABMK, 26(1973), cz. 1, z. 4, s. 144. <https://doi.org/10.31743/abmk.6995>.

² W. Kujawski, *Parafie diecezji wrocławskiej. Okres kujawsko-kaliski 1818–1925*, Włocławek 2018, s. 177–179.

stanowiącego aparat administracyjny (w tym sądowiczy) w konsystorzu kaliskim.

1. Pochodzenie i pierwsze lata kapłaństwa

Osoba ks. Misińskiego jest interesująca i ciekawa pod względem propozograficznym, gdyż starając się ująć jego pracę duszpasterską w diecezji kujawsko-kaliskiej, należy mieć świadomość, że jest on rodowo odległy od tej ziemi, ponieważ urodził się 14 marca 1799 r. w Strzebrzeszynie w guberni lubelskiej. Z pochodzenia był mieszczaninem. Rodziny jego rodziców, Leonarda i Antoniny z d. Majewskiej, zamieszkiwały w tym miasteczku od pokoleń. Przejście z odległej diecezji lubelskiej do kujawsko-kaliskiej było zbiegiem okoliczności, wynikłych z jego wyjątkowych zdolności kaznodziejskich, dzięki czemu został zauważony przez sufragana lubelskiego, ks. infułata Józefa Koźmiana. W uznaniu zasług ten ustanowił go, jeszcze jako diakona, kaznodzieją w kolegiacie zamojskiej³.

Edukację podstawową Józef Misiński odbył w sześcioklasowej Szkole Wojewódzkiej imienia Zamoyskich w Strzebrzeszynie, którą ukończył w 1817 r. W tym samym roku rozpoczął studia w seminarium duchownym diecezji lubelskiej, w którym przebywał cztery lata⁴. W tym czasie przeszedł kurs filozoficzno-teologiczny, zdając egzaminy z następujących przedmiotów: egzegeza Pisma Świętego, teologia dogmatyczna, teologia moralna, teologia pastoralna, historia Kościoła, prawo kanoniczne i wymowa święta (homiletyka). Wszystkie przedmioty zostały przez niego zaliczone na ocenę *eminenter*⁵.

Tak ukończone studia predestynowały kandydata do przyjęcia święceń kapłańskich. Nie posiadał on jednak wymaganego wieku do ich otrzymania (należało mieć ukończone 23 lata). W 1821 r. został zaangażowany przez infułata ks. Koźmiana do podjęcia diakońskiej posługi kaznodziei w kolegiacie w Zamościu. Osiągnąwszy w 1823 r. wymagany wiek do otrzymania święceń prezbiteratu, został wyświęcony przez bp. Wojcie-

³ ArDWł, sygn.: ADKKal, pers. 378–379, Bieg życia księdza Józefa Misińskiego, s. 2.

⁴ Należy mieć świadomość, że tradycja sformalizowanych studiów seminaryjnych była wówczas rzeczą stosunkowo świeżą, gdyż dopiero od 1725 r. funkcjonowała Kongregacja do Spraw Seminariów, która nadzorowała struktury personalne i program formacyjny, co było efektem postanowień Soboru Trydenckiego i dekretu *Cum adolescentium aetis* z 15 lipca 1563 r., zob. J. Walkusz, *Z dziejów przygotowania do kapłaństwa w Kościele katolickim, w: Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 11, red. J. Walkusz, Lublin 2012, s. 8–9.

⁵ ArDWł, sygn.: ADKKal, pers. 378–379, *Judicium ex concursu extraordinario*, s. 4.

cha Skarszewskiego, późniejszego prymasa Polski⁶. Pozytywna postawa ks. Misińskiego pozwoliła uzyskać mu pierwszą placówkę wikariuszowską w kolegiacie zamojskiej. W tym samym roku ks. Koźmian został mianowany biskupem kujawsko-kaliskim i znając rzetelność i fachowość ks. Misińskiego wziął go do nowej diecezji, powierzając mu stanowisko rejenta zadwornej kancelarii przybocznej w konsystorzu kaliskim. Awans w strukturze hierarchii kościelnej otworzył mu drogę do otrzymania tytułu kanonika honorowego kolegiaty w Kaliszu. W 1824 r. natomiast został mianowany proboszczem w parafii św. Bartłomieja w Stawiszynie. Piętnastoletni pobyt w tej placówce wiązał się z pełnieniem przez niego szeregu obowiązków parafialnych i diecezjalnych. Był m.in. dziekanem konsystorza foralnego kaliskiego i dziekanem dekanatu stawiszyńskiego. Zdaje się, że dobra passa w strukturach diecezji skończyła się w 1836 r., kiedy biskupem kujawsko-kaliskim został Walenty Tomaszewski. Taki wniosek należy wysunąć na podstawie sporządzenia przez ks. Misińskiego swojego urzędowego życiorysu dopiero 1 listopada 1839 r., kiedy szykował się do przejścia na probostwo do Krzepic. Jest rzeczą zastanawiającą, że przez blisko 20 lat w dokumentach personalnych tego duchownego nie było zdeponowane żadne *curriculum vitae*, a przecież powinien je złożyć w chwili ekskardynacji z diecezji lubelskiej do diecezji kujawsko-kaliskiej⁷.

2. Nieporozumienia z Sylwestrem Strzeszewskim

Ks. Misiński przychodząc na probostwo do Stawiszyna zjawił się w nieodpowiednim momencie i wśród nieodpowiednich ludzi, dla których sianie intryg było codziennym umilaniem sobie wolnego czasu. Dodatkowo animozje rodowe miejscowych ziemian na wiele lat w pewnym stopniu nawet splamiły dobre imię duchownego i w 1839 r. skłoniły go do przejścia na probostwo do Krzepic. Wśród negatywnych charakterów tej parafii znaleźli się m.in.: były starosta i posesor-dzierżawca Długiej Wsi i Stawiszyna (do ok. 1830 r.) – Sylwester Strzeszewski, major Leopold Grabiński z małżonką Salomeą i kolator stawiszyńskiej parafii – sędzia Jan Łubieński.

⁶ M. Czajka, M. Kamler, W. Sienkiewicz, *Leksykon historii Polski*, Warszawa 1995, s. 687; „Ordo Divini officii ac usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro anno Domini 1838”, Varsaviae 1839, s. 99.

⁷ ArDWł, sygn.: ADKKal, pers. 378–379, Bieg życia księdza Józefa Misińskiego, s. 2–3; „Ordo divini officii ac usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1838”, Varsaviae 1839, s. 99; S. Ziółek, *Sejm Królestwa Polskiego w okresie powstania listopadowego 1830–1831*, Warszawa 2007, s. 332.

Obowiązujący wówczas system pańszczyźniany zezwalał proboszczom uzyskiwać dochód z dziesięciny otrzymywanej od poddanych parafian. Począwszy od pierwszego roku pobytu ks. Misińskiego w Stawiszynie generowały się niedomówienia i problemy w regularnym uzyskiwaniu tej formy uposażenia duchownego. Po żniwach w sierpniu 1825 r. osoby wydelegowane przez proboszcza do miejscowych włościan zostały przez nie pobite, co było wyrazem niechęci do odstawiania należności z płodów rolnych na rzecz Kościoła. Niedomówienia były regularnie prostowane za pośrednictwem żandarma Różańskiego, kawalera Orła Wojskowego, na korzyść kapłana⁸. Prowokatorem całego zajścia był Sylwester Strzeszewski, posesor-dzierżawca stawiszyński, który od 1820 r. był również miejscowym starostą. Wstrzymywał dziesięciny kościelne już za czasów poprzedniego proboszcza⁹.

Najdotkliwsze perypetie z odbiorem należnej dziesięciny miały miejsce w Długiej Wsi, mieszczącej się w dobrach dziedzica-dzierżawcy Golcza, w których z polecenia posesora Strzeszewskiego doszło do kolejnego pobicia wysłanników plebańskich po odbiór należności. Sprawa była poważna, gdyż poszkodowani zostali poddani obdukcji lekarskiej. Ks. Misiński miał największy żal do Strzeszewskiego i Golcza, że swoim postępowaniem podważali autorytet Kościoła katolickiego¹⁰.

Posesor natomiast złożył skargę na ks. Misińskiego do konsystorza generalnego kaliskiego. Akt oskarżenia zawierał szereg spraw dotyczących nierzetelności w wypełnianiu posługi kapłańskiej, zwłaszcza przez zaniedbywanie głoszenia kazań. Rzekomo duchowny w odwecie za oskarżenia przedstawił Strzeszewskiego przed burmistrzem stawiszyńskim jako człowieka niereligijnego, stroniącego od spowiedzi wielkanocnej. Ten argument najbardziej rozżłościł starostę¹¹.

Polemika między duchownym a posesorem była zażarta i obfitowała w kolejne zarzuty wobec proboszcza. Ks. Misiński, w narracji posesora, publicznie znieważył w kościele starostę w dzień Przemienienia Pańskiego mówiąc zebranych, że nie tylko nie przystępuje on do spowiedzi, ale

⁸ ArDWI, sygn.: ADKKal, pers. 378–379, Pismo komisarza Obwodu Kaliskiego do kapitana komendanta żandarmerii województwa kaliskiego z 11 VIII 1825 r., s. 5.

⁹ Tamże, Pismo ks. Misińskiego do komisarza wojewódzkiego delegowanego w obwodzie kaliskim z 11 VIII 1825 r., s. 6.

¹⁰ Tamże, Pismo ks. Misińskiego do dziedzica starostwa stawiszyńskiego Golcza z 12 VIII 1825 r., s. 7–8.

¹¹ Tamże, Skarga Strzeszewskiego przeciw ks. Józefowi Misińskiemu do konsystorza generalnego województwa kaliskiego z sierpnia 1825 r., s. 9–12.

z racji nieprawidłowości administracyjnych zostanie osadzony w areszcie w Warszawie wraz z komisarzem Dobrowolskim. Proboszcz posiadał wśród dzierżawców pól kościelnych, Wacława Dzięcielskiego i Augustynowicza, osoby świadczące o nieprawdziwości tego zajścia. Sprawa wyniknęła z tego, że duchowny po przybyciu na grunty starościąńskie, z których parafia czerpała dziesięciny, biegając po polu, przynaglił żeńców do wiązania większych snopów zboża dla plebana, przy czym krzyczał, że żandarmi nie mają prawa bronić mu takiego zachowania, jeżeli idzie o dobro Kościoła. To zachowanie, zdaniem Strzeszewskiego, sprawiło, że „cała parafia stawiszyńska jest niekontenta z postępowania WJ. Prob. Misińskiego”. Niejako przypieczeniem złej woli kapłana miał być brak jego zgody, aby katolicy byli chrzestnymi u dzieci ewangelików¹².

Obrona ks. Misińskiego oparta była na szeregu dowodów trudnych do podważania. Jeden dotyczył taboru cygańskiego, który przez dłuższy czas przebywał na terenie gminy, czym kompletnie nie interesował się Strzeszewski, a skutkowało to nędzą tych ludzi. Ponadto święto Przemienienia Pańskiego było obchodzone w dzień powszedni, bez dodatkowych nabożeństw, dlatego nie głoszono kazania, w trakcie którego duchowny miałby ubliżyć posesorowi. Powszechnie wiadomym było, że dziedzic niezbyt często uczestniczył nawet w niedzielnych mszach, nie mówiąc o udziale w nich w dzień powszedni. Proboszcz zaś uchodził za człowieka niezbyt chętnie biorącego udział w spotkaniach w domach parafian. Zarzut o pobytku w domu burmistrza Januszewskiego i rozmowie o Strzeszewskim, że nie poświęcił mu pokarmów w Wielką Sobotę z powodu nieodmawiania pacierza, trudny był do zweryfikowania, gdyż nikt tego faktu nie pamiętał. Proboszcz w domu burmistrza bywał sporadycznie i tylko w sprawach kościelnych. Strzeszewski był znany w okolicy ze swego negatywnego nastawienia do jakiegokolwiek władzy i ogół wiernych był w stanie przywołać „jego bluźnierstwa przeciw Bogu, Rządowi i mojej osobie [ks. Józefa Misińskiego – przyp. autora], a nawet przeciw całemu duchowieństwu”¹³. Ponadto posesor dokonał jawnej kradzieży kilku furmanek słomy wywożąc je ze stodoły plebańskiej w czasie nieobecności duchownego. Czy ten spowodował zniszczenie dachu budynku¹⁴.

¹² Tamże, Interrogatywa ze strony świadka Skrzyszewskiego, posesora starostwa stawiszyńskiego, s. 13–14.

¹³ Tamże, Pismo ks. Misińskiego do konsystorza generalnego kaliskiego z 29 VIII 1825 r., s. 15–16.

¹⁴ Tamże, s. 17.

Kościół stawiszyński przed przybyciem ks. Misińskiego przez pewien czas pozostawał kościołem filialnym, przy którym nie zawsze rezydował duchowny. To wytworzyło pewne złe nawyki wśród miejscowych katolików. Pierwsze lata posługi księdza Misińskiego skupiły się przede wszystkim na przyzwyczajeniu wiernych do regularnego życia sakramentalnego. Jedną z poważniejszych spraw, które próbował rozwiązać, było uproszenie u władz rządowych zakazu handlu targowego w niedzielę oraz wyszynku, przynajmniej w czasie nabożeństw. Proboszcz z pomocą żandarmerii usunął także bydło rogate, które w dni handlowe było przetrzymywane na cmentarzu kościelnym profanując to miejsce. To również spowodowało złość ze strony wiernych mających swój udział w tym handlu¹⁵.

Pewną zadrą w oczach osób nieprzychylnych proboszczowi było gorliwe wypełnianie przez niego zadań kapłańskich. Ks. Misiński m.in. wyjaśniał wiernym szereg nauk teologicznych po niedzielnych mszach, co od 1825 r. zostało ustawowo nakazane przez władze diecezjalne. Posesor Strzeszewski z premedytacją nie brał udziału w tych egzortach okazując jawny afront duchownemu. Działalność starosty podważająca autorytet proboszcza sięgała tak daleko, że buntował chłopów z pogranicznych wiosek, aby pańszczyznę odrabiali w dobrach starościąńskich, a nie parafialnych, a zboże z folwarków parafialnych, niejako na mocy urzędu, zwozili do jego spichlerzy, a nie do kościelnych. Ks. Misiński potajemnie prosił nawet dziedzica Golcza, aby upomniął Strzeszewskiego w tej materii, by nie wywoływać złości wobec posesora¹⁶.

Zweryfikowane zeznania, zarówno Strzeszewskiego jak i ks. Misińskiego, konsystorz polecił potwierdzić dodatkowym protokołem przesłuchania stron na gruncie kościelnym w Stawiszynie, co powierzono dziekanowi stawiszyńskiemu, ks. Benedyktowi Maciejewskiemu, proboszczowi z Grodźca. Dochodzenie odbyło się 14 września 1825 r. w folwarku plebańskim w Długiej Wsi¹⁷. Żona burmistrza, Tekla Janiszewska, zeznała prawdziwość obrony proboszcza. Inna osoba, Eufrozyna Zaborowska, podała,

¹⁵ Tamże, s. 19–20.

¹⁶ Tamże. Bp Józef Koźmian w 1824 r. zobowiązał wszystkich proboszczów do podniesienia poziomu kaznodziejstwa i katechizacji. Propagował korzystanie z katechizmu opracowanego przez ks. Michała Korczyńskiego. Wówczas zaprowadzono praktykę katechezy dorosłych po niedzielnej mszy, zob. Kujański, *Diecezja kujawsko-kaliska*, s. 88.

¹⁷ ArDWI, sygn.: ADKKal, pers. 378–379, Pismo ks. Kaffarskiego, oficjała kaliskiego, do kanonika Maciejewskiego z 10 IX 1825 r., s. 24; Zawiadomienie Strzeszewskiego z 12 IX 1825 r., s. 26.

że wielokrotnie była świadkiem publicznych wystąpień Strzeszewskiego, w których bluźnił przeciw Bogu i stanowi kapłańskiemu, a także ganił rząd rosyjski, który w wyniku rozbiorów był zwierzchnikiem państwowym w Królestwie Polskim. Ówczesny kościelny, Kazimierz Michaszewski, podobnie potwierdził prawdziwość zeznań wcześniejszych świadków, dodając, że posesor po zajęciu miejsca w kościele w ławkach kolatorskich zachowywał się często nieprzyzwoicie, śmiał się, rozmawiał, krzyczał, co stało się przyczyną zwrócenia mu uwagi przez proboszcza, a to z kolei spowodowało ostentacyjne opuszczenie przez posesora świątyni¹⁸.

Ks. Misiński cieszył się w latach trzydziestych XIX w. uznaniem za formę i poziom prowadzonego duszpasterstwa nawet przez mieszkańców spoza Stawiszyna. Niejaki Antoni Kożuch 28 grudnia 1833 r. odnośnie do pracy duchownego pisał: „w jego kościele zawsze nabożeństwo jest piękne i regularne, nauki i kazania doskonałe, pełne moralności, to z pewnością powiedzieć mogę, gdyż u mnie w Zbiersku JW. Ks. Misiński miał kilka kazań na odpustach do zbudowania, w tym się odznaczała jego doskonałość jego stopniom [stanowiskom diecezjalnym – przyp. autora] odpowiadająca”¹⁹.

3. Legalizm prawny wobec Eufrozyny Zaborowskiej

Przedłużające się spory związane z wstrzymywaniem dziesięcin dla parafii, które skutkowały szeregiem oszczerstw i zachowań niegodnych chrześcijan, skłoniły ks. Misińskiego do uregulowania zasad związanych z właścicielami folwarków, z których przekazywano parafii należności. Strzeszewski, jak i nowy posesor – Łubieński, nieprzychylnie patrzyli na urzędowe regulacje, które proboszcz wprowadzał z rolnikami składającymi dziesięciny i inne należności dla parafii. W 1831 r. duchowny dokonał spisania fachowego kontraktu na wypadek kolejnych nieudomówień odnośnie do daniny kościelnej. Sprawa dokonała się z mieszkanką Stawiszyna, Eufroziną Zaborowską. Kobieta ta w późniejszym toku zdarzeń była wielokrotnie za ten czyn napiętnowana i niesprawiedliwie oczerniana przez kolatora Łubieńskiego. Zmysł kancelaryjny duchownego pomógł mu się obronić przed wszelkimi zarzutami wobec niego i dzierżawczyni. Kontrakt zawarty pomiędzy nimi posiadał następującą treść:

¹⁸ Tamże, Sprawozdanie z przesłuchania świadków w sprawie między ks. Józefem Misińskim a Sylwestrem Strzeszewskim, s. 41–43.

¹⁹ Tamże, Pismo Antoniego Kożucha z 28 XII 1833 r., s. 162.

„Działo się w Stawiszynie dnia 10 lipca 1831 roku.

Kontrakt spisany między JW. Eufrozyną z Chrzanowskich Zaborowską w Stawiszynie zamieszkałą, za wiedzą kolatora [zapewne chodzi o dotychczasowego dzierżawcę omawianych gruntów – przyp. autora] Antoniego Jakosiewicza, a Księdzem Józefem Misińskim Kanonikiem Kaliskim Proboszczem Stawiszynskim, stawa kontrakt następujący:

& 1. Książd Józef Misiński kanonik kaliski proboszcz stawiszynski wypuszcza JW. Eufrozynie z Chrzanowskich Zaborowskiej dziesięcinę wytyczną wszelkiego ziarna i nasienia z folwarków Długa Wieś i Magdalenów, kościołowi stawiszynskiemu należną i rok rocznie bez żadnego sporu pobieraną, a to za sumę złotych polskich tysiąc pięćset (1500) monet, którą w kraju mającą nic sobie z teje dziesięciny nie excypując.

& 2. Zobowiązuje się ks. proboszcz w przypadku sporu dać pomoc i bierze na siebie wszelkie w tym względzie czynności w drodze administracyjnej lub sądowej bez żadnej do JW. Posesorki pretensji za koszta, jakie wyniknąć mogły.

& 3. Nadto deklaruje dać i przeznaczyć stodołę nową w podwórzu stojącą na umieszczenie dziesięciny z warunkiem, aby z niej zboże do św. Jana roku przyszłego wporządkowane było, a jeżeli JW. Zaborowskiej posesorce podobać się będzie oddać słomę targaną, tylko żytnią i pszeną, dla proboszcza, natenczas ks. proboszcz swoimi ludźmi oziminę omłócić zobowiązuje się, co pozostawia jej woli własnej.

& 4. W przypadku gradobicia, wojny lub innej klęski znacznej, zapewnia ks. proboszcz po przyjacielsku bonifikatę.

& 5. Wypłata powyższej sumy ma być ustatecznioną w dwóch ratach, to jest: pierwszą połowę zł 750 w dniu dzisiejszym przy spisaniu kontraktu, a drugą na św. Jakuba roku bieżącego, czyli przy czasie żniwa, pod przypadkiem pierwszej połowy dziś opłaconej i bez roszczenia sobie pretensji do dziesięciny wtenczas, gdyby opłata połowy uiszczoną nieostała.

& 6. JW. Zaborowska posesorka deklaruje się wpłacić sumę wyrażoną zł 1500 w dwóch ratach i na warunki wyżej spisane przystaje.

Traktat ten w dwóch egzemplarzach spisany, paragrafów 6 mający, strony obydwie chcą mieć ważny bez żadnych prawnych wymogów, w dowód czego, przy wiarygodnych świadkach własnoręcznie podpisują – Eufrozyna z Chrzanowskich Zaborowska, ks. Józef Misiński proboszcz stawiszynski, Augustynowicz, Andrzej Jewankiewicz”.

Powyższy kontrakt funkcjonował w spisanej formie przez kilka lat budząc ogólne niezadowolenie kolatora Łubieńskiego²⁰.

4. Konflikt z rodziną Grabińskich i Janem Łubieńskim

Kilka lat względnego spokoju odnośnie do spraw gospodarczych i administracyjnych w zarządzie beneficjum stawiszyńskim przez ks. Misińskiego zakończyło się drugim, co się okaże ostatnim, sądowym sporem z pewną grupą wiernych z parafii. Długa sprawa na tyle uprzykrzyła duchownemu życie, że postanowił w końcowym efekcie przenieść się na inną parafię.

W 1832 r. do Stawiszyna sprowadziła się rodzina majora Leopolda i Salomei Grabińskich wraz z ojcem żony – Biskupskim. Od pierwszych chwil po przybyciu familia nagabywała ks. Misińskiego do zażytych kontaktów z sobą, a żona w dewocyjny sposób nadużywała sakramentu spowiedzi w celu częstszego nawiedzania duchownego. Z czasem kobieta ta wręczała mu prezenty, takie jak chusteczki z serduszkami czy miniatury postaci z obrączkami symbolizującymi oddanie miłosne. Apogeum stanowiła próba pocałowania księdza, który w porę zareagował i nie dopuścił do skutecznego zamiaru kobiety. Wówczas zawiedziona Grabińska nocami usiłowała dostać się na plebanię, jednak bezskutecznie. W związku z tym, powodowana chęcią zemsty, zaczęła rozsiewać plotki na temat spółkowania duchownego z sąsiadką i dzierżawczynią pól kościelnych, Eufrozyną Zaborowską. Z czasem Grabińscy porozumieli się z nowym kolatorem, Janem Łubieńskim, który również miał interes w zniszczeniu wiarygodności duchownego, gdyż ten zdecydowanie dbał, by wszystkie należności kolatorskie dla kościoła były regularnie odstawiane²¹.

Ks. Misiński w końcu roku 1833 zwrócił się z oficjalnym pismem do Wysokiej Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych Duchownych i Oświecenia Publicznego oraz do władz konsystorskich, którym nakreślił kontekst konfliktu między nim a rodziną Grabińskich. Spór był wynikiem zerwania zażyłej przyjaźni między proboszczem stawiszyńskim a wspomnianą rodziną w 1832 r. Duchowny, wyczuwając pewne intrygi związane z tą znajomością, upatrywał związku całej sprawy z kolatorem Stawiszyna, Łubieńskim. Grabińscy do tego stopnia wpłynęli na dziedzica,

²⁰ Tamże, Traktat spisany między Eufrozyną z Chrzanowskich Zaborowską a ks. Józefem Misińskim z 10 VII 1831 r., s. 160.

²¹ Tamże, Pismo ks. Misińskiego do administratora diecezji kujawsko-kaliskiej z 6 XII 1833 r., s. 80–83.

że ten planował dopuścić się krzywoprzysięstwa względem duchownego. Ks. Misiński przywołał dwóch świadków, z których jeden zeznał, że kolator wszelkimi sposobami chciał doprowadzić do aresztowania duchownego. Wspólne oskarżenia Grabińskich i Łubieńskiego sprowadzały się do trzech punktów: 1) duchowny niepokoił słowem i pismem, ponieważ publicznie głosił w kościele, że Grabińska nie chciała odpowiadać na jego miłości w postaci pisanych limeryków-romansów; 2) ks. Misiński prowadził życie nierządne i wspólne gospodarstwo z Eufrozyną Zaborowską, swoją gospodynią, dając zgorszenie wśród parafian; 3) proboszcz spółdził córkę z Katarzyną Jarnecką i obciążył Magdalenę Rachownę²².

W toku śledztwa dowiedziono, że małżonkowie konfabulowali na temat romansów pisanych przez duchownego do Salomei Grabińskiej, które miały znajdować się w sądzie w Warszawie za sprawą Łubieńskiego. Ks. Misiński uznawał to za zemstę za udzielane Grabińskim upomnienia dotyczące nieodstawiania przez nich dziesięcin. Ksiądz, chcąc wzmocnić swój autorytet w tej przynajmniej materii, zaznaczył, że pełnił odpowiedzialne stanowisko rejenta kancelarii do śmierci bp. Koźmiana, a później regularnie był członkiem różnych komisji oraz piastował stanowisko dziekana. Oddają to słowa: „Dopełniam wiernie obowiązków względem Boga i Monarchy”. Dowodem tego było ufundowanie przez niego w kościele głównego ołtarza, który sprowadzono z Kalisza, oraz zgromadzenie cegły (na kwotę 7000 zł) z rozbiórki murów miejskich na obmurowanie cmentarza, a także pobieranie z racji pogrzebów wyłącznie pokładnego (wypływało to ze świadomości ubóstwa parafian). Ponadto ks. Misiński, zapożyczając się, odremontował zrujnowaną plebanię i wznosił budynki gospodarcze. Kończąc swój wywód, podał niejako bezpośredni powód wszystkich oszczerstw, którym była jego zdaniem nieprzejednana postawa dbałości w ściąganiu dziesięcin i opieki kolatorskiej, co nie podobało się m.in. Grabińskim i Łubieńskiemu²³.

Duchowny żywił przekonanie, że poczynania tych rodów mogły doprowadzić go do przedwczesnego zakończenia życia, gdyż „ciągłe dokuczania jako czulego mogą wpędzić do grobu”. Proboszcz miał za złe, że w oczach parafian, dekanatu i całego województwa doszło do zaprowadzenia drugiego przesłuchania komisji weryfikacyjnej w Sta-

²² Tamże, Protokół sądowy z 30 III 1835 r., s. 157.

²³ Tamże, Pismo ks. Misińskiego do Wysokiej Komisji Spraw Wewnętrznych Duchownych i Oświecenia Publicznego z 23 XII 1833 r., s. 170–172.

wiszynie, które zepsuło mu reputację poczciwego kapłana. Duchowny liczył również na wstawiennictwo administratora diecezji, ks. Walentego Tomaszewskiego²⁴. Ten, po analizie protokołów z przesłuchań obu stron konfliktu, wydelegował do wyjaśnienia niedomówień surrogata i archidiacona generalnego kaliskiego, ks. Józefa Łukasiewicza²⁵. Surrogat mocą urzędu stwierdził, że wszelkie zarzuty ze strony Grabińskich dotyczące poezji miłosnej rzekomego autorstwa proboszcza były napisane przez podpuszczonego małoletniego wiejskiego chłopca, wynajętego przez rodzinę majora Leopolda. Ponadto wszelkie zeznania pozywających okazały się niezgodne z zeznaniami świadków. Ci, widząc swoje złe położenie, postanowili wszcząć kolejną intrygę. Tym razem inicjatorem był sam Łubieński, który twierdził, że ks. Misiński objął beneficjum stawiszynskie nielegalnie, gdyż on jako kolator nie prezentował go do tego stanowiska²⁶.

Komisja rządowa zleciła władzom kościelnym weryfikację domniemych poetyckich romansów duchownego. Sprawami wewnętrznymi duchownych kierował biskup płocki Franciszek Pawłowski²⁷. Zlecił on rzeczoznawcom, Werbuszowi i Sewerynowi Oleszczyńskim, sprawdzenie autentyczności listu. Ich ekspertyza wykazała, że charakter pisma należy do ks. Misińskiego. Duchowny nie uznał tej decyzji. Dalsze weryfikacje doprowadziły do faktycznego uznania orzeczenia za niedbałe, gdyż eksperci nie posiadali próbki charakteru pisma duchownego. Dlatego żądanie komisji rządowej o usunięcie duchownego budziło spory sprzeciw pozwanego, gdyż ten uważał, że w tych sprawach rzetelny osąd mógł wydać wobec niego jedynie sąd kościelny²⁸. Biskup Pawłowski otrzymał niepełny wykaz dokumentów stanowiących obronę duchownego. Brakowało m.in. świadectw: naczelnika wojennego województwa kaliskiego, władzy

²⁴ Tamże, Pismo ks. Misińskiego do administracji diecezji kujawsko-kaliskiej z 30 XII 1833 r., s. 177–178.

²⁵ Urząd archidiacona przestał funkcjonować w diecezji włocławskiej na początku XIX w., dlatego tytuł ks. Józefa Łukasiewicza jest typowo honorowy, zob. Kujawski, *Diecezja kujawsko-kaliska*, s. 131.

²⁶ ArDWI, sygn.: ADKKal, pers. 378–379, Pismo administratora diecezji kujawsko-kaliskiej do ks. Łukasiewicza, archidiacona i surrogata konsystorza generalnego z 1834 r., s. 199.

²⁷ Bp Franciszek Pawłowski w latach 1827–1829 był biskupem pomocniczym warszawskim, w latach 1829–1836 biskupem koadiutorem płockim, w latach 1836–1852 biskupem płockim, zob. „Nowy Kalendarzyk Polityczny na rok 1830”, Warszawa 1829, s. 135.

²⁸ ArDWI, sygn.: ADKKal, pers. 378–379, Pismo Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych Duchownych i Oświecenia Publicznego do administratora diecezji kujawsko-kaliskiej z 6 XII 1834 r., s. 112–113.

diecezjalnej i parafian. Komisja rządowa na podstawie ustaleń komisji duchownej pod datą 6 grudnia 1834 r. wydała końcowe postanowienie, w którym uniewinniono i oczyszczono ks. Misińskiego ze wszystkich zarzutów. Ponadto: „Dla przestrogi jedynie na przyszłość skazała na dni 15 pokuty czyli rekolekcji w klasztorze bernardynów w Kaliszu oraz opłatę na rzecz szpitala sióstr miłosierdzia we Włocławku”²⁹.

Małżonkowie Grabińscy za potwarz duchownego zostali skazani na areszt wyrokiem policji poprawczej Wydziału Kaliskiego. Zarzut Łubieńskiego, że proboszcz dobrowolnie dysponował funduszami kościelnymi, okazał się jedynym zarzutem mogącym stanowić podstawę do ukarania księdza. Duchowny w tej sprawie czuł się jednak usprawiedliwiony, gdyż Łubieński w 1833 r. przez 6 miesięcy nie płacił nauczycielowi szkoły elementarnej oraz zabrał mu ogród owocowy, a proboszcz był odpowiedzialny za należyte utrzymanie szkoły i belfrów. Duchowny, tracąc nadzieję na pozytywne zakończenie szeregu oszczerstw wobec siebie, zgodził się na wyrok sądu duchownego, włącznie z odejściem ze Stawiszyna, po otrzymaniu gwarancji przeniesienia na podobną parafię i wynagrodzeniem mu funduszy prywatnych, które włożył w prace remontowe i budowlane w obejściu kościelnym³⁰.

Ks. Misiński, widząc swoje tragiczne położenie, po kilku dniach zawiadomił konsystorz, że wniósł do komisji rządowej skargę na dominium Długa Wieś „za obrazę religii i obyczajności”³¹. Sprawa zdawała się zmierzać do końca. 24 marca 1835 r. duchowny stanął przed sądem konsystorskim w obecności wikariusza generalnego – ks. Tomaszewskiego. Ks. Misiński polegał na dotychczasowych zeznaniach i dowodach, które posiadał³². Na sprawie 30 marca 1835 r. stawili się: administrator diecezji – ks. Walenty Tomaszewski, sędzia konsystorza kaliskiego – ks. Józef Łukasiewicz, asesor konsystorza kaliskiego – ks. Ignacy Przybylski, pisarz konsystorza – Ludwik Chylewski, regent kancelarii – ks. Antoni Zaremba, a także kolator stawiszynski – Jan Łubieński³³. W treści dochodzenia ustalono ostatecznie, że małżonkowie Grabińscy, po zerwaniu przyjaźni

²⁹ Tamże, s. 112.

³⁰ Tamże, Pismo ks. Misińskiego do konsystorza generalnego administracyjnego kaliskiego, s. 126–128.

³¹ Tamże, Pismo komisji województwa kaliskiego do konsystorza generalnego kaliskiego z 11 XII 1834 r., s. 116.

³² Tamże, Notatka ks. Tomaszewskiego z 24 III 1835 r., s. 134.

³³ Tamże, Pismo Jana Łubieńskiego do Administratora, s. 143.

z ks. Misińskim, 23 października 1833 r. złożyli do komisji rządowej, następujące ustalenia: 1) duchowny publicznie prześladował małżonków, 2) po sprzeniewierzeniu się Eufrozyny Zaborowskiej proboszczowi, ten począł pisać do Grabińskiej miłosne listy, 3) duchowny prowadził wspólne gospodarstwo z Zaborowską, co gorszyło parafian, 4) spłodził córkę z Katarzyną Jarnecką.

Grabińscy, chcąc wzmocnić swoje stanowisko, zwrócili się do kolatora Łubieńskiego, by ten nie pozwalał ks. Misińskiemu dobrowolnie dysponować majątkiem kościelnym. Kolator był najbardziej zajadły w oskarżeniach, domagał się zamknięcia duchownego w klasztorze. Grabińscy zaś swoje skargi popierali listami miłosnymi rzekomego autorstwa proboszcza i zeznaniami świadków. Łubieński zarzekał się, że sąd warszawski posiadał wspomnianą poezję, jednak świadkowie nie byli w stanie poprzeć żadnego jego zarzutu wobec kapłana. Wśród świadków ostatnich zajęć był organista Alojzy, który zeznał, że ksiądz zdjął: sukienkę z puszki, obrus z ołtarza i poduszkę pod mszał, a następnie rzucił te paramenty na posadzkę pod balaski oznajmiając, że Kościół nie potrzebuje ofiar Grabińskich, skoro sięją szereg intryg³⁴. Sprawa gorszącego życia księdza z Zaborowską była zrelacjonowana przez świadków: Wojciecha Kowackiego, Sebastiana Łubowskiego, Łukasza Jakiewicza, Alojzego Calińskiego, Jana Dembińskiego, Wawrzyńca Siwczaka i Franciszka Łubowskiego. Ku zdziwieniu, świadkowie wspólnie oświadczyli, że duchowny prowadził przykładowe życie, a kobieta nie była gospodynią i zawsze prowadziła oddzielne gospodarstwo mieszkając w osobnym domu³⁵. Katarzyna Jarnecka, którą uważano za matkę dziecka ks. Misińskiego, nie stawiała się na rozprawie sądowej, dlatego zarzut nie został udowodniony duchownemu. W toku sprawy wyniknęło, że Grabińska zmuszała Jarnecką do publicznego oczerniania proboszcza w tej sprawie³⁶. Jarnecka ostatecznie oznajmiła, że dziecko zostało spłodzone przez strażnika pogranicza³⁷. Ponadto Grabińska, chcąc zwabić duchowego do siebie, udawała obłożnie chorą. W związku z tym przez męża i ojca posłała po duchownego, by przyszedł z sakramentami. Ten jednak po ich udzieleniu, ku złości intrygantki, odszedł³⁸. Proboszcz

³⁴ Tamże, Protokół sądowy z 30 III 1835 r., s. 145–147.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże, s. 147–148.

³⁷ Tamże, s. 150.

³⁸ Tamże.

oświadczył, że początkowo odpisywał na listy Grabińskiej, która niesiona romantyczną literaturą groziła popełnieniem samobójstwa. Starał się odwieść ją od tych planów ukazując pozytywy życia. Kobieta po przesłaniu duchownemu laurki z miniaturą swojej postaci i z obrączką oraz zapewnieniami o swej dozgonnej miłości, stała się całkowicie obojętna księdzu. Duchowny wówczas zdecydowanie zerwał przyjaźń z całą rodziną uważając spowiedzi Grabińskiej za świętokradzką³⁹.

Kolejni świadkowie: Franciszek Łubowski, Sebastian Łubowski, Anna Kmiecianka, Justyna Jaksiewiczówna, Łukasz Jaksiewicz, Julianna Jaksiewiczówna, Natan Krus, Kacper Wiśniewski i Apolonia Stronkiewiczówna zeznali o niewinności duchownego.

Ogólny wniosek z ich przesłuchań dowodził, że Grabińscy nękali ks. Misińskiego, a Łubiński oficjalnie obnosił się z tym, że wsadzi proboszcza do aresztu (kpiarsko nazywano to „wsadzeniem do Dorotki”)⁴⁰. Również sprawa gorszącego życia duchownego z Zaborowską, spłodzenie dziecka Katarzynie Jarneckiej i córce sołtysa z Długiej Wsi oraz nakłanianie Grabińskiej do gorszącego życia okazały się częścią gadaniną w zeznaniach świadków⁴¹.

10 kwietnia 1835 r. ks. Misiński odebrał wyrok oczyszczający go z zarzutów⁴². Duchowne władze sądowe *pro forma* wydały ks. Misińskiemu dekret poprawczy i nałożyły na niego obowiązek odbycia rekolekcji w klasztorze bernardynów w Kaliszu⁴³. Duchowny odprawił je wraz ze spowiedzią w dniach 6–14 maja 1835 r.⁴⁴

* * *

Kolejne lata w Stawiszynie przeszły we względnym spokoju społecznym. Strony sporów najwidoczniej pogodziły się z wyrokami sądów. Po czteroletnim odpoczynku duchowny postanowił zakończyć pewien etap życia i pracy kapłańskiej podejmując decyzję o przejściu na inną parafię. W październiku 1839 r. rozpoczął zbieranie różnych świadectw na temat swojej pracy duszpasterskiej w parafii. Wpierw dozór kościelny w osobach: Teodora Rayki, Tomasza Dorowickiego i Dominika Jezierskiego oświad-

³⁹ Tamże, s. 148.

⁴⁰ Tamże, s. 149–150.

⁴¹ Tamże, s. 150–157.

⁴² Tamże, Dowód wręczenia, s. 167.

⁴³ Tamże, *Illustrissime ac Reverendissime Domine* z 6 V 1835 r., s. 174–175.

⁴⁴ Tamże, *Pismo przełożonego klasztoru bernardynów w Kaliszu* z 14 V 1835 r., s. 176.

czył, że proboszcz w czasie swojego pobytu w Stawiszynie wybudował budynki plebanijne i gospodarcze własnym kosztem i „stał się przykładem dla wielu innych”. W podobnym tonie zaświadczał o pozytywnym stylu życia duchownego dziekan dekanatu stawiszyńskiego, ks. Adam Pokorski. Natomiast o fachowej i wszechstronnej opiece kapłana nad miejscową szkołą elementarną i świadczonej jej pomocy finansowej wypowiedział się inspektor szkolny obwodu kaliskiego⁴⁵.

Ponadpiętnastoletni pobyt ks. Misińskiego w Stawiszynie był czasem burzliwym w jego życiu. Umiejętności merytoryczne nabyte przez niego w pracy kancelaryjnej przy boku bp. Koźmiana ułatwiły mu prowadzenie własnej linii obrony w czasie procesów sądowych, w które był wpłątywany z racji ludzkiej zawiści. W tle sporów jawił się iście preromantyczny epizod Salomei Grabińskiej, szlachcianki rozczytanej w europejskiej i polskiej literaturze buntu przeciw pokongresowemu porządkowi w Europie. Duchowny okazał się być ofiarą jej zawiedzionych miłosnych nadziei. Upatrywał on bowiem swoje posłannictwo w innych realiach, oderwanych od prądów literackich, rozlewających się również w Królestwie Polskim. Ks. Misiński, partycypując w niepotrzebnym zamieszaniu wokół swojej osoby, bolał przede wszystkim nad faktem, że osoby zaufania publicznego: starosta Sylwester Strzeszewski, major Leopold Grabiński i kolator Jan Łubieński, podważały autorytet Kościoła. Proboszcz stawiszyński wpisuje się ze swoim uporem w obronie własnego imienia, a jednocześnie dobrze imienia Kościoła katolickiego – w nurt mesjanizmu parakletycznego, obecnego na ziemiach polskich w okresie międzypowstaniowym⁴⁶. Ks. Misiński w 1840 r. przeszedł na probostwo do Krzepic, gdzie przebywał do swojej śmierci 29 października 1859 r.⁴⁷

STRESZCZENIE

Artykuł ukazuje w sposób syntetyczny – bez zagłębiania się w meandry procesów cywilnych i kanonicznych dziejących się w Królestwie Polskim – pracę duszpasterską ks. Józefa Misińskiego w Stawiszynie (1824–1839). Artykuł składa się z dwóch

⁴⁵ Tamże, Pismo dozoru kościoła parafialnego stawiszyńskiego do dziekana stawiszyńskiego z 30 X 1839 r., s. 183; Pismo dziekana dekanatu stawiszyńskiego z 30 X 1839 r., s. 184; Pismo inspektora szkoły obwodowej kaliskiej z 31 X 1839 r., s. 185.

⁴⁶ Mesjanizm parakletyczny dążył do zjednoczenia religii i filozofii. Dzięki filozofii można było zaprowadzić na ziemi królestwo Ducha Świętego, zob. S. Pi e r ó g, *Mesjanizm*, w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. A. Kowalczykowa, J. Bachórz, Wrocław 2020, s. 536–540.

⁴⁷ ArDWI, sygn.: ADKKal, pers. 378–379, Informacja o śmierci, s. 187.

zasadniczych części. Pierwsza przedstawia sylwetkę pochodzeniową i zawodową duchownego. Kariera w biskupiej kancelarii zadwornej utworzonej przez protektora duchownego, bp. Józefa Koźmiana, która zaczęła się w 1822 r., zapowiadała się obiecująco i trwała do śmierci biskupa w 1831 r. W 1824 r. ks. Misiński został również proboszczem w Stawiszynie oraz dziekanem dekanatu stawiszynskiego. Okres pracy parafialnej stanowi drugą część artykułu. Początkowo bezkonfliktowa posługa kapłańska zakończyła się wraz ze sprowadzeniem się do Stawiszyna w 1832 r. rodziny majorskiej Leopolda i Salomei Grabińskich, którzy wraz z pierwszym kolatorem, Sylwestrem Strzeszewskim, i jego następcą, Janem Łubieńskim, różnymi złośliwymi działaniami uprzykrzyli życie proboszczowi. Szereg spraw sądowych, które go w końcu oczyściły z zarzutów, na tyle zmęczył ks. Misińskiego, że w końcu 1839 r. przeszedł na probostwo do Krzepic.

Słowa kluczowe: administrator diecezji, diecezja kujawsko-kaliska, konsystorz generalny kaliski, Stawiszyn, ks. Józef Misiński, rejent kancelarii.

SUMMARY

The article provides a summary of the pastoral work of Rev. Józef Misiński in Stawiszyn (1824–1839). The article consists of two substantial parts and it does not delve into meanderings of civil and canonical processes taking place in the Kingdom of Poland. The first part of the article shows the background and professional profile of the priest. The beginning of his career in *cancelariae episcopalis* in 1822, established by a religious protector Bishop Józef Koźmian, was promising and it lasted until the death of the Bishop in 1830. Meantime, in 1824, Rev. Misiński also became the parish priest in Stawiszyn and the dean of the Stawiszyn deanery. The second part of the article is devoted to the period of his work in the parish. At the beginning, his pastoral service seemed to be pleasant, however, it finished in 1832 when the major family of Leopold and Salomea Grabiński appeared in Stawiszyn. The Grabiński family together with the collator of the church and Stawiszyn heir Jan Łubieński as well as with Długa Wieś heir Sylwester Strzeszewski made the life of the priest miserable by using different staratagems. A number of court cases, which eventually cleared the priest of charges, exhausted the priest so much that he moved to the town of Krzepice where he was appointed for the post of the parish priest.

Key words: church office notary (rejent), Kalisz General Consistory, priest Rev. Józef Misiński, diocesan administrator, the Kujawy-Kalisz Diocese.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Diecezjalne we Włocławku, Akta diecezji kujawsko-kaliskiej. Akta personalne. Akta ks. Józefa Misińskiego, t. 1–2, sygn.: ADKKal, pers. 378–379. „Ordo divini officii ad usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro anno 1826”, Varsaviae 1825.

„Ordo divini officii ad usum dioecesis Vladislaviensis seu Calissiensis pro Anno Domini 1838”, Varsaviae 1839.

„Nowy Kalendarzyk Polityczny na rok 1830”, Warszawa 1829.

Czajka M., Kamler M., Sienkiewicz W., *Leksykon historii Polski*, Warszawa 1995.

Kujawski W., *Diecezja kujawsko-kaliska*, Włocławek 2011.

Kujawski W., *Parafie diecezji włocławskiej. Okres kujawsko-kaliski 1818–1925*, Włocławek 2018.

Librowski S., *Katalog rubrycel i schematyzmów diecezji i zakonów historycznej Polski znajdujących się w księgozbiornym podręcznym Archiwum Diecezjalnego we Włocławku*, ABMK 26(1973), cz. 1, z. 4, s. 89–197. <https://doi.org/10.31743/abmk.6995>.

Pieróg S., *Mesjanizm*, w: *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. A. Kowalczykowa, J. Bachórz, Wrocław 2020.

Walkusz J., *Z dziejów przygotowania do kapłaństwa w Kościele katolickim*, w: *Kościół w Polsce. Dzieje i kultura*, t. 11, red. J. Walkusz, Lublin 2012.

Ziółek S., *Sejm Królestwa Polskiego w okresie powstania listopadowego 1830–1831*, Warszawa 2007.

KS. HENRYK WITCZAK

 <https://orcid.org/0000-0002-6542-3501>**OBRONA „DOLNEJ WISŁY” I BITWA O WŁOCŁAWEK
JAKO ISTOTNY EPIZOD BITWY WARSZAWSKIEJ 1920 r.**

W setną rocznicę Bitwy Warszawskiej odbywało się w Polsce szereg działań upamiętniających to wydarzenie, gdyż sukces w wojnie polsko-bolszewickiej jest traktowany jako jeden z elementów konstytutywnych niepodległej Polski. Stąd uroczystości patriotyczne, wykłady, prace naukowe przybliżające te wydarzenia. Ponieważ w „Studiach Włocławskich” ukazał się artykuł ks. J. Dębińskiego *W 100. Rocznicę wojny polsko-bolszewickiej 1919–1920*¹, ukazujący sytuację w skali ogólnej, zaszła potrzeba, aby pojawił się również artykuł przybliżający te wydarzenia w skali lokalnej – Włocławka². Podstawą do jego powstania były materiały już wcześniej zebrane i wydane w „Kronice Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” z 1920 r. i w wydawnictwie *W 75-lecie Bitwy Warszawskiej 1920* (Materiały z konferencji naukowej 30.11. – 1.12.1995 i uroczystości w dniu 20.08.1995 r. pod Pomnikiem Poległych Obrońców Wisły 1920)³.

Dla ułatwienia w korzystaniu z artykułu, został on podzielony na cztery punkty: 1) Wojna o wschodnie rubieże Rzeczypospolitej; 2) Obrona „dolnej Wisły”; 3) Walki w rejonie Bobrowniki – Nieszawa; 4) Bitwa o Włocławek.

KS. HENRYK WITCZAK (Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie – Studium Teologii w Koninie) – dr teologii, studia specjalistyczne z zakresu historii Kościoła, były dyrektor, a obecnie wykładowca w Studium Teologii w Koninie; hwitczak@eta.pl.

¹ J. Dębiński, *W 100. rocznicę wojny polsko-bolszewickiej 1919–1920*, StWł, 22(2020), s. 391–414.

² Artykuł ten jest fragmentem wykładu wygłoszonego przez autora na otwartym posiedzeniu Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku 16 VI 2020 r. pt. „Bitwa Warszawska 1920 – epizod włocławski. Fakty i pamięć o nich”.

³ *W 75-lecie Bitwy Warszawskiej 1920*, Włocławek 1997.

1. Wojna o wschodnie rubieże Rzeczypospolitej

Niewiele czasu minęło od dnia 11 XI 1918 r., gdy na mapie Europy pojawiła się Polska, a już trzeba było podejmować walkę o utrwalenie i obronę jej granic. Na wiosnę 1919 r. (kwiecień – czerwiec) Polska podjęła ofensywę na wschodzie, docierając do Zbrucza⁴.

Przypomnijmy bowiem, że Józef Piłsudski⁵ myślał o federacji państw środkowej i wschodniej Europy. W ramach tych działań, w kwietniu 1920 r., podpisał umowę sojuszniczą z ukraińskim atamanem Semenem Petlurą⁶. Dalsze działania doprowadziły do zajęcia Kijowa przez oddziały polskie w dniu 8 V 1920 r.⁷ Niestety radość zwycięstwa była krótkotrwała, gdyż w drugiej połowie maja wojska bolszewickie rozpoczęły kontrofensywę.

Pokonanie Polski było dla bolszewików najistotniejszym krokiem na drodze do zrealizowania celu politycznego, jakim był eksport rewolucji do krajów Europy Zachodniej. Dla zrealizowania tego celu prowadzili kampanię propagandową o świętej wojnie z Polską⁸.

Rezultatem tego było wstąpienie do Armii Czerwonej dużej liczby byłych carskich oficerów, którzy w imię Wielkiej Rosji, porzucili niechęć do jej „czerwonego” odcienia. Pod rozkazy tych oficerów, w oparciu o dekret o przymusowym wcieleniu do wojska z 10 V 1920 r. poddano w tym czasie przeszło 500 tys. poborowych, przedstawiciele wszystkich narodowości zamieszkujących teren Rosji⁹.

Tak wzmocniona Armia Czerwona ruszyła przez Bramę Smoleńską, a w końcu lipca wróg stanął w granicach dawnego Królestwa Polskiego. Frontem zachodnim, który miał odegrać główną rolę, dowodził komendant frontu (komfront) Michaił Tuchaczewski¹⁰. Na wieść o zbliżającym się wrogu w Polsce powstała panika¹¹.

Rozkaz Naczelnego Wodza Wojska Polskiego Józefa Piłsudskiego z 6 VIII 1920 r. zawierał ogólny plan Bitwy Warszawskiej. Przewidywał

⁴ Dębiński, *W 100. rocznicę wojny polsko-bolszewickiej*, s. 393.

⁵ W. Suleja, *Piłsudski Józef*, w: EK, t. 15, Lublin 2011, kol. 599–601.

⁶ *Petlura Semen*, w: *Encyklopedia popularna*, Warszawa 1982, s. 579.

⁷ Dębiński, *W 100. rocznicę wojny polsko-bolszewickiej*, s. 398.

⁸ A. Ajnenkiel, *Polityczne znaczenie bitwy Warszawskiej 1920*, w: *W 75-lecie Bitwy Warszawskiej 1920*, s. 12.

⁹ W. Rezmer, *Działania wojenne nad dolną Wisłą w sierpniu 1920. Próba analizy operacyjnej*, w: *W 75-lecie Bitwy Warszawskiej 1920*, s. 104–105.

¹⁰ *Tuchaczewski Michaił*, w: *Mała encyklopedia powszechna*, Warszawa 1969, s. 1086.

¹¹ Dębiński, *W 100. rocznicę wojny polsko-bolszewickiej*, s. 398.

rekonstrukcję frontu bojowego i dzielił go na trzy zasadnicze elementy, które obejmowały sześć armii oraz formacje dozorujące Wisłę na odcinku od Wyszogrodu do Torunia.

Były to: front północny (obrona Warszawy) pod dowództwem Józefa Hallera¹²; front środkowy (uderzenie na armie Tuchaczewskiego) pod dowództwem Edwarda Rydza-Śmigłego¹³; front południowy pod dowództwem Wacława Iwaszkiewicza¹⁴.

Front północny, oddany pod rozkazy gen. Józefa Hallera, składał się z: 5 Armii gen. Władysława Sikorskiego¹⁵ (obrona dolnego odcinka Wisły), 1 Armii gen. Franciszka Latinika¹⁶ (obrona przedmościa warszawskiego na odcinku od Serocka po Górę Kalwarię) i 2 Armii gen. Bolesława Roi¹⁷ (obrona linii Wisły od Góry Kalwarii po Dęblin).

„Zasadniczym zadaniem Frontu Północnego było zatrzymać i związać siły bolszewickie nacierające frontalnie na stolicę, ułatwiając w ten sposób manewr zgrupowaniu uderzającemu znad Wieprza, a jednocześnie zapobiec oskrzydleniu polskiego frontu przez przeciwnika od północy”¹⁸.

2. Obrona „dolnej Wisły”

2.1. Plan taktyczny i jego realizacja

Działania dotyczące obrony „dolnej Wisły” były podrzędne (stąd epizod) wobec głównych działań związanych z walkami na przedpolu Warszawy i kontruderzeniem oddziałów polskich. Wynikało to przede wszystkim z braku poważniejszych sił polskich na tym odcinku frontu, a także oddaleniem obszaru „dolnej Wisły” od pola, na którym rozstrzygały się losy Bitwy Warszawskiej.

Strona rosyjska dążyła do wykonania głębokiego obejścia Warszawy, podobnego w swym zamyśle operacyjnym do manewru zrealizowanego przez feldmarszałka Iwana Paskiewicza¹⁹ w roku 1831. Obejście to miało

¹² P. Stawecki, *Z badań nad generalicją polską w roku 1920*, w: *W 75-lecie Bitwy Warszawskiej 1920*, s. 92, 99.

¹³ Tamże, s. 91, 99.

¹⁴ Tamże, s. 93, 99.

¹⁵ Tamże, s. 93, 99.

¹⁶ Tamże, s. 94, 99.

¹⁷ Tamże, s. 95.

¹⁸ Re z m e r, *Działania wojenne nad dolną Wisłą w sierpniu 1920*, s. 114–115.

¹⁹ Paskiewicz Iwan, w: *Encyklopedia popularna*, Warszawa 1982, s. 570.

się dokonać przez sforsowanie Wisły, po którymś z istniejących mostów lub innej przeprawie.

Obie walczące strony niejednakowo oceniały wartość operacyjną tego obszaru. Dla Tuchaczewskiego marsz w kierunku „dolnej Wisły” dawał mu pewne korzyści. Przede wszystkim możliwość przecięcia jedynej arterii komunikacyjnej łączącej Polskę z zachodnią Europą, którą szło zaopatrzenie dla polskiej armii, tj. zablokowanie linii kolejowej Warszawa – Gdańsk oraz uzupełniającej ją wiślanej drogi wodnej. Ponadto możliwość wejścia na głębokie tyły sił polskich walczących pod stolicą, odcięcie ich od zasobów ludzkich i materiałowych, a w efekcie doprowadzenie do zupełnego zniszczenia polskiej siły zbrojnej i zwycięskiego zakończenia wojny. Zadanie to miało zrealizować silne zgrupowanie składające się z 4 Armii, wzmocnionej doborowym 3 Korpusem Kawalerii²⁰.

Strona polska obronę „dolnej Wisły” rozumiała jako osłonę północnego skrzydła sił głównych, stawiających opór na linii Dęblin – Warszawa – Modlin. Na tym odcinku Wisły znajdowały się trzy mosty w: Wyszogrodzie, Płocku i Włocławku. Zadaniem obrony polskiej było stworzenie w tych miejscach obronnych przedmości, które miały nie dopuścić do przekroczenia Wisły.

Jednak Naczelny Wódz zakładał, że zanim część wojsk bolszewickich, maszerujących ku „dolnej Wiśle”, zdąży wykonać swe zadanie, nastąpi rozstrzygnięcie na zasadniczym polu bitwy, tj. pod Warszawą. Tym samym efekt oskrzydlenia sowieckiego na północy chybi celu, a jednostki oskrzydlające, znacznie wysunięte na zachód w stosunku do reszty sił bolszewickich, same zostaną okrążone i zupełnie rozbite.

2.2. Zaangażowane siły polskie

Polacy na tym terenie mieli 5 Armie²¹ pod dowództwem Władysława Sikorskiego, formującą się 20 Dywizję Piechoty, której oddziały broniły przedmości w Wyszogrodzie, Płocku i Włocławku, a także jednostki stanowiące Obóz Warowny „Toruń”.

W dniu 1 sierpnia do obrony przedmościa w Wyszogrodzie przeznaczony był batalion zapasowy Wileńskiego Pułku Strzelców i kompania alarmowa 18 Pułku Piechoty, czyli 4 oficerów i 240 szeregowców. Mostu w Płocku

²⁰ Rezmer, *Działania wojenne nad dolną Wisłą w sierpniu 1920*, s. 109–110.

²¹ J. Szczepański, *Działania militarne 1920 na północnym Mazowszu*, w: *W 75-lecie Bitwy Warszawskiej 1920*, s. 191.

miał bronić batalion zapasowy 6 Pułku Piechoty Legionów, kompanie alarmowe 10 i 31 z 28 Pułku Piechoty, razem 14 oficerów i 920 szeregowców.

We Włocławku obronę miasta stanowił batalion zapasowy 14 Pułku Piechoty i bateria zapasowa 4 Pułku Artylerii Polowej, razem 16 oficerów, 760 szeregowców²². Trzeba jednak przyznać, że stan ten jeszcze kilkakrotnie powiększał się. Tak w dniu 13 VIII 1920 r. powiększył się do 27 oficerów, 1260 podoficerów i szeregowców piechoty oraz 54 kawalerzystów (w sumie 1341 ludzi), uzbrojonych w 3 karabiny maszynowe i 8 dział. Wtedy w jego skład wchodziły: batalion zapasowy 14 Pułku Piechoty (10 oficerów, 520 szeregowców, 2 karabiny maszynowe); szwadron zapasowy 2 Pułku Szwoleżerów (5 oficerów, 26 kawalerzystów i 250 piechurów, 1 karabin maszynowy); bateria zapasowa 4 Pułku Artylerii Polowej (11 oficerów, 290 kanonierów, 8 dział); pluton Policji Państwowej (200 policjantów); pluton 1 Pułku Strzelców Konnych (1 oficer, 28 konnych strzelców)²³.

Do natarcia bolszewickiego stan liczbowy obrońców jeszcze się nieco powiększył i wynosił 1745 ludzi: 31 oficerów, 1660 piechurów, 54 kawalerzystów, 13 karabinów maszynowych i 8 dział. A ostatecznie jeszcze 16 sierpnia rano, załoga przedmościa włocławskiego została wzmocniona, gdyż w mieście zjawily się: pociąg pancerny „Kaniów”, posiadający pluton szturmowy, oraz 18 kompania kolejowa (2 oficerów i 72 podoficerów i szeregowców). W chwili więc decydującego ataku bolszewików przedmościa włocławskiego broniło: 34 oficerów, 1837 podoficerów i szeregowców piechoty i 54 kawalerzystów (razem 1925 bagnatów i szabel), 18 ciężkich karabinów maszynowych i 8 dział²⁴.

Do 16 sierpnia dowódcą obrony Włocławka był płk Wojciech Jerzy Gromczyński²⁵, a od 16 sierpnia płk Józef Ksawery Lewszycki.

2.3. Zaangażowane siły bolszewickie

Na interesującym nas terenie działała 4 Armia Sowiecka (12, 18, 53, 54 Dywizje Strzelców) dowodzona przez komendanta armii (komandarma) Dymitra Sawieliewicza Szuwajewa²⁶ i 3 Korpus Konny (10 i 15 Dywizje

²² Rezmer, *Działania wojenne nad dolną Wisłą w sierpniu 1920*, s. 114–115.

²³ Tamże, s. 122.

²⁴ Tamże, s. 126.

²⁵ Z. Jaskólski, *Pułkownik Wojciech Józef Gromczyński – dowódca obrony Włocławka przed bolszewikami w sierpniu 1920*, w: *W 75-lecie Bitwy Warszawskiej 1920*, s. 247–248.

²⁶ Z. Karpus, *Problem internowanych bolszewickich i polskich w Prusach Wschodnich i w Niemczech w lipcu-listopadzie 1920*, w: *W 75-lecie Bitwy Warszawskiej 1920*, s. 173–183.

Kawalerii) pod dowództwem komendanta korpusu (komkora) Gaja-Chana (Gaik Bżiszkin lub Gaj Dymitriewicz Gaj)²⁷. Całość tych sił obliczano na 12–13 tys. bagnatów i 3–4 tys. szabel. Ponadto jeszcze 15 Armia Sowiecka komandarma Augusta Iwanowicza Korka, choć ona będzie brała udział w ataku na Warszawę, a więc nie będziemy jej dalej wspominać²⁸.

W dniu 10 sierpnia dowódca bolszewickiego Frontu Zachodniego (Tuchaczewski) wydał dyrektywę, która stawiała 4 Armii następujące zadania: „Przeciwnik na całym froncie cofa się w dalszym ciągu. Rozkazuję rozbić go ostatecznie i sforsować rzekę Wisłę, odrzucić na południowy zachód. W tym celu: 4 Armia, zabezpieczając prawe skrzydło Frontu, częścią sił opanuje obszar Jabłonowo – Grudziądz – Toruń, zaś pozostałymi siłami sforsuje 15 sierpnia Wisłę w obszarze Włocławek – Dobrzyń. W obszarze Ciechanów – Płońsk pozostawi jedną dywizję strzelców jako odwód Frontu”.

Po odebraniu powyższej dyrektywy komandarm Szuwajew 13 sierpnia wydał rozkazy podległym sobie jednostkom. Dowódca 12 Dywizji Strzelców do 15 sierpnia zajmie obszar Brodnicy. Dowódca 53 Dywizji Strzelców skoncentruje swoje oddziały do 14 sierpnia na obszarze Komorowo – Ostrowite – Szczepanki (10 km od Lipna). Dowodzący 18 Dywizją Strzelców do dnia 14 sierpnia rozlokuje się w obszarze Jasień – Turza – Mochowo (15 km na płd. od Sierpca). Natomiast dowódca 54 Dywizji Strzelców do 14 sierpnia skoncentruje się w obszarze Sierpca. Polowy sztab armii w dniu 14 sierpnia ma się znaleźć w Ciechanowie. Ponadto 3 Korpus Kawalerii 14 sierpnia opanuje przeprawę na Wiśle pod Włocławkiem i wyśle zwiad na obszar Brześcia.

Z analizy powyższego rozkazu komandarma Szuwajewa wynika, że zamierzał on sforsować Wisłę siłami 3 Korpusu Kawalerii, osłaniając się od zachodu, północy i wschodu częścią sił, a potem przeprowadzić przez rzekę zasadnicze siły dywizji strzelców 4 Armii²⁹.

Z powodu kłopotów z łącznością, do komkora Gaja rozkazy Szuwajewa dotarły z pewnym opóźnieniem. Zmęczenie własnych oddziałów oraz bardzo intensywna działalność polskiego lotnictwa sprawiły, że komkor Gaj postanowił dać ludziom i koniom jednodniowy wypoczynek w rejonie Sierpca.

²⁷ Tamże.

²⁸ Rezmer, *Działania wojenne nad dolną Wisłą w sierpniu 1920*, s. 116.

²⁹ Tamże.

Marsz ku Wiśle zamierzał wykonać skrycie w nocy z 13 na 14 sierpnia i o świcie zaskakującym atakiem uchwycić przeprawy. Odpowiedni rozkaz wydał o godz. 19.00. Na jego podstawie: dowódca 10 Dywizji Kawalerii z zapadnięciem zmroku wyruszy z zajmowanego w tym czasie obszaru i najpóźniej do godz. 24.00, dnia 13 sierpnia, opanuje Lipno. Następnie pochwyli o świcie 14 sierpnia przeprawy na Wiśle na odcinku Nieszawa – Bobrowniki, pozostawiając 60 Pułk Kawalerii w tym mieście w celu zabezpieczenia tyłów korpusu i przeprowadzenia rozpoznania. Po opanowaniu Nieszawy należy zniszczyć gruntownie linię kolejową Gdańsk – Warszawa i przeprowadzić rozpoznanie w kierunku Torunia i Radziejowa. A dowódca 15 Dywizji Kawalerii wyruszy wszystkimi siłami z zapadnięciem zmroku i posuwając się marszem forsownym, o świcie 14 sierpnia zawładnie przeprawami na Wiśle na odcinku Włocławek – Dobrzyń. Po opanowaniu Włocławka należy zniszczyć gruntownie linię kolejową Gdańsk – Warszawa i wysłać rozpoznanie w kierunkach: Osiećciny, Lubraniec, Kowal. Przeprawę we Włocławku należy doprowadzić do stanu obronnego oraz utrzymać ją i miasto w swoim posiadaniu do czasu nadejścia piechoty 4 Armii³⁰.

3. Walki w rejonie Bobrowniki – Nieszawa

Po kilkunastogodzinnym odpoczynku, 13 sierpnia o godzinie 21 bolszewickie pułki z korpusu Gaja ruszyły z rejonu Sierpca w stronę Wisły. 10 Dywizja Kawalerii pod dowództwem komendanta dywizji (komdywa) Gomina o godz. 24 zajęła Lipno³¹. Tu pozostał jej 60 Pułk Kawalerii. Główne siły pomaszzerowały dalej i 14 sierpnia o godz. 9 dotarły do Wisły na odcinku Bobrowniki – Nieszawa. Prom w Nieszawie był zniszczony i wyciągnięty na lewy brzeg Wisły, a brodów nie stwierdzono³². Fakt ten był nieprzyjemnym zaskoczeniem dla bolszewickiego dowództwa, które rozmieściło się we wsi Brzeźno. Z wykonania zadania jednak nie zrezygnowano.

Najpierw do akcji przystąpiła sowiecka artyleria, która zaczęła ostrzeliwać odcinek toru kolejowego koło Nieszawy. Równocześnie przy pomocy kilku znalezionych łodzi zaczęto się przeprawiać na drugą stronę rzeki,

³⁰ Tamże, s. 117–118.

³¹ Z. Góź, *Wojna 1920 w Lipnie*, w: *W 75-lecie Bitwy Warszawskiej 1920*, s. 249–250.

³² L. Cieślak, *Bolszewicki desant z Bobrownik do Włoszycy*, w: *W 75-lecie Bitwy Warszawskiej 1920*, s. 252–254.

wysyłając drobne patrole rozpoznawcze z 58 Pułku Kawalerii. Przekroczyły one rzekę bez trudu, gdyż na tym odcinku nie było żadnych polskich placówek. Jeden z takich patroli, zaopatrzony w materiały wybuchowe, zajął Nieszawę, następnie zaś posunął się na północny zachód w stronę wsi Odolion i przystąpił do niszczenia toru kolejowego, odgałęzienia z Aleksandrowa Kujawskiego do Ciechocinka, sądząc że jest to magistrała kolejowa Warszawa – Gdańsk.

W południe bolszewicy opanowali holownik „Lubecki”, płynący z Torunia do Modlina, oraz dwie berlinki. Holownik ten, zaskoczony ogniem artylerii i ciężkich karabinów maszynowych, stanął na mieliźnie przy lewym brzegu rzeki, gdzie okazał się łatwym łupem wroga. Nieliczna załoga trafiła do niewoli. Próby uruchomienia statku przez bolszewików nie powiodły się. Natomiast berlinki przyholowano na prawy brzeg Wisły, gdyż dowództwo sowieckie zamierzało przerobić je na prowizoryczny prom, nadający się do przewożenia ludzi, koni, wozów i dział.

Po pewnym czasie nadpłynął od strony Torunia kolejny statek – „Moniuszko”, uzbrojony w jedno działo i dwa karabiny maszynowe. Niedaleko starego zamku pod Bobrownikami statek został niespodziewanie ostrzelany przez bolszewickie karabiny maszynowe. Uszkodzony osiadł na mieliźnie przy lewym brzegu rzeki. Z sześciu marynarzy, stanowiących wojskową załogę statku, jeden poległ, a trzech było rannych. Zginął również cywilny kapitan statku i palacz³³.

Dowódca statku ppor. marynarki Jerzy Pieszkański³⁴, widząc podpływających łodziami bolszewickich kawalerzystów, rozkazał zdemontować działo, a karabiny maszynowe przenieść na brzeg. Z nowych stanowisk marynarze bronili przeprawy. Podczas walki zginął ppor. Pieszkański. Pozostali trzej marynarze, po wystrzeleniu całej amunicji, cofnęli się w kierunku zachodnim. Wykorzystując to grupa żołnierzy sowieckich wylądowała ponownie na lewym brzegu rzeki i wysłała na wszystkie strony patrole rozpoznawcze.

Następny statek „Neptun”, płynący z Torunia w górę rzeki, ostrzeżony o niebezpieczeństwie, zakotwiczył na lewym brzegu Wisły poniżej Nieszawy. Marynarze zamaskowali statek ściętymi gałęziami, zdjęli z pokładu dwa karabiny maszynowe i poszli w stronę Nieszawy, gdzie przeprawiali się bolszewicy. Po zajęciu stanowisk otworzyli ogień na zdobyte przez nieprzyjaciela berlinki oraz patrole sowieckie nad Wisłą.

³³ Tamże, s. 252–254.

³⁴ T. Wąsik, *Pieszkański Jerzy*, WSiB, t. 1, Włocławek 2004, s. 137–138.

Zaskoczeni kawalerzyści 58 Pułku wpadli w popłoch i zaczęli przeprować się z powrotem na prawy brzeg rzeki³⁵.

Do południa 14 sierpnia dowódca Obozu Warownego „Toruń” gen. Edmund Hauser³⁶ nic nie wiedział o wydarzeniach rozgrywających się nad Wisłą. O godz. 13 pojawili się w Toruniu uciekinierzy z Aleksandrowa Kujawskiego, zawiadamiając, że kawaleria bolszewicka przeprowała się przez Wisłę w pobliżu Nieszawy i że patrole wroga grasują już na lewym brzegu rzeki.

Prawdziwość tych informacji potwierdzili wkrótce kolejjarze, meldując, że jeden z pociągów towarowych został ostrzelany przez bolszewików i trzeba go wycofać do Torunia.

Reakcja gen. Hausera była bardzo szybka i zdecydowana. Rozkazał sformować z wyszkolonych żołnierzy przebywających na terenie twierdzy dwie improwizowane kompanie piechoty, wzmacniając je dwoma karabinami maszynowymi i baterią artylerii. Między godziną 15 a 16 ten improwizowany oddział pojechał pociągiem w kierunku Nieszawy.

W pobliżu Aleksandrowa Kujawskiego oddział opuścił pociąg i we wsi Odolion energicznym uderzeniem zmusił bolszewików do odwrotu na prawy brzeg Wisły. Wojsko polskie zajęło Nieszawę, a następnie zaczęło obsadzać lewy brzeg rzeki, uniemożliwiając przeprowę większych sił sowieckich przez rzekę. Prawdopodobnie właśnie kompanie toruńskie wysłały placówki po 20–30 ludzi do Wołuszewa, Słońska, Ciechocinka, Przypustu, Bobrownik, Wólna, Kociej Górki i Gąbinka.

Do Nieszawy przesunięto również baterię artylerii, która ostrzelała przeciwny brzeg rzeki i kilkoma pociskami uszkodziły zdobyte przez bolszewików statki i berlinki, uniemożliwiając w ten sposób szybkie wykorzystanie ich do przeprowy oddziałów sowieckich³⁷.

Wieczorem 14 sierpnia dowódca 3 Korpusu Kawalerii komkor Gaj, znajdujący się wtedy pod Sierpcem we wsi Myszki, wydał kolejne polecenia. Rozkazał dowódcy 10 Dywizji Kawalerii, komdywowi Gominowi zebrać z wszystkich okolicznych wiosek łodzie i materiały nadające się do budowy tratw i rozpocząć konstruowanie pojemnych środków przeprowowych, które zostaną wykorzystane do sforsowania Wisły pod Bobrownikami. Wykonanie wszystkich tych prac wymagało jednak 2–3 dni.

³⁵ Rezmer, *Działania wojenne nad dolną Wisłą w sierpniu 1920*, s. 118–119.

³⁶ Stawecki, *Z badań nad generalicją polską roku 1920*, s. 100.

³⁷ Rezmer, *Działania wojenne nad dolną Wisłą w sierpniu 1920*, s. 120.

Tymczasem 60 Pułk Kawalerii, pozostawiony przez komdywa Gomina w Lipnie, sformował prowizoryczny pociąg pancerny, który wsparł atak pułku na Kikół. Po jego zdobyciu patrole bolszewickie pojawiły się pod Lubiczem na linii rzeki Drwęcy, gdzie weszły w styczność bojową z załogą twierdzy toruńskiej.

4. Bitwa o Włocławek

4.1. Pozycje obronne

Linia obrony przedmościa włocławskiego rozpoczynała się nad brzegiem Wisły koło wsi Suszyce, potem biegła przez wschodni skraj tej wsi, stąd dalej ciągnęła się grzbietem wzgórz do lasu znajdującego się na zachód, przecinając szosę Lipno – Włocławek 1 km na południe od Bogucina. Następnie przechodziła przez wzgórza, leżące na zachód od Krzyżówek Boguckich, skąd skręcała na południowy zachód i brzegiem lasu dochodziła do kolonii Grodzkie. Całkowita długość pozycji wynosiła ok. 12 km.

W chwili podejścia bolszewików, inżynierska rozbudowa pozycji obronnych przedmościa nie była jeszcze zakończona. Umocnienia składały się z jednej linii okopów, w niektórych tylko miejscach doprowadzonych do głębokości stojącego strzelca.

Najbardziej zaawansowane były roboty w południowo-zachodniej części przedmościa. Znacznie gorzej było w części północno-zachodniej, gdzie okopy w wielu miejscach były nie skończone, a zasieki z drutu kolczastego rozwinięto tylko w pobliżu dróg i zabudowań³⁸.

Pozycje obronne zostały podzielone na dwa odcinki: wschodni i zachodni. Odcinek wschodni biegł od wsi Suszyce do szosy Lipno – Włocławek, dowodził nim ppłk Buntnera, dowódca batalionu zapasowego 14 Pułku Piechoty, który miał w swojej dyspozycji trzy słabo wyszkolone kompanie strzeleckie z 5 ciężkimi karabinami maszynowymi. Odcinek ten podzielono na trzy pododcinki kompanijne, które ze względu na małą liczbę żołnierzy, obsadzone były tylko w ważnych punktach.

Pierwszy – zaczynał się nad Wisłą koło wsi Suszyce, a kończył się przy drodze Szpetal Górny – Kulin. Obsadzała go 1 Kompania Strzelców por. Jakuba Hanejko z 1 ciężkim karabinem maszynowym. Kompania liczyła jedynie 100 ludzi. Najsilniej, bo 30 ludzi, obsadzono najwyższe wzgórze znajdujące się na północny wschód od wsi Szpetal Dolny, tworząc

³⁸ Tamże, s. 121–122.

w ten sposób wysunięty punkt oporu. Wykonano tam głębokie okopy, które zabezpieczono trzema liniami przeszkód z drutu kolczastego.

Drugi – biegł od drogi Szpetal Górny – Kulin do wschodniego krańca lasu, znajdującego się na wschód od wsi Szpetal Górny. Pododcinek ten powierzono 2 Kompanii Strzelców por. Słabego, która liczyła 2 podchorążych i 110 podoficerów i szeregowców. Mieli oni 2 ciężkie karabiny maszynowe.

Trzeci – od wschodniego krańca lasu koło wsi Szpetal Górny i biegł do wsi Krzyżówki Boguckie. Był broniony przez 3 Kompanię Strzelców (120 ludzi, 3 karabiny maszynowe), dowodzoną przez por. Wincentego Rudowicza. Najważniejszym zadaniem było zamknięcie szosy Lipno – Włocławek, obsadzając okopy po obu jej stronach i zabezpieczając je solidnym płotem z drutu kolczastego. Przy szosie ustawiano też dwa karabiny maszynowe, trzeci zaś dowódca zatrzymał w odwodzie. Na przedpole do wsi Bogucin wysłano 10-osobową czatę.

Odcinek zachodni – ciągnął się od wsi Krzyżówki Boguckie do wsi Grodzkie. Dowodził por. Jakubowski, dowódca szwadronu zapasowego 2 Pułku Szwoleżerów, któremu podlegał pododdział przez niego dowodzony oraz pieszy pluton sformowany z żołnierzy baterii zapasowej 4 Pułku Artylerii Polowej i Kompania Strzelców z batalionu zapasowego 14 Pułku Piechoty. Odcinek ten podzielono na dwa pododcinki.

Prawy – pod dowództwem por. Boczarskiego – biegł od Krzyżówek Boguckich do drogi polnej prowadzącej z folwarku Witoszyn do Kolonii Grodzie. Zabezpieczał go szwadron zapasowy 2 Pułku Szwoleżerów (6 oficerów, 250 szwoleżerów i 1 ciężki karabin maszynowy) oraz 4 kompania z batalionu zapasowego 14 Pułku Piechoty licząca 108 ludzi. Na całym odcinku były wykopane okopy, ale zasieki z drutu kolczastego istniały tylko w ważniejszych miejscach. Ciężkie karabiny maszynowe wykorzystano do zamknięcia drogi Witoszyn – Szpetal Górny. W odwodzie dowódca posiadał pół kompani batalionu zapasowego 14 Pułku Piechoty.

Lewy – dowodzony przez ppor. Katza, zaczynał się przy wyżej wymienionej drodze z folwarku Witoszyn do Kolonii Grodzkie, a kończył się nad brzegiem Wisły. Obsadę stanowił 1 pluton baterii zapasowej 4 Pułku Artylerii Polowej i pół kompani strzelców z batalionu zapasowego 14 Pułku Piechoty w sile 60 ludzi. Na pododcinku tym nie było ciągłej linii okopów i zapór z drutu kolczastego.

Punkty obronne zorganizowano również na lewym brzegu Wisły: jeden koło wsi Korabniki, który miały zająć kompanie marszowe 28 Pułku

Piechoty. Chwilowo jednak obsadzał go pluton policji (60 osób), sformowany z funkcjonariuszy wycofanych z prawobrzeżnych miasteczek, gdyż kompanie 28 Pułku zaczęły przybywać do Włocławka dopiero 14 sierpnia; drugi pod Łęgiem, obsadziła kompania rekrucka por. Hermana, wydzielona z batalionu zapasowego 14 Pułku Piechoty. Ponadto osiem dział baterii zapasowej 4 Pułku Artylerii Polowej umieszczono koło wsi Kokoszka (pół kilometra na zachód od Włocławka).

Jednak dowódca przedmościa płk Gromczyński nie posiadał żadnego wartościowego odvodu. Liczono, że uda się go stworzyć z kompanii rekruckich batalionu zapasowego 14 Pułku Piechoty, które formowano, mundurowano i uzbrajano w miarę przybywania do Włocławka samochodów transportowych broni i ekwipunku z Łodzi. Wiele trudności sprawiło zaopatrzenie w amunicję, ponieważ załoga włocławska była uzbrojona w najrozmaitsze karabiny³⁹.

4.2. Działania wojenne

W tym czasie 15 Dywizja Kawalerii maszerowała na Włocławek w pełnym składzie organizacyjnym (pięć pułków kawalerii: 85, 86, 88, 89, 90, dywizjon artylerii konnej, szwadron techniczny). Trudno określić stan liczebny dywizji, biorąc pod uwagę straty poniesione podczas bojów na szklaku od Dźwiny do Sierpca. Prawdopodobnie liczyła ok. 2 tys. szabel, 19 karabinów maszynowych i 8 dział. Miała kłopoty z amunicją do dział, gdyż kompania amunicyjna korpusu pozostała daleko w tyle, w Ostrołęce, i nie była w stanie dostarczyć pocisków. Sytuacja zaopatrzeniowa korpusu Gaja jeszcze się pogorszyła w dniu 15 sierpnia, po zajęciu Ciechanowa przez 8 Brygadę Jazdy gen. Aleksandra Karnickiego⁴⁰. W tej sytuacji przygotowująca się do ataku na Włocławek 15 Dywizja Kawalerii otrzymała 300 pocisków z 53 Dywizji Strzelców, która posiadała wówczas największe zapasy amunicji artyleryjskiej⁴¹.

Spróbujmy prześledzić działania militarne dzień po dniu. W dniu 14 sierpnia (sobota), dowódca 15 Dywizji Kawalerii, komdyw Czugunow nie posiadał żadnych informacji o organizacji polskiej obrony w rejonie Włocławka i liczebności załogi. Liczył jednak, że zaskakującym atakiem

³⁹ Tamże, s. 122–124.

⁴⁰ Jest wątpliwość co do liczebności tej jednostki, czy była to brygada czy dywizja. Zob. Rezmer, *Działania wojenne nad dolną Wisłą w sierpniu 1920*, s. 121; Szczepański, *Działania militarne 1920 r. na północnym Mazowszu*, s. 191.

⁴¹ Rezmer, *Działania wojenne nad dolną Wisłą w sierpniu 1920*, s. 121.

przełomie ewentualną polską obronę i uchwyci most na Wiśle, stanowiący główny cel dla kawalerii bolszewickiej.

Czołowe patrole bolszewickiej 15 Dywizji Kawalerii pojawiły się na przedpolu Bogucina o godz. 7.30 i nawiązały styczność ogniową z 3 Kompanią Strzelców batalionu zapasowego 14 Pułku Piechoty. Jednak silny ostrzał zmusił bolszewickich kawalerzystów do mobilizacji i już w chwilę później straż przednia sowieckiej dywizji rozsypała się w tyralierę i wtargnęła na wzgórze 95 (pół kilometra na półn. od Bogucina), zajęła także wieś Chełmica Mała. Zabezpieczyła w ten sposób rozwinięcie głównych sił i artylerii. Na wzgórzu koło wsi Fabianki stanęły cztery działa, które zaczęły ostrzeliwać polskie pozycje obronne oraz zabudowania miejscowości Szpetal Górny.

Natomiast polska czata około godz. 8.30 opuściła Bogucin i dołączyła do kompanii zajmującej pozycję główną. Podejmowane przez sowiecką kawalerię kilka razy natarcie na Szpetal Górny załamywało się w polskim ogniu. Na innych pododcinkach przedmościa wrocławskiego panował spokój.

Dopiero ok. 16.30 zauważono patrole bolszewickiej kawalerii, podchodzącej od strony Witoszyna. Nie próbowały one jednak atakować stanowisk szwadronu zapasowego 2 Pułku Szwoleżerów.

Późnym popołudniem, ok. 18.00 ruszyło od dawna spodziewane natarcie. Główny wysiłek nieprzyjaciela szedł wzdłuż szosy Włocławek – Lipno, tj. na trzeci pododcinek przedmościa, by po jakimś czasie rozszerzyć się na pododcinek drugi. Mimo że większość polskich żołnierzy znalazła się po raz pierwszy pod ostrzałem, wytrzymała nerwowo i odparła ogniem przeciwnika.

Bolszewicy jednak nie zrezygnowali. Po przegrupowaniu sił, zaatakowali jeszcze raz ok. 22.00. Tym razem ich natarcie wyszło ze wsi Skórzno i skierowane było na lewe skrzydło drugiego pododcinka przedmościa wrocławskiego. Choć wróg atakował z dużym impetem i był wspierany ogniem kilku karabinów maszynowych, i tym razem nie miał powodzenia. Polskie straty w dniu 14 sierpnia nie były duże, zaledwie kilku zabitych i kilkunastu rannych, wśród nich por. Słaby, dowódca drugiego pododcinka⁴².

Noc z 14 na 15 sierpnia i dzień 15 sierpnia minęły dość spokojnie. Bolszewicy nie zdecydowali się na poważniejsze akcje zaczepne, koncentrując cały swój wysiłek na rozpoznaniu polskich pozycji obronnych i wykryciu słabiej obsadzonych miejsc⁴³.

⁴² Tamże, s. 124–125.

⁴³ Tamże, s. 125.

Ponadto niewielka aktywność 15 Dywizji Kawalerii była spowodowana szybko zmieniającym się położeniem ogólnym na froncie bolszewickim 4 i 15 Armii, ponieważ uderzenie 5 Armii polskiej zatrzymało 15 Armie bolszewicką nad Wkrą. Pomiedzy 15 Armia, a posuwajacą sie na zachód 4 Armia powstała luka, która wciąż się rozszerzała, dochodząc do 30 km. W lukę tę wtargnęła 8 Brygada Jazdy, siejąc panikę na tyłach wojsk sowieckich i zajmując Ciechanów. Dowódca 4 Armii komandarm Szuwajew i sztab armii, zaskoczeni niespodziewanym zjawieniem się polskiej kawalerii, pospiesznie opuścili miasto, niszcząc jedyną radiostację i pałac akta operacyjne.

Przeżalenie w dowództwie sowieckim musiało być duże, skoro komandarm Szuwajew z Ciechanowa uciekł samochodem do Mławy, a dopiero po pewnym czasie wrócił do Sierpca. Łączność armii z dowódcą Frontu Zachodniego oraz podległymi dywizjami została zerwana i nie potrafiono już jej nawiązać. Od tego momentu dowodzenie po stronie bolszewickiej uległo dezorganizacji, zaś Szuwajew pozbawiony regularnego dopływu informacji, stracił orientację rozwoju sytuacji ogólnej, a tym samym miał kłopoty z prawidłowym operacyjnym jej zinterpretowaniem⁴⁴.

Dopiero 15 sierpnia o godz. 20 pokaźne siły bolszewickie uderzyły na styk stanowisk zajmowanych przez szwadron zapasowy 2 Pułku Szwoleżerów i pluton pieszy baterii zapasowej 4 Pułku Artylerii Polowej, gdzie Rosjanie odkryli lukę w polskiej pozycji obronnej. Zaskoczony atakiem pluton pieszy opuścił swe stanowiska, odsłaniając przeciwnikowi drogę w głąb przedmościa.

Dla ratowania sytuacji płk Gromczyński przekazał por. Jakubowskiemu, dowódcy zachodniego odcinka, pluton szturmowy pociągu pancernego „Kaniów” (1 oficer, 105 podoficerów i szeregowców, 5 ciężkich karabinów maszynowych) i nowo sformowaną kompanię rekrucką z batalionu zapasowego 14 Pułku Piechoty.

Siły te przeszły do przeciwnatarcia i do rana w poniedziałek 16 sierpnia odbiły utraconą pozycję obronną. Pluton szturmowy pozostawał na stanowiskach biegnących od wsi Grodzkie do Wisły, natomiast kompania rekrucka wraz z plutonem pieszym 4 Pułku Artylerii obsadziła północny skraj wsi Grodzkie i okopy znajdujące się w lesie rosnącym na północ od tej miejscowości⁴⁵.

⁴⁴ Tamże, s. 126.

⁴⁵ Tamże, s. 125–126.

W nocy z 15 na 16 sierpnia komandarm Szuwajew przyjechał z Sierpca do Lipna, gdzie spotkał się z komkorem Gajem. Po analizie sytuacji, dowódca armii polecił dowódcy kawalerii uderzyć rano 16 sierpnia na przedmoście włocławskie.

O świcie 16 sierpnia komkor Gaj wydał następujący rozkaz: „Dowódca armii podporządkował czasowo pod względem organizacyjnym 157 Brygadę Strzelców z 53 Dywizji dowódcy 15 Dywizji Kawalerii i rozkazał natychmiast za wszelką cenę zdobyć Włocławek. Po opanowaniu przeprawy, należy wysunąć z za piechoty jedną brygadę kawalerii dla opanowania południowej części miasta i zorganizowania rozpoznania we wszystkich kierunkach na 20–25 km. Brygada piechoty powinna umocnić się na południowym krańcu miasta, opanować wszystkie drogi i pomagać kawalerii aż do nadejścia pozostałych jednostek 53 Dywizji. Dla ułatwienia forsowania rzeki Wisły wysunąć całą artylerię 15 Dywizji Kawalerii i 157 Brygady Strzelców na północny brzeg Wisły. Po opanowaniu Włocławka musi być zaprowadzony w mieście wzorowy porządek pod osobistą odpowiedzialnością dowódcy 15 Dywizji”⁴⁶.

Późne wydanie rozkazu i konieczność przegrupowania się 1 i 3 Brygady Kawalerii do wsi Działy i Nowe Rumunki sprawiły, że początek natarcia nakazanego na rano musiał przesunąć się na godz. 11. Natarciem miał kierować osobiście komkor Gaj. Dowódca 3 Korpusu na podstawie meldunków patroli rozpoznawczych i wcześniejszych bojów wyrobił sobie dość dobry obraz polskich pozycji obronnych, poznał ich mocne i słabe strony.

Gorzej było z oceną polskich sił rozmieszczonych na przedmościu włocławskim. Gaj mocno je przeceniał, przypuszczał bowiem, że znajduje się tam 14 Pułk Piechoty, jakiś drugi nie zidentyfikowany pułk piechoty, dwa pułki szwoleżerów, 2–3 baterie z 4 Pułku Artylerii Polowej oraz kilkadziesiąt karabinów maszynowych. Według jego informacji w mieście miał również formować się jeszcze jeden pułk, jazdy poznańskiej. W sumie siły obrońców bolszewicy obliczali na ok. 3 tys. bagnatów i szabel.

O godz. 11 pierwsza ruszyła bolszewicka piechota. Przy silnym wsparciu ogniowym 157 Brygada Strzelców podeszła do wsi Bogucin, a stąd uderzyła po obu stronach szosy Lipno – Włocławek w kierunku Szpetal Górny. Jednak w celnym ogniu polskiej piechoty i karabinów maszynowych natarcie to szybko się załamało. Jeszcze kilka razy piechota bolszewicka

⁴⁶ Tamże, s. 126–127.

podrywała się do ataku, próbując zająć Krzyżówki Boguckie i las leżący na wschód od kierunku Szpetal Górny, ale za każdym razem był odpierany. Przed wschodnim odcinkiem przedmościa nieprzyjaciel pozostawił tylko drobne oddziały, które swą aktywnością miały markować natarcie i wiązać siły obrońców. Zbliżały się one na odległość ok. 250 m do polskich pozycji i po okopaniu się prowadziły walkę ogniową.

Przy ciągłym markowaniu ataku wzdłuż szosy z Lipna, faktycznie nieprzyjaciel przeniósł swoje działania na znacznie słabiej broniony odcinek szwadronu zapasowego 2 Pułku Szwoleżerów, na którym były tylko dwa karabiny maszynowe. Tam też poszło decydujące uderzenie, rozpoczęte o godz. 12. Wtedy to piechota 157 Brygady Strzelców zaatakowała od północy pozycje szwadronu zapasowego 2 Pułku Szwoleżerów, a kawalerzyści z 15 Dywizji Kawalerii natarli na skrajne lewe skrzydło zachodniego odcinka przedmościa koło Kolonii Grodzkie. Dwie brygady bolszewickie rzuciły do natarcia w pierwszym rzucie kilka dywizjonów, za którymi w odległości 400–500 m posuwała się reszta sił w szyku konnym.

Potężny i prowadzony na wąskim froncie atak kawalerii bolszewickiej spadł na lewoskrzydłowy pododcinek zachodniego odcinka przedmościa, obsadzony przez pluton szturmowy pociągu pancernego „Kaniów” z pięcioma karabinami maszynowymi, połową kompanii rekruckiej batalionu zapasowego 14 Pułku Piechoty i pluton pierwszy baterii zapasowej 4 Pułku Artylerii Polowej. Dysproporcja sił była zbyt wielka, żeby obrońcy mogli powstrzymać ten atak. Wykorzystując lukę w polskiej obronie, która istniała na północ od wsi Grodzkie, gdzie pozycja biegła przez las, kawalerzyści sowieccy przedarli się na tyły pozycji obronnej. Słabo wyszkoleni i bez doświadczenia bojowego rekruci 14 Pułku Piechoty wpadli w panikę i rzucili się do ucieczki, pozostawiając za sobą sąsiedni pluton pieszy baterii zapasowej 4 Pułku Artylerii Polowej. Najmężniej bił się pluton szturmowy pociągu pancernego, lecz i on zagrożony otoczeniem, zaczął cofać się wzdłuż drogi Grodzkie – Szpetal Dolny, powstrzymując ogniem swych karabinów maszynowych konnicę bolszewicką, próbującą jak najszybciej dopaść mostu na Wiśle.

Jednak atakowany od czoła przez 157 Brygadę Strzelców, szwadron zapasowy 2 Pułku Szwoleżerów przed 13.00 rozpoczął odwrót w kierunku mostu. W trakcie marszu został niespodziewanie napadnięty przez szwadrony kozackie, które przeszły przez las w rejonie Grodzkie, a stamtąd posuwały się w kierunku Szpetal Dolny. Kozacy otoczyli polskich pieszych szwoleżerów i po krótkim boju część zarąbali szablami, część zaś wzięli

do niewoli. Tylko nielicznym udało się dotrzeć do mostu i schronić na prawym brzegu Wisły.

Płk Gromczyński, dowódca przedmościa, powiadomiony o przełamaniu obrony na lewym pododcinku odcinka zachodniego, próbował ratować sytuację, kierując tam jedyny swój odwód, 18 kompanię kolejową (72 żołnierzy). Kompania przepравиła się na drugą stronę rzeki, lecz była zbyt słaba, aby przełamać wroga. Około 13.00 zachodnia część przedmościa była w rękach bolszewików, pułk kozacki dotarł w pobliże mostu.

W tym czasie na wschodniej części przedmościa nic się nie działo. Do dowódcy odcinka ppłk. Buntnera dochodziły odgłosy silnej strzelaniny od zachodu, ale powiadomiono go, że nacierający nieprzyjaciel został odparty. Dopiero po godz. 13 otrzymał alarmujący meldunek, iż bolszewicy przełamali polską obronę na lewym skrajnym odcinku przedmościa i szybko posuwają się w stronę mostu. W tej sytuacji jedynym wyjściem był błyskawiczny odwrót podległych mu oddziałów za rzekę. Zabrakło jednak czasu na jego przeprowadzenie. Na 2 i 3 kompanie batalionu zapasowego 14 Pułku Piechoty, próbującego dostać się do mostu, uderzyły szwadrony Gaja. Kompanie te rozsypały się, większość żołnierzy trafiła do niewoli, a jedynie 1 kompania (ok. 100 żołnierzy) por. Jakuba Hanejki, przedzierająca się do mostu wzdłuż rzeki, o godz. 14.30 dotarła do wioski Szpetal Dolny. Gdy jednak okazało się, że północny wylot mostu obsadzili już kozacy mający karabiny maszynowe, por. Hanejko wydał rozkaz walki wręcz, żołnierze więc z bagnietami rzucili się na kozaków, co wprowadziło wśród kozaków zamieszanie, a nawet popłoch. Wtedy 1 kompania dostała się na most i przebiegła na lewą stronę rzeki.

Jednak zahartowani w walkach kozacy kubańscy otrząsnęli się z zamieszania i sami podjęli próbę przedostania się na drugą stronę Wisły biegnąc za Polakami. Ostatecznie jednak obrońcy odpowiedzieli zmasowanym ogniem, a most został przez nich podpalony. Bolszewicy musieli więc wrócić na prawy brzeg Wisły. Na podpalenie mostu płk Gromczyński uzyskał zgodę dowódcy Frontu Północnego⁴⁷.

W tym czasie do Włocławka przybył już nowy dowódca garnizonu Włocławek, płk Józef Ksawery Lewszycki, który uporządkował pomieszczone oddziały załogi przedmościa i organizowanie doraźnej obrony na lewym brzegu Wisły. Newralgiczny w tym czasie punkt – wylot palącego

⁴⁷ Tamże, s. 129–130.

się mostu – obsadził zbiorczą kompanią z batalionu zapasowego 14 Pułku Piechoty dowodzoną przez por. Brzezińskiego i plutonem szturmowym pociągu pancernego „Kaniów”. Przed wieczorem siły polskie wzrosły, gdyż z Płocka przybyła kompania 31 Pułku Piechoty. Kompania ta obsadziła brzeg Wisły od Włocławka do wsi Łęg. Bardzo trudno określić straty poniesione przez obie strony w boju prowadzonym w tym dniu. W literaturze polskiej podaje się, że obrońcy stracili ok. 250 zabitych i rannych oraz przeszło 500 wziętych do niewoli. Straty bolszewickie nie są znane.

Noc z 16 na 17 sierpnia, z poniedziałku na wtorek, przeszła dość spokojnie. Bolszewicy nie mogąc ugasić palącego się mostu, ostrzeliwani ogniem polskich karabinów maszynowych, odsunęli się znad samego brzegu rzeki i poprzestali jedynie na ostrzeliwaniu od czasu do czasu pozycji obrońców. Około godz. 23 przyjechał na miejsce dowódca 4 Armii komandarm Szuwajew, by – jak napisał Gaj – osobiście podziwiać „grandioznej pożar” włocławskiego mostu⁴⁸.

We wtorek 17 sierpnia miasto zaczęła ostrzeliwać artyleria rosyjska. Tylko między godz. 12 a 14 na Włocławek spadło ok. 100 pocisków artyleryjskich. Prawdopodobnie chciano sterroryzować mieszkańców, gdyż pociski padały przeważnie na obiekty cywilne: katedra, kościół św. Jana, seminarium duchowne, pałac biskupi, prywatne kamienice. Aktywność artylerii bolszewickiej w rejonie Włocławka miała prawdopodobnie również za zadanie zmylić oddziały broniące się na lewym brzegu Wisły, co do miejsca przepławiania się przez rzekę.

Jednak w tym dniu 15 Dywizja Kawalerii skoncentrowała się ponownie we wsi Działy, gdzie przystąpiła do budowy tratw, podobnie w rejonie Nieszawy środkowej przeprowadziła 10 Dywizja Kawalerii. Nad całością robót czuwał komkor Gaj, który ze sztabem korpusu przebywał we wsi Działy. W tym czasie zmieniło się zasadniczo położenie ogólne w rejonie Modlina i Warszawy, a losy bitwy warszawskiej były już praktycznie przesądzone, wobec powyższego do planowanego przez bolszewików forsowania Wisły na tym odcinku już nie doszło.

W związku z ogólną sytuacją na polu walki, komkor Gaj o świcie 18 sierpnia (środa) odebrał od dowódcy 4 Armii komandarma Szuwajewa rozkaz zaprzestania prób przekraczania rzeki między Nieszawą a Włocławkiem i marszu całym korpusem w kierunku Płocka. Natomiast

⁴⁸ Tamże, s. 130.

pod Włocławkiem, w celu osłony odejścia kawalerii, pozostała jedynie 157 Brygada Strzelców, która następnego dnia, 19 sierpnia, również odmaszerowała na wschód.

4.3. Zakończenie działań obronnych i pogrzeb poległych

Symbolicznym momentem zakończenia obrony miasta był dzień 21 sierpnia (sobota), gdy pod przewodnictwem bp. Stanisława Zdzitowieckiego⁴⁹ odprawiono w katedrze, przy przenośnym ołtarzu ustawionym przy wejściu do prezbiterium, nabożeństwo dziękczynne z odśpiewaniem *Te Deum*, na którym były obecne władze miejskie i rzesze mieszkańców miasta. Przemawiał ks. rektor Antoni Borowski⁵⁰.

W następnym dniu (22 sierpnia, niedziela) odbył się pogrzeb⁵¹ ponad 40 żołnierzy poległych w obronie miasta, we wspólnej mogile na zawiślańskim wzgórzu (trzeba jednak powiedzieć, że pogrzeby zabitych żołnierzy odbywały się kilkakrotnie, zarówno w wymienionym miejscu jak i na cmentarzu komunalnym). Jak się wydaje, miejsce to wybrane zostało ze względu na położenie na osi kościół św. Jana i główna ulica miasta (obecnie ul. 3 Maja). Uroczystości przewodniczył bp Wojciech Owczarek⁵², przemawiał ks. T. Zalewski i kilka osób świeckich.

W czasie, gdy na prawym brzegu Wisły, na wzgórzu szpetalskim odbywał się pogrzeb poległych, na jej lewym brzegu z katedry wyszła modlitewna procesja nad Wisłę, pod przewodnictwem ks. F. Mikulskiego⁵³, która zatrzymała się u wylotu zburzonego mostu. Duchowni odśpiewali oficjum brewiarzowe za zmarłych, przemówił reformata o. Stanisław⁵⁴, przewodniczący Rady Miejskiej dr W.E. Piasecki⁵⁵ i inni.

Trzeciego dnia (23 sierpnia, poniedziałek) bp S. Zdzitowiecki odprawił w katedrze nabożeństwo żałobne za poległych obrońców Włocławka, żołnierzy i ochotników, przemawiał ks. Stanisław Gruchalski⁵⁶.

⁴⁹ W. Frątczak, *Zdzitowiecki Stanisław Kazimierz*, w: WSiB, t. 1, s. 186–188.

⁵⁰ A. Poniński, *Borowski Antoni*, w: WSiB, t. 1, s. 30–32.

⁵¹ T. Lenkiewicz, *Budowa Pomnika Poległych Obrońców Włocławka 1920–1922*, w: *W 75-lecie Bitwy Warszawskiej 1920*, s. 217–219.

⁵² L. Jędrzejczak, *Owczarek Stanisław*, w: WSiB, t. 2, Włocławek 2005, s. 137–140.

⁵³ H. Witczak, *Mikulski Feliks*, WSiB, t. 8, Włocławek 2019, s. 113–114.

⁵⁴ Prawdopodobnie był to o. Stanisław Stoch, który występuje w tym czasie w klasztorze włocławskim. Zob. „Rocznik Diecezji Kujawsko-Kaliskiej”, 1920, s. 152.

⁵⁵ T. Rejmanowski, *Piasecki Witold Emil*, WSiB, t. 3, Włocławek 2005, s. 129–131.

⁵⁶ Z. Pawlak, *Gruchalski Stanisław*, w: WSiB, t. 4, Włocławek 2006, s. 49–52.

4.4. Zniszczenia

Zniszczenia wojenne powstały w rejonie prowadzonych działań bitewnych i na obszarze objętym ostrzałem artyleryjskim. Ze względów strategicznych największą stratą było zniszczenie mostu na Wiśle, podpalonego przez obrońców za zgodą dowódcy frontu. Został zniszczony w 2/3, na skutek wysadzenia i podpalenia. Ostatecznie załamał się i runął do wody. Ze względów propagandowych bolszewicy niszczyli przede wszystkim budynki kościelne: katedra, kościół św. Jana, pałac biskupi, seminarium, kolegium (obecnie muzeum) i kurie kanonickie. Mniejszych stratami, choć nie mniej uciążliwymi dla mieszkańców miasta były zniszczone kamienice, a przede wszystkim wybite okna.

Kilkadziesiąt pocisków artyleryjskich wystrzelono w stronę katedry⁵⁷, choć uszkodzenia poczyniło kilka. Największa wyrwa zewnętrzna znajdowała się z boku po stronie zakrystii kanonickiej, w której szrapnel, przebiwszy ścianę, utknął za piecem. Od karabinów maszynowych ucierpiał XIV-wieczne witraże. Drugi szrapnel wpadł do prezbiterium nad jednym z okien rozpryskując się, pokaleczył sklepienie i jego żebrowanie, odłamał róg marmurowej płyty mensy wielkiego ołtarza, pokaleczył stalle kanonickie. Inny u wejścia strzaskał figurę Najświętszej Maryi Panny na frontonie, a przeniknąwszy do środka, uszkodził wewnętrzny mechanizm organów i gruzem zasypał piszczałki. Całość po bombardowaniu robiła smutne wrażenie, gdyż prezbiterium i wzniesienie ołtarzowe pokryte było gruzem i odłamkami szkła i muru. Najbardziej ucierpiał dach, zwłaszcza w szczycie prezbiterium, gdzie pocisk uszkodził i poobrywał dachówkę.

W kościół św. Jana⁵⁸ uderzyły cztery pociski, dwa przebiły mury i wybuchły wewnątrz, sprawiając spustoszenie. Jeden uszkodził sklepienie kaplicy, drugi przebił ścianę zewnętrzną na wylot. Wzdłuż bulwaru nad Wisłą wykopano okopy, z których bronili się żołnierze i ochotnicy, dlatego też świątynia była ostrzeliwana zarówno z karabinów, jak i broni maszynowej. Jeszcze w czasie prac renowacji murów zewnętrznych kościoła w roku 2011 wyjęto z nich kilka pocisków karabinowych.

Całkowicie zniszczony został pałac biskupi⁵⁹, którego to zniszczenia dopełnił pożar. Przed rozpoczęciem walk bp S. Zdzitowiecki przeniósł

⁵⁷ „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” (KDKK), 14(1920), s. 246.

⁵⁸ Tamże, s. 246–247.

⁵⁹ Tamże, s. 244–246.

się do seminarium duchownego, a pałac zajęło wojsko, które urządziło w nim pozycje obronne. Stąd stał się obiektem ostrzeliwanym, a w końcu się zapalił. Znajdowało się w nim: archiwum diecezjalne, materiały wydane przez wydawnictwo diecezjalne, a także przedmioty przywiezione z terenów zajętych już przed bolszewików. Ogień pojawił się najpierw w archiwum, nie było więc początkowo widać płomieni, a gdy pożar się rozwinął, był już nie do opanowania. Podjęto jedynie usuwanie z palącego się pałacu mebli i wyposażenia domowego i urzędowego biskupa. Niestety obserwujący to mieszkańcy z okolicznych domów zbierali i zabierali wszystko, co tylko dało się wynieść. Po zakończeniu działań wojennych powstał „Komitet pomocy Biskupowi Włocławskiemu”⁶⁰, który podjął starania, aby pasterza wesprzeć w trudnych chwilach. Pałac biskupi wyglądał jak ruina bez dachu ze sterzczącymi zewnętrznymi murami i wypalonym doszczętnie wnętrzem, złożonym z rumowiska, gdyż pierwsze piętro się zarwało i spadło na dół.

W seminarium duchownym⁶¹ w czasie ostrzału w piwnicach schronili się duchowni na czele z biskupem – zasadniczo nie odnieśli ran. Jedynym poszkodowanym był ks. Feliks Mikulski, który przy wejściu do seminarium został ranny w głowę odłamkiem cegły. Gmach seminarjalny miał uszkodzony dach (w kilku miejscach), parę wyrw w ścianie zewnętrznej od Wisły, zdemolowany całkowicie jeden pokój kłerycki, uszkodzony był również sufit korytarza frontowego na drugim piętrze, było jednak mnóstwo wybitych szyb. Najbardziej ucierpiał dach nad biblioteką. Uszkodzono także drzwi wejściowe do seminarium i murywane ich obramowanie.

Mieszkańcy kolegium⁶² katedralnego schronili się w piwnicy. Budynek trafiony kilkoma pociskami, miał wyrwę zewnętrzną na wysokości piętra w narożniku od Wisły i parę pocisków wewnątrz pierwszego i drugiego piętra. Zostały uszkodzone dwa narożne pokoje, parterowy i na pierwszym piętrze, oraz dwa na drugim, gdzie granat strzaskał futrynę drzwi, podłogę i uszkodził ściany.

Domy kapitulne (kurie)⁶³ – najwięcej ucierpiał budynek zamieszkały przez ks. prał. Koryckiego, który miał dużą wyrwę w ścianie.

⁶⁰ *Główny Komitet Pomocy Biskupowi Włocławskiemu*, KDKK, 14(1920), s. 271–272.

⁶¹ KDKK, 14(1920), s. 246.

⁶² Tamże, s. 246.

⁶³ Tamże, s. 267.

STRESZCZENIE

Walki w obronie Włocławka i jego okolic trwały od 14 sierpnia (sobota) do 19 sierpnia (czwartek), gdy agresor opuścił okolice miasta. Analizując już sam przebieg działań strony polskiej nad „dolną Wisłą” w sierpniu 1920 r., możemy wydzielić w nich trzy etapy. Pierwszy to chaotyczne organizowanie obrony linii „dolnej Wisły” przez Ministerstwo Spraw Wojskowych, potem zaś przez dowództwo Frontu Północnego. Drugi to walki opóźniające na przedpolu Wisły (Mława, Działdowo, Brodnica) i obronne na linii rzeki (Bobrowniki, Nieszawa, Włocławek, Płock). Wreszcie trzeci to pościg za szybko wycofującymi się oddziałami bolszewickimi i oczyszczenie terenu z rozbitków i maruderów⁶⁴.

Przyglądając się szczegółowo poszczególnym etapom, warto zauważyć, że pierwszy etap trwał do 12 sierpnia. Obejmował prace sztabowe i fortyfikacyjne. Jednak ich wykonywane nie odpowiadało ani skali zbliżającego się zagrożenia, ani potrzebom obronnym. Rzeczywistość wojenna sprawiła, że wiele kwestii w ostatniej chwili trzeba było poprawiać, a niekiedy nawet całkowicie zmieniać. Dotyczy to szczególnie organizacji dowodzenia oraz wykonanych prac fortyfikacyjnych na przedmościach Włocławka i Płocka, które wymagały zaangażowania większych sił (2–3 dywizji), niż później było w dyspozycji⁶⁵.

Drugi etap – to ciężkie boje przeprowadzone od Mławy do Brodnicy, których celem było niedopuszczenie wroga do korytarza pomorskiego oraz walki o przeprawę na Wiśle. W okresie tym bolszewicy mieli przewagę liczebną i sprzętową, również moralną. W zmaganiach brała udział 4 Armia wraz z podporządkowanym jej 3 Korpusem Kawalerii (cztery dywizje strzelców i dwie dywizje kawalerii), mające za sobą długotrwałe zwycięskie walki. Jej przeciwnikiem były doraźnie tworzone załogi przedmości, źle uzbrojone, niewyszkolone i złożone z oddziałów etapowych i zapasowych. Większość żołnierzy służących w tych oddziałach nie brała wcześniej udziału w walce, nie miała więc żadnego doświadczenia bojowego. W omawianym okresie inicjatywa operacyjna i taktyczna była całkowicie w rękach dowódców sowieckich. Oni wytyczali kierunki działań, wybierali miejsce i czas akcji zaczepnych⁶⁶.

Trzeci – to pościg za uchodzącym wrogiem. W działaniu tym wzięły udział jedynie oddziały wysunięte na północny wschód (zgrupowanie pułkownika Aleksandrowicza), gdyż oddziały blokujące przeprawy na Wiśle w rejonie Włocławka i Płocka nie zdążyły nawiązać kontaktu bojowego z siłami wroga szybko cofającymi się pod naciskiem 5 Armii gen. Sikorskiego. Wobec tego głównym ich zajęciem było likwidowanie resztek oddziałów bolszewickich, które nie zdołały przedrzeć się na wschód przez polski kordon⁶⁷.

Całość walk w okolicach Włocławka trwała 5 dni, z czego w samym Włocławku właściwie tylko 16 sierpnia, a przez kolejne dni miasto było ostrzeliwane, co nie-

⁶⁴ Rezmer, *Działania wojenne nad dolną Wisłą w sierpniu 1920*, s. 109–110.

⁶⁵ Tamże, s. 131.

⁶⁶ Tamże, s. 131–132.

⁶⁷ Tamże, s. 132.

wątpliwie przyniosło wiele zniszczeń (most, budynki instytucji kościelnych i miejska zabudowa mieszkaniowa).

Ponadto zaangażowano, zwłaszcza gdy chodzi o stronę polską w newralgicznym dniu 16 sierpnia, około 2 tys. żołnierzy, w większości dopiero co zmobilizowanych, nie mających wielkiego doświadczenia bojowego. Po stronie rosyjskiej siły były kilkakrotnie większe (15–16 tys.), jednak w skali całej Bitwy Warszawskiej były to siły nieduże. Bolszewicy pierwotnie chcieli sforsować Wisłę, na linii Bobrowniki – Nieszawa i przez most we Włocławku. W drugiej kolejności (po zniszczeniu mostu) również na linii Bobrowniki – Nieszawa i prawdopodobnie na wschód od miasta.

Wydaje się, że napastnicy dwukrotnie mieli szansę przebić się na lewą stronę Wisły i zorganizować tam silny opór: raz pod Nieszawą – gdyby szybciej podjęli przeprawę swoich oddziałów, a drugi raz – gdy ruszyli w pogoń przez most, za wracającymi żołnierzami polskimi. W obu przypadkach, zabrakło determinacji.

Biorąc pod uwagę czas trwania walki i zaangażowane siły można powiedzieć, że był to jedynie epizod Bitwy Warszawskiej.

Słowa kluczowe: Wojna 1920, Bitwa Warszawska, Obrona „dolnej Wisły”, bitwa o Włocławek.

SUMMARY

The fights in defense of Włocławek and its vicinity lasted from August 14 (Saturday) to August 19. (Thursday), when the aggressor left the city. Analyzing the very course of the activities of the Polish side on the “lower Vistula” in August 1920, we can distinguish three stages. The first is the chaotic organization of the defense of the “lower Vistula” line by the Ministry of Military Affairs, and then by the command of the Northern Front. The second is the delaying fights on the outskirts of the Vistula (Mława, Działdowo, Brodnica) and defensive fights on the river line (Bobrowniki, Nieszawa, Włocławek, Płock). Finally, the third is the pursuit of the rapidly retreating Bolshevik troops and clearing the area of survivors and marauders.

Looking at the individual stages in detail, it is worth noting that the first stage lasted until August 12. It included staff and fortification works. However, their performance did not meet the scale of the impending threat or the defense needs. The realities of war meant that many issues had to be corrected at the last minute, and sometimes even completely changed. This applies in particular to the organization of command and the fortification works carried out in the suburbs of Włocławek and Płock, which required the involvement of larger forces (2–3 divisions) than were later available.

The second – heavy buoys from Mława to Brodnica, the purpose of which was to prevent the enemy from entering the Pomeranian corridor and to fight for crossings on the Vistula. During this period, the Bolsheviks had an advantage in numbers and equipment, including moral ones. The 4th Army took part in the struggle along with the 3rd Cavalry Corps subordinate to it (four rifle divisions and two cavalry divisions), having long victorious fights behind them. Its opponent

were ad hoc crews of the commons, badly armed, untrained and composed of staged and spare units. Most of the soldiers serving in these units had not previously participated in combat, so they had no combat experience. During the period under discussion, the operational and tactical initiative was entirely in the hands of the Soviet commanders. They set the directions of actions, they chose the place and time of offensive actions.

The third is the pursuit of the escaping enemy. Only the troops moved to the north-east (the group of colonel Aleksandrowicz) took part in this action, as the troops blocking the crossings on the Vistula in the region of Włocławek and Płock did not manage to establish combat contact with the enemy forces quickly retreating under the pressure of Gen. Sikorski's 5th Army. Therefore, their main occupation was the liquidation of the remnants of Bolshevik troops, which did not manage to break through the Polish cordon to the east.

The entire fighting in the vicinity of Włocławek lasted 5 days, of which only in Włocławek itself was actually on August 16, and the city was under fire on the following days, which undoubtedly caused a lot of damage (the bridge, church institutions and urban housing development).

In addition, around 2,000 people were involved, especially when it comes to the Polish side on the critical day of August 16. soldiers, most of them just mobilized, with little combat experience. On the Russian side, the forces were several times greater (15,000–16,000), but in the scale of the entire Battle of Warsaw, they were not large. The Bolsheviks originally wanted to cross the Vistula, on the Bobrowniki – Nieszawa line and over the bridge in Włocławek. Secondly (after the destruction of the bridge) also on the Bobrowniki – Nieszawa line and probably east of the city.

It seems that the attackers had a chance to break through to the left side of the Vistula twice and organize a strong resistance there: once at Nieszawa – if they would start crossing their troops faster, and the second time – when they set off in pursuit of the returning Polish soldiers over the bridge. In both cases, there was no determination.

Considering the duration of the fight and the forces involved, it can be said that it was only an episode of the Battle of Warsaw.

Key words: War 1920, Battle of Warsaw, Defense of the “lower Vistula”, Battle of Włocławek.

BIBLIOGRAFIA

„Rocznik Diecezji Kujawsko-Kaliskiej”, 1920, s. 152.


„Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej”, 14(1920), s. 246–272.

Ajnenkiel A., *Polityczne znaczenie Bitwy Warszawskiej 1920*, w: *W 75-lecie Bitwy Warszawskiej*, Włocławek 1997, s. 11–20.

Cieślak L., *Bolszewicki desant z Bobrownik do Włoszycy*, w: *W 75-lecie Bitwy Warszawskiej 1920*, Włocławek 1997, s. 252–254.

- Dębiński J., *W 100. rocznicę wojny polsko-bolszewickiej 1919–1920*, StWł, 22(2020), s. 391–414.
- Frątczak W., *Zdzitowiecki Stanisław Kazimierz*, w: WłSB, t. 1, Włocławek 2004, s. 186–188.
- Góźdz Z., *Wojna 1920 w Lipnie*, w: *W 75-lecie Bitwy Warszawskiej 1920*, Włocławek 1997, s. 249–250.
- Jaskólski Z., *Pułkownik Wojciech Józef Gromczyński – dowódca obrony Włocławka przed bolszewikami w sierpniu 1920*, w: *W 75-lecie Bitwy Warszawskiej 1920*, Włocławek 1997, s. 247–248.
- Jędrzejczak L., *Owczarek Stanisław*, w: WłSB, t. 2, Włocławek 2005, s. 137–140.
- Karpus Z., *Problem internowanych bolszewickich i polskich w Prusach Wschodnich i w Niemczech w lipcu – listopadzie 1920*, w: *W 75-lecie Bitwy Warszawskiej 1920*, Włocławek 1997, s. 173–183.
- Lenkiewicz T., *Budowa Pomnika Poległych Obrońców Włocławka 1920–1922*, w: *W 75-lecie Bitwy Warszawskiej 1920*, Włocławek 1997, s. 217–219.
- Paskiewicz Iwan*, w: *Encyklopedia popularna*, Warszawa 1982, s. 570;
- Pawlak Z., *Gruchalski Stanisław*, w: WłSB, t. 4, Włocławek 2006, s. 49–52.
- Petlura Semen*, w: *Encyklopedia popularna*, Warszawa 1982, s. 579.
- Poniński A., *Borowski Antoni*, w: WłSB, t. 1, Włocławek 2004, s. 30–32.
- Rezmer W., *Działania wojenne nad dolną Wisłą w sierpniu 1920. Próba analizy operacyjnej*, w: *W 75-lecie Bitwy Warszawskiej 1920*, Włocławek 1997, s. 103–132.
- Stawecki P., *Z badań nad generacją polską w roku 1920*, w: *W 75-lecie Bitwy Warszawskiej 1920*, Włocławek 1997 s. 81–102.
- Rejmanowski T., *Piasecki Witold Emil*, w: WłSB, t. 3, Włocławek 2005, s. 129–131.
- Suleja W., *Piłsudski Józef*, w: EK, t. 15, Lublin 2011, kol. 599–601.
- Szczepański J., *Działania militarne 1920 na północnym Mazowszu*, w: *W 75-lecie Bitwy Warszawskiej 1920*, Włocławek 1997, s. 185–205.
- Tuchaczewski Michaił*, w: *Mała encyklopedia powszechna*, Warszawa 1969, s. 1086.
- Wąsik T., *Pieszkański Jerzy*, w: WłSB, t. 1, Włocławek 2004, s. 137–138.
- Witczak H., *Mikulski Feliks*, w: WłSB, t. 8, Włocławek 2019, s. 113–114.

KS. KAZIMIERZ RULKA

 <https://orcid.org/0000-0002-6120-7625>**STUDIA SPECJALISTYCZNE
ALUMNÓW I KAPŁANÓW WŁOCŁAWSKICH
W LATACH 1901–1945**

Diecezja włocławska, mając na uwadze przede wszystkim obsadzenie stanowisk, które wymagały od kandydatów wykształcenia wyższego niż tylko zwyczajne wykształcenie seminaryjne, wysyłała swoich alumnów i kapłanów na studia specjalistyczne. Kapłani legitymujący się takimi studiami potrzebni byli do prowadzenia wykładów w seminarium duchownym (od 1908 r. także w niższym seminarium duchownym), nauczania w powstałym w 1916 r. Gimnazjum im. ks. Jana Długosza, a także na stanowiska prefektów w ważniejszych szkołach średnich na terenie diecezji.

Omówienie niniejsze obejmuje alumnów i kapłanów włocławskich, którzy odbyli studia specjalistyczne w latach 1901–1945, czyli w pierwszej połowie XX wieku (granicę 1945 roku przyjęto ze względu na zakończenie w tym roku II wojny światowej i zmianę wielu uwarunkowań także w zakresie kształcenia kandydatów na kapłanów); w cenzurze 1901 rozumie się tu takich, którzy w tym roku rozpoczęli studia specjalistyczne¹, a w cenzurze 1945 takich, którzy w tym roku ukończyli studia. Uwzględniono zarówno tych, którzy uwieńczyli studia specjalistyczne zdobyciem formalnego stopnia akademickiego, jak i tych, którzy takiego stopnia

KS. KAZIMIERZ RULKA (UMK) – mgr, studia specjalistyczne w zakresie historii Kościoła na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w latach 1969–1973; krukla@diecezja.wloclawek.pl.

¹ Dlatego nie uwzględnia się tutaj tych, którzy rozpoczęli studia specjalistyczne przed 1901 r., chociaż ukończyli je po tym roku. Z wybitniejszych należy tu wspomnieć ks. Stanisława Gruchalskiego, który odbył studia w Rzymie w końcu XIX wieku, ale doktorat zdobył dopiero na początku XX wieku, oraz ks. Józefa Kruszyńskiego, biblistę, który studia specjalistyczne odbył w latach 1899–1903, a dalsze stopnie i tytuły naukowe uzyskał znacznie później.

nie uzyskali. Nie uwzględniono jednak kilku kapłanów, którzy chociaż pracowali w tym czasie w diecezji wrocławskiej, studia specjalistyczne odbyli wcześniej, gdy nie byli jeszcze kapłanami wrocławskimi².

Całość podjętego zagadnienia została ujęta w trzech punktach: 1) Uczelnie, na których kandydaci odbywali studia, 2) Specjalizacje, czyli kierunki studiów, 3) Późniejsze osiągnięcia dydaktyczne i naukowe tych, którzy ukończyli studia specjalistyczne. Ze względu na ograniczony rozmiar tego artykułu pominięto w nim takie osiągnięcia wykształconych w tym czasie kapłanów wrocławskich, jak: działalność redaktorska, społeczna, kulturalna, katechetyczna, publicystyczna, pełnienie funkcji administracyjnych na uczelniach (rektorzy, dziekani, dyrektorzy bibliotek).

1. Uczelnie

Do 1918 r. alumni i kapłani diecezji wrocławskiej studia specjalistyczne odbywali przede wszystkim na Akademii Duchownej w Petersburgu, ponieważ dla kandydujących na studia duchownych w Królestwie Polskim nie było żadnej innej uczelni wyższej, która dawałaby sposobność odbycia takich studiów, a na wyjazdy na studia zagraniczne moskiewskie władze zaborcze nie udzielały pozwoleń. Niektórzy udawali się na takie studia nielegalnie, ale były to odosobnione przypadki, ponieważ rzadko kto odważał się narażać na kary za takie „przestępstwo”. Nie zawsze też zachowała się jakakolwiek dokumentacja potwierdzająca odbycie takich studiów przez konkretne osoby.

Na Akademii Duchownej w Petersburgu od 1863 do 1918 roku odbyło studia 70 kleryków lub kapłanów diecezji wrocławskiej. Były to studia specjalistyczne z teologii (łącznie z przedmiotami filozoficznymi), na nieco wyższym poziomie niż studia seminaryjne, ale w rzeczywistości nie dające wiedzy specjalistycznej z konkretnych dziedzin teologicznych. Studenci Akademii zdobywali później jakąś specjalizację teologiczną albo przez samokształcenie, albo przez studia na innych uczelniach.

W latach 1901–1918 na studia na Akademii wysłanych zostało 23 kandydatów z diecezji wrocławskiej³. Diecezja miała w tym czasie zarezerwowane pięć miejsc w Akademii (łącznie na wszystkich czterech kursach),

² Byli to: ks. Filip Potempa, ks. Józef Wojtkiewicz, ks. Adolf Gozdek (Gozdecki), ks. Andrzej Nodzyński, ks. Władysław Kornilowicz, ks. Antoni Borysowicz, ks. Józef Stasinowski.

³ Por. S. Librowski, *Wystawa „Czterysta lat istnienia i działalności seminarium duchownego we Wrocławku” (1568/69 – 1968/69)*, ABMK, 22(1971), s. 279 (podaje on tylko 21 wysłanych na studia do Petersburga).

ale nie zawsze wszystkie z nich były wykorzystane. Aby nie tracić czasu, niektórzy co zdolniejsi alumni wysyłani byli na te studia w trakcie nauki w seminarium, ponieważ w znacznym stopniu program studiów w Akademii i w seminariach duchownych pokrywał się. Nie wszyscy z nich dotrwali do końca studiów i nie wszyscy wypełniali warunki, aby uzyskać na zakończenie studiów stopień magistra teologii. W późniejszym czasie Akademia dawała także możliwość zdobycia stopnia doktora teologii lub prawa kanonicznego.

W 1918 roku, po rewolucji bolszewickiej 1917 roku w Rosji, została zlikwidowana Akademia Duchowna w Petersburgu, otworzyły się natomiast możliwości odbywania studiów specjalistycznych w uniwersytetach polskich i zagranicznych.

Z uniwersytetów polskich kandydaci diecezji wrocławskiej najchętniej studiowali na założonym w 1918 r. przez kapłana wrocławskiego, ks. Idziego Radziszewskiego, (Katolickim) Uniwersytecie Lubelskim (18), ale zastanawiający jest fakt, że w ciągu 14 lat bezpośrednio przedwojennych (1926–1939) wysłanych zostało nań zaledwie czterech kandydatów, więcej studiowało na Wydziale Teologicznym powstałego w tymże roku Uniwersytetu Warszawskiego (20), a nieco mniej na dawnym i sławnym Uniwersytecie Jagiellońskim (14). Dużo mniejszym zainteresowaniem cieszyły się polskie uniwersytety we Lwowie (8), w Poznaniu (4, w tym 1 konspiracyjnie w czasie II wojny światowej) i w Wilnie (1)⁴.

Władza diecezjalna chętnie wysyłała kapłanów wrocławskich także na studia na uczelniach zagranicznych. Dużym zainteresowaniem cieszył się Katolicki Uniwersytet we Fryburgu Szwajcarskim (10) oraz już w końcu XIX wieku nawiedzany tajnie przez polskich kapłanów Katolicki Uniwersytet w Lowanium (9), a także Uniwersytet Gregoriański w Rzymie (6). Nieco mniej studiowało na Katolickim Instytucie (6) i Sorbonie (3) w Paryżu, Katolickim Uniwersytecie w Strasburgu (3), na Instytucie Muzyki Kościelnej w Ratyzbnie (3), Katolickim Uniwersytecie w Lille (2), Uniwersytecie Św. Tomasza (Angelicum) w Rzymie (2)⁵. Pojedynczy kapłani studiowali: na rzymskich uniwersytetach – La Sapienza, św. Apolinarego, Papieskim Instytucie Biblijnym, Papieskim Instytucie Muzycznym i Schola Cantorum; szkole muzycznej w Paryżu, Katolickim

⁴ Podane tu liczby obejmują także studiujących w trybie zaocznym.

⁵ Librowski, *Wystawa „Czterysta lat istnienia i działalności seminarium duchownego we Wrocławku”*, s. 279–280.

Uniwersytecie w Waszyngtonie, na uniwersytecie w Grazu, w École des Hautes Études i Collège de France w Paryżu, Szkole Biblijnej w Jerozolimie, uniwersytecie w Tomsku (Syberia); w czterech przypadkach wiadomo tylko, że student odbył studia w Rzymie, w drugim, że odbył studia w Rzymie, Innsbrucku, Oxfordzie i Paryżu, a w trzecim, że odbył studia zagraniczne.

W sumie w latach 1901–1945 studia specjalistyczne na różnych uczelniach podjęło 115 osób, co daje przeciętnie ponad dwie osoby rocznie podejmujące studia specjalistyczne. Z tego 99 kleryków i kapłanów zostało wysłanych przez władzę diecezjalną na studia stacjonarne. Warto zauważyć, że liczba wysyłanych na studia specjalistyczne duchownych wrocławskich zwiększyła się znacznie po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, np. w roku 1923 wysłano ich aż 17⁶. Szesnastu duchownych wrocławskich studiowało z własnej inicjatywy w trybie zaocznym na szkołach wyższych w Polsce⁷. Z tego siedmiu z różnych powodów, najczęściej ze względu na zły stan zdrowia, ich nie ukończyło. Zatem w sumie 108 osób w latach 1901–1945 ukończyło studia specjalistyczne.

Podane wyżej liczby studiujących na poszczególnych uczelniach wyższych dają w sumie więcej niż 115, ale trzeba pamiętać, że przynajmniej kilkanaście osób studiowało kolejno na różnych uniwersytetach (najwięcej na trzech).

I tak ks. Józef Łytkowski studiował na Akademii Duchownej w Petersburgu (1909–1910), Katolickim Uniwersytecie w Lowanium (1911–1913) i Uniwersytecie Jagiellońskim (1922–1923); ks. Józef Iwanicki studiował na Katolickim Uniwersytecie w Strasburgu (1925–1929), w École des Hautes Études, Collège de France i na Sorbonie w Paryżu (1934–1935); ks. Kazimierz Buss odbył studia muzykologiczne w Ratyźbonie (1912–1913), Paryżu (1913) i Rzymie (1913–1914); ks. Henryk Kaczorowski studiował na Akademii Duchownej w Petersburgu (1913–1915) i Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1919–1922); ks. Leon Andrzejewski studiował na Katolickim Uniwersytecie we Fryburgu Szwajc. (1932–1935), na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (1938–1939); ks. Henryk Kazimierowicz na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1920–1922), Uniwersytecie Warszawskim (1922–1923), a doktorat z teologii i filozofii

⁶ J. Dębiński, *Duchowieństwo rzymskokatolickie diecezji wrocławskiej w latach 1918–1939*, Toruń 2010, s. 177.

⁷ Por. tamże, s. 178–185.

uzyskał w Rzymie (1923); ks. Wincenty Gmachowski rozpoczął studia na uniwersytecie we Fryburgu Szwajcarskim (1913–1915), a ukończył na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (1920–1922); ks. Franciszek Krupa (Korszyński) studiował na uniwersytecie we Fryburgu Szwajcarskim (1915–1920) i w Paryżu (1922–1924); ks. Henryk Insadowski na Uniwersytecie Warszawskim (1918–1919) i Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (1920–1921); ks. Władysław Tomalka na Katolickim Uniwersytecie w Lowanium (1924–1925) i Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (1925–1927); ks. Waław Kneblewski na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1919–1922) oraz uniwersytecie w Waszyngtonie (1922); ks. Antoni Kołtoń na Katolickim Uniwersytecie w Lille (1924–1925) i Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (1926–1929); ks. Antoni Samulski na Katolickim Uniwersytecie w Lille (1923–1925) i Uniwersytecie Warszawskim (1926–1927); ks. Piotr Tomaszewski odbył studia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Lwowskiego (1937) i na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Poznańskiego (konspiracyjnie w czasie II wojny światowej).

2. Specjalizacje

Specjalizacja w zakresie odbywanych przez kapłanów studiów pozaseminaryjnych jest dość trudna do sprecyzowania. Do 1918 roku była to zasadniczo specjalizacja w zakresie teologii. Nawet jeśli już wówczas jakiś student wykazywał szczególne zainteresowanie którąś konkretną dziedziną teologiczną, to było to wynikiem jego osobistej decyzji, a na zakończenie studiów otrzymywał tak jak wszyscy inni stopień magistra lub doktora teologii. Później można tam było zdobyć również stopień magistra lub doktora prawa kanonicznego. Z innych studentów tego okresu poniżej wyszczególniono tych, którzy w późniejszej swej działalności mieli znaczące osiągnięcia.

Podstawą studiowania teologii jest uprzednie zdobycie pewnego zakresu wiedzy z filozofii. Dla studiów w zakresie nauk filozoficznych istotna była odpowiednia liczba specjalistów w tej dziedzinie wiedzy, a dla objęcia wszystkich przedmiotów filozoficznych zapisanych w ówczesnym seminaryjnym *ratio studiorum* potrzebni byli przynajmniej dwaj wykładowcy. Specjalistyczna wiedza w zakresie filozofii nie była konieczna dla innych kierunków pracy kapłańskiej, szczególnie duszpasterskiej. Dlatego w omawianym okresie zostały wykształcone tylko trzy osoby w tym zakresie: ks. Adam Jankowski (Lowanium), ks. Władysław Giszter (Paryż) i ks. Józef Iwanicki (Strasburg). Na początku XX wieku studia

filozoficzne w Lowanium odbył ks. Antoni Szymański, ale później skoncentrował się on na naukach społecznych. Wszyscy oni, wspierani przez ks. Stanisława Gruchalskiego, który odbył studia filozoficzne w końcu XIX wieku, zapewniali obsadę przedmiotów filozoficznych w seminarium wrocławskim w pierwszej połowie XX wieku. Stopnie naukowe (magisteria i doktoraty) „z filozofii” zdobyło także przynajmniej kilku innych kapłanów wrocławskich, ale nie znaczy to, jakoby wszyscy oni odbyli studia filozoficzne, ale że studiowali na uniwersyteckich wydziałach filozoficznych, które wówczas obejmowały niemal wszystkie nauki humanistyczne (poza teologią), a nawet większość nauk przyrodniczych. Dlatego inni kapłani, którzy posiadali formalne stopnie naukowe z filozofii, zostali uwzględnieni przy tych dziedzinach wiedzy, w których rzeczywiście się specjalizowali i mieli w tych dziedzinach pewne osiągnięcia.

Podstawą rozważań teologicznych jest dobra znajomość tekstów Pisma Świętego. Stąd znaczna liczba wykładów w seminaryjnym *ratio studiorum* zarezerwowanych dla nauk biblijnych. Dla ich objęcia potrzebnych było, podobnie jak w przypadku filozofii, dwóch wykładowców. W latach 1901–1945 zostały jednak wykształcone tylko trzy osoby w tym zakresie, obie na Uniwersytecie Warszawskim: ks. Karol Cieśliński, ks. Franciszek Mączyński i ks. Władysław Wojtysiak. Dwie pierwsze z nich wraz z ks. Józefem Kruszyńskim, który wcześniej zdobył podstawowe wykształcenie biblijne, potrafiły zaspokoić potrzeby seminarium duchownego w tej dziedzinie, natomiast w innych dziedzinach działalności kapłańskiej specjalistyczna wiedza w zakresie nauk biblijnych nie była konieczna.

Ci, którzy odbywali studia specjalistyczne z teologii i zdobywali stopnie naukowe z tej dziedziny wiedzy, przygotowani byli zazwyczaj do wykładania wszelkich dyscyplin teologicznych. Do specjalizacji w jakiejś konkretnej dyscyplinie teologicznej dochodzili z czasem, zazwyczaj przez praktykę.

Jeżeli chodzi o teologię dogmatyczną, to ze studiujących w tym czasie tę specjalizację wyróżnili się szczególnie: ks. Piotr Kremer, ks. Ludwik Wasilkowski, ks. Antoni Bogdański, ks. Wincenty Dudek i ks. Leon Andrzejewski; studiowali ją także: ks. Józef Markowski i ks. Antoni Kołtoń (Kardyński).

Ze studiujących teologię moralną w tym czasie należy zauważyć szczególnie ks. Antoniego Borowskiego, ks. Henryka Kaczorowskiego, ks. Jana Adameckiego, ks. Feliksa Bińkowskiego, ks. Leona Andrzejewskiego.

W zakresie teologii pastoralnej, ascetycznej i mistycznej zaznaczył się szczególnie ks. Franciszek Krupa (Korszyński).

Wielu kandydatów (18) podejmowało w latach 1901–1945 studia specjalistyczne z zakresu prawa kanonicznego, bowiem specjaliści z tego zakresu potrzebni byli nie tylko jako wykładowcy prawa kanonicznego w seminarium duchownym, ale także jako urzędnicy w kurii diecezjalnej oraz pracownicy sądu biskupiego. Najwybitniejsi z nich to: ks. Józef Florczak, ks. Wincenty Gmachowski, ks. Ignacy Rudziński, ks. Stefan Biskupski, ks. Stefan Wyszyński, ks. Edward Grzymała, ks. Władysław Szafranski.

Natomiast studia z prawa cywilnego odbyli w tym czasie: ks. Piotr Kotarski (na uniwersytecie w Tomsku), ks. Michał Poradowski, ks. Henryk Suliński (magister obojga praw).

Studia specjalistyczne z historii odbyli: ks. Edmund Nowak (zaoczne) i ks. Stanisław Martenowski (specjalizacja: archiwistyka – dyplomatyka). Studia specjalistyczne z historii Kościoła odbył w latach 1922–1926 na KUL-u, uwieńczony uzyskaniem stopnia doktora teologii, ks. Józef Bielowski. Ks. Michał Morawski, który zaznaczył się w diecezji wrocławskiej jako wybitny historyk, formalnie odbył studia z zakresu prawa kanonicznego.

W zakresie historii sztuki (przede wszystkim kościelnej) w omawianym okresie wykształciło się dwóch kapłanów wrocławskich. Pierwszym z nich był ks. Władysław Górzyński (1856–1920), który mając blisko 50 lat z własnej inicjatywy podjął studia z historii sztuki na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, potem kontynuował je w Grazu, a ukończył je przed 1907 rokiem, nie starając się jednak o uzyskania stopnia naukowego, mimo osiągniętej dużej wiedzy w tym zakresie. Zaraz też podjął wykłady z historii sztuki w seminarium wrocławskim, wprowadzone do programu nauczania z jego inicjatywy. Drugi, ks. Henryk Brzuski (1896–1942), został wysłany na studia historii sztuki na Uniwersytet Jagielloński w roku śmierci swego poprzednika, ukończył je w 1924 r. ze stopniem doktora (filozofii) i zaraz podjął wykłady w seminarium wrocławskim.

Specjalistyczne studia pedagogiczne w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku odbyli: ks. Stefan Wilk, ks. Antoni Pawlak, ks. Franciszek Cieślak, Jan Przybysz (z pedagogiki i psychologii).

Nauki społeczne, najczęściej łącznie z prawem kanonicznym, studiowali w tym czasie: ks. Antoni Szymański, ks. Wacław Kneblewski, ks. Stefan Pietruszka (zaocznie z katolickiej nauki społecznej), ks. Stefan Wyszyński.

Starano się wysyłać kandydatów na studia muzykologiczne w zakresie muzyki kościelnej, ponieważ wykształceni muzycy byli potrzebni nie tylko do nauczania śpiewu we wrocławskim seminarium duchownym, ale także

do prowadzenia znanego ze swej renomy chóru w katedrze wrocławskiej. A ponieważ w Polsce nie było uczelni kształcących w zakresie muzyki kościelnej, kandydatów wysyłano na studia zagraniczne: do Ratyźbony, Paryża i Rzymu. Jednak w omawianym okresie na studia muzykologiczne wysłano jedynie w sumie trzy osoby: ks. Kazimierza Bussa, ks. Zygmunta Olszewskiego i ks. Tadeusza Guzendę. Było to zapewne za mało jak na potrzeby diecezji wrocławskiej, a ponadto muzykom jako artystom trudno było zmusić się do mozolnej, a nieefektywnej działalności dydaktycznej, dlatego musiano też korzystać z posługi wypożyczonego z diecezji kieleckiej kapłana – ks. Andrzeja Nodzyńskiego.

Często wysyłano też kleryków i kapłanów wrocławskich na studia specjalistyczne z filologii, jako że byli potrzebni jako wykładowcy nie tylko w seminarium wrocławskim, ale także w Niższym Seminarium Duchownym oraz Gimnazjum im. ks. Jana Długosza. Studia specjalistyczne z tego zakresu w latach 1901–1945 podjęło siedmiu kapłanów wrocławskich: ks. Cezary Pęcherski – polonistyka, ks. Władysław Miemieć (Mirski) – studia literatury polskiej i francuskiej, ks. Lambert Ślisiński – filologia klasyczna, ks. Faustyn Stefańczyk – filologia klasyczna, ks. Jan Oświeciński – literatura klasyczna, ks. Tadeusz Szmidt – filologia polska, ks. Piotr Tomaszewski – filologia polska (konspiracyjnie w czasie II wojny światowej).

Jako jeden z nielicznych specjalistów języków semickich w Polsce międzywojennej zapisał się ks. Józef Bromski (1872–1937), który po 1906 r. z własnej inicjatywy studiował w Szkole Biblijnej w Jerozolimie, a później w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, ale bez uzyskania formalnych dokumentów i stopni naukowych. Dopiero po I wojnie światowej uzyskał doktorat teologii na Uniwersytecie Lwowskim.

Kilku kapłanów wrocławskich odbyło studia specjalistyczne z zakresu różnych nauk przyrodniczych. Najbardziej zaznaczył się w tym zakresie ks. Bonawentura Metler (1866–1939), który mając już za sobą studia specjalistyczne z zakresu sztuki kościelnej, malarstwa i architektury, odbyte w Rzymie, Innsbrucku, Oxfordzie i Paryżu, w latach 1902–1903 studiował nauki przyrodnicze, a w 1904 r. podjął studia na wydziale matematycznym w paryskiej Sorbonie, specjalizując się szczególnie w astronomii⁸. Studia z nauk przyrodniczych odbył także ks. Apolinary Leśniewski, studia specjalistyczne z matematyki odbył na Wydziale

⁸ Zob. tamże, s. 669–670.

Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1919–1924 ks. Mieczysław Chwiłowicz, a studia specjalistyczne z botaniki na Uniwersytecie Warszawskim ks. Józef Szuleta.

Niektórzy kandydaci wysłani na studia specjalistyczne pobierali, zazwyczaj z własnego wyboru, jednocześnie lub w innym czasie nauki na dwóch lub więcej kierunkach. I tak: jednocześnie lub nieco później najczęściej łącznie filozofię i teologię studiowali: ks. Henryk Kazimierowicz, ks. Ludwik Wasilkowski, ks. Józef Iwanicki i ks. Józef Łytkowski, prawo kanoniczne i nauki społeczne studiowali: ks. Wacław Kneblewski i ks. Stefan Wyszyński, a poza tym ks. Tadeusz Czubak studiował nauki fizyczno-ekonomiczne i historię, ks. Piotr Kotarski teologię i prawo cywilne, ks. Stanisław Kozłowski teologię i prawo kanoniczne, ks. Władysław Miemieć (Mirski) literaturę polską i francuską, ks. Michał Poradowski prawo i teologię, ks. Jan Przybysz pedagogikę i psychologię, ks. Henryk Suliński prawo świeckie i kanoniczne, ks. Tadeusz Szmidt teologię i filologię polską, ks. Antoni Szymański filozofię i nauki społeczne.

3. Późniejsze osiągnięcia dydaktyczne i naukowe

Normalnym efektem ukończenia studiów specjalistycznych było uzyskanie, po spełnieniu stawianych przez uczelnię warunków, pierwszego stopnia naukowego, tzn. kandydata lub magistra na Akademii Duchownej w Petersburgu, licencjata lub magistra na uczelniach zagranicznych, magistra na uczelniach państwowych w Polsce. Ponieważ w 1927 r. władze państwowe uznały seminarium wrocławskie za szkołę wyższą, jego absolwenci mogli ubiegać się, po spełnieniu odpowiednich warunków, o uzyskanie stopnia magistra teologii na uniwersytetach w Krakowie i we Lwowie. Skorzystali z tej możliwości na przykład ks. Feliks Cieślak i ks. Tadeusz Szmidt⁹. Niektórzy studenci kończyli tok studiów, czasem w kilka lat później, z wyższym stopniem naukowym, mianowicie z doktoratem. Tylko kilku z wykształconych w latach 1901–1945 osiągnęło jeszcze wyższe awanse w karierze naukowej, mianowicie habilitacje i profesury. Zazwyczaj związane one były z działalnością naukową na uczelniach wyższych, tylko jeden, ks. Michał Morawski, uzyskał w 1933 r. habilitację na Uniwersytecie Wileńskim, startując do niej jako wykładowca seminarium wrocławskiego.

Osiągnięcie wyżej wspomnianych stopni i tytułów naukowych dawało tym kapłanom szansę zatrudnienia jako wykładowcy w seminarium du-

⁹ Tamże, s. 177.

chownym lub na uczelniach wyższych. Z kolei praca dydaktyczna dawała im też większe szanse osiągnięcia dorobku naukowego¹⁰.

3.1. Osiągnięcia dydaktyczne

Najwięcej z tych kapłanów, którzy ukończyli pozaseminaryjne studia specjalistyczne w latach 1901–1945, pracowało później (zarówno w okresie międzywojennym jak i powojennym) jako wykładowcy w seminarium duchownym we Włocławku, a kilkunastu udało się uzyskać na krócej lub dłużej stanowisko wykładowcy jakiejś uczelni wyższej.

3.1.1. Wykładowcy we włocławskim seminarium duchownym

Spośród 115 duchownych włocławskich, którzy odbyli studia specjalistyczne w latach 1901–1945, wykładowcami w seminarium włocławskim krócej lub dłużej były 43 osoby¹¹; czyli mniej niż połowa tych, którzy odbyli

¹⁰ Jako pomoc do pracy dydaktycznej i naukowej służyły też profesorom seminarium włocławskiego okresu międzywojennego większe lub mniejsze własne księgozbiory. W czasie II wojny światowej Niemcy zniszczyli lub zrabowali, według wyliczeń ks. Stefana Wyszyńskiego, łącznie około 17 500 tomów z bibliotek osobistych włocławskich księży profesorów, którzy zamieszkiwali wówczas w seminarium włocławskim. Wśród nich były m.in. księgozbiory: ks. Jana Adameckiego – zbiór ok. 2000 dzieł z zakresu liturgiki, pełny zbiór hiszpańskiego wydania dzieł św. Teresy Wielkiej oraz liczne encyklopedie zagraniczne; ks. Stefana Biskupskiego – ok. 1000 dzieł i źródeł z zakresu prawa kanonicznego; ks. Henryka Brzuski – około 800 dzieł z zakresu sztuki chrześcijańskiej (szczególnie polskiej), a ponadto zbiory zdjęć, filmów i rysunków; ks. Józefa Iwanickiego – ok. 500 tomów publikacji w języku francuskim, głównie z zakresu filozofii i teologii; ks. Adama Jankowskiego – około 1500 dzieł z zakresu filozofii chrześcijańskiej, psychologii, biologii głównie w języku francuskim, wielkie współczesne encyklopedie francuskie; ks. Henryka Kaczorowskiego – głównie z zakresu teologii moralnej i pedagogiki, liczący około 1000 tomów; ks. Franciszka Korszyńskiego – głównie polskich dzieł z zakresu ascetyki, mistyki i kaznodziejstwa liczący ok. 1500 tomów; ks. Bolesława Kunki – ok. 800 tomów z zakresu apologetyki i patrologii; ks. Franciszka Mączyńskiego – ok. 1200 tomów z zakresu introdukcji i egzegezy biblijnej (w tym znaczna część odkupiona od poprzednika na profesurze biblijnej – ks. Karola Cieślińskiego); ks. Władysława Mirskiego – ok. 2000 tomów z zakresu literatury polskiej; ks. Michała Morawskiego – biblioteczkę historyczną liczącą ok. 2000 tomów, z licznymi wydaniem źródeł; ks. Ignacego Rudzińskiego – ok. 800 wol. głównie z zakresu duszpasterstwa; ks. Faustyna Stefańczyka – ok. 400 tomów z zakresu kultury klasycznej; ks. Stefana Wyszyńskiego – około 3000 tomów z zakresu historii katolickiej nauki społecznej, socjologii stosowanej, polityki społecznej – głównie w języku niemieckim, francuskim i włoskim – oraz pełny zbiór najnowszych encyklopedii katolickich. – Zob. Archiwum Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, z. 1: 1945–1946, s. 17–18.

¹¹ Nawiasem należy nadmienić, że w tym czasie grono profesorskie w seminarium włocławskim wspierali także kapłani wykształceni w XIX lub na przełomie XIX i XX wieku, m.in.: Franciszek Stopierzyński, Stanisław Chodyński, Władysław Krynicki, Idzi Radziszewski, Władysław Kubicki, Leon Moczyński, Piotr Czapla, Rudolf Filipski, Józef Kruszyński.

w tym czasie studia stacjonarne (99 osób). Pięciu z nich było wykładowcami w seminarium wrocławskim dopiero po drugiej wojnie światowej (po 1945 r.): ks. Wincenty Dudek, ks. Jan Oświeciński, ks. Władysław Szafranski, ks. Józef Szuleta i ks. Piotr Tomaszewski.

Znaczącymi osiągnięciami dydaktycznymi mogą poszczycić się ci wykładowcy, którym dane było przez dłuższy czas pracować w seminarium wrocławskim. Osiągnięcia te wynikały też z zaangażowania, jakie wykazywali w nauczaniu przydzielonego im przedmiotu¹².

Z tych, którzy odbyli studia specjalistyczne z filozofii w pierwszej połowie XX wieku, jako wykładowcy seminarium wrocławskiego wyróżnili się trzej kapłani: ks. Adam Jankowski, ks. Władysław Giszter i ks. Józef Iwanicki. Jednak tylko pierwszemu z nich, wychowankowi słynnego Instytutu Filozoficznego w Lowanium, ks. dr. Adamowi Jankowskiemu, dane było wykładać niemal wszystkie przedmioty filozoficzne w okresie międzywojennym (1915–1939) oraz 4 lata po wojnie (1945–1949). Wyróżnił się szczególnie przez angażowanie alumnów do różnych ćwiczeń i dysput filozoficznych, wprowadzenie w 1919 r. tzw. *colloquium philosophicum* w wymiarze 2 godzin tygodniowo na kursie II: polegało ono m.in. na lekturze i objaśnianiu dzieł poszczególnych filozofów oraz pisaniu przez alumnów recenzji przeczytanych dzieł. W 1935 r. przekształcił je w formalne seminarium naukowe z filozofii dla alumnów kursów I i II, poprzedzone proseminarium filozoficznym¹³. Dwaj inni, ks. Władysław Giszter i ks. Józef Iwanicki, którzy nauczanie przedmiotów filozoficznych w seminarium wrocławskim rozpoczęli przed II wojną światową – ks. Giszter w latach 1934–1935, ks. Iwanicki w latach 1935–1939 – apogeum swojej działalności dydaktycznej osiągnęli w okresie powojennym: ks. Giszter w latach 1947–1971, ks. Iwanicki w latach 1945–1947 oraz 1957–1965, przy czym ten ostatni w latach 1957–1965 legitymował się już tytułem profesora akademickiego.

W zakresie bibliistyki, obok ks. Józefa Kruszyńskiego, który wykształcenie biblijne osiągnął na przełomie XIX i XX wieku (1899–1903), zaznaczył się szczególnie jeden kapłan wykształcony w omawianym okresie na Uniwersytecie Warszawskim, ks. dr Karol Cieśliński, który uczył nauk biblijnych w seminarium wrocławskim 12 lat (1923–1935)

¹² Por. K. Rułka, *Organizacja studiów w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku w latach 1901–1939*, *TiCz*, 4(2004), s. 209–211 (kadra profesorska).

¹³ Zob. Z. Pawlak, *Z dziejów nauczania filozofii w seminarium duchownym we Wrocławku*, Wrocław 2019, s. 63–68.

i zaznaczył się tutaj jako szczególnie zaangażowany profesor. Prowadził on m.in. seminarium naukowe z biblistyki, które poprzedzał półrocznym proseminarium, na którym omawiał problematykę pracy naukowej, a także opracował metodykę prowadzenia seminarium biblijnego¹⁴. Postulował w nim m.in. zakładanie specjalnych bibliotek podręcznych, zaopatrzonych w odpowiednie dzieła przydatne dla użytku seminarium biblijnego¹⁵.

Jako znaczący wykładowcy teologii dogmatycznej zapisali się trzej kapłani. Pierwszym z nich był ks. Piotr Kremer, który zdobył stopień magistra teologii na Akademii Duchownej w Petersburgu. Uczył on teologii dogmatycznej (a także apologetyki, czyli teologii fundamentalnej) przez 8 lat (1907–1915). Musiał być już wtedy wybijającym się wykładowcą, skoro w 1915 r. został zaangażowany na wykładowcę w Akademii Duchownej w Petersburgu, gdzie w 1917 r. uzyskał z nadania stopień doktora teologii. Drugim był ks. Ludwik Wasilkowski, który wykładał ten przedmiot w seminarium wrocławskim nieprzerwanie 14 lat (1919–1933), a także prowadził z tego przedmiotu seminarium naukowe, na którym pogłębiał wiedzę o niektórych traktatach teologicznych¹⁶. Po jego odejściu do reformatów seminarium długo nie mogło doczekać się następnego profesora dogmatyki tej rangi. Dopiero w 1939 r. podjął tu wykłady ks. Leon Andrzejewski, który zaznaczył się jako wybitny wykładowca teologii dogmatycznej (choć studia specjalistyczne odbył z teologii moralnej), ale dopiero w okresie powojennym (po 1945 r.). W sumie uczył bardzo skutecznie tego przedmiotu 21 lat (1939, 1945–1965). Do wykładów tych przygotował specjalny skrypt, który używany był jeszcze przez kilka lat po jego śmierci¹⁷.

Jako dobrzy wykładowcy teologii moralnej zapisali się chlubnie dwaj kapłani wykształceni w omawianym okresie. Osiemnaście lat (1911–1925, 1945–1949) wykładał w seminarium wrocławskim teologię moralną ks. Antoni Borowski, w okresie powojennym już jako profesor o renomie uniwersyteckiej. Zaznaczył się w dziejach nauczania tego przedmiotu wykładaniem go w języku polskim i opracowaniem przez siebie pierwszego podręcznika teologii moralnej w języku polskim – *Teologia moralna*

¹⁴ K. Cieśliński, *Prowadzenie seminarium naukowego z Pisma św.*, w: *Pamiętnik szóstego Zjazdu [Związku Zakładów Teologicznych w Polsce] w Poznaniu*, Kielce 1931, s. 155–173.

¹⁵ Rulka, *Organizacja studiów w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku w latach 1901–1939*, s. 203.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Zob. W. Hanc, *Wrocławscy dogmatycy XX wieku*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. Dokumentacja jubileuszu*, Wrocław 1995, s. 111–126.

(cz. 1, t. 1–2, Warszawa – Włocławek 1939–1945; wyd. 2, Lublin 1960). Natomiast siedemnaście lat (1922–1939) uczył tego przedmiotu mniej utytułowany naukowo wykładowca – ks. dr Henryk Kaczorowski. Ten prowadził wykłady w języku łacińskim, w oparciu o wprowadzony przez siebie łaciński podręcznik D. Prümmera, wyjaśniając po polsku niektóre trudniejsze problemy moralne. Wykłady teoretyczne uzupełniał w poważnym stopniu kazuistyką, czyli praktycznym rozwiązywaniem konkretnych przypadków z zakresu moralności. Na prowadzonym przez niego seminarium naukowym z teologii moralnej w latach 1929–1939 powstało 10 prac dyplomowych¹⁸.

Z kilku wykładowców liturgiki wyróżnił się w tym czasie jedynie ks. Jan Adamecki, z wykształcenia teolog moralista, który już w czasie studiów zagranicznych interesował się zagadnieniami liturgicznymi. Wykładał on w seminarium włocławskim w latach 1927–1939, 1946–1972 różne przedmioty teologiczne, ale zapisał się jednak przede wszystkim jako znakomity liturgista znany w całej Polsce, który wykształcił w zakresie wzorowego sprawowania liturgii wiele roczników kapłańskich¹⁹.

W dydaktyce prawa kanonicznego tego okresu zaznaczył się przede wszystkim wykształcony w pierwszej połowie XX wieku ks. Stefan Biskupski, osiągnąwszy z czasem renomę profesora uniwersyteckiego, który wykładał ten przedmiot w seminarium włocławskim w sumie 18 lat: 11 lat przed wojną (1926–1936, 1939) i 7 lat po wojnie (1946–1953). Zaznaczył się on także prowadzeniem seminarium naukowego z tego przedmiotu, na którym alumni m.in. zapoznawali się ze źródłami prawa kanonicznego²⁰. Innemu dobrze zapowiadającemu się wykładowcy kanonistyki, ks. Wincentemu Gmachowskiemu, doktorowi prawa kanonicznego, mającemu studia zagraniczne, dane było pracować w seminarium włocławskim zaledwie 5 lat (1922–1927)²¹.

¹⁸ S. Olejnik, *Włocławscy profesorowie teologii moralnej XX wieku*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Dokumentacja jubileuszu*, s. 106; por. tenże, *Nauczanie teologii moralnej we włocławskim seminarium duchownym 1569–1939*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Włocławek 1997, s. 183–184, 186–187, 189.

¹⁹ L. Politowski, *Wykładowcy liturgiki*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, s. 61–63.

²⁰ Rułka, *Organizacja studiów w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku w latach 1901–1939*, s. 203.

²¹ B. Cieślak, *Profesorowie prawa kanonicznego*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, s. 19–20.

Wśród wykładowców historii Kościoła w pierwszej połowie XX wieku wyróżnił się szczególnie, z wykształconych w tym czasie, ks. Michał Morawski, który aczkolwiek najpierw odbył studia w zakresie prawa kanonicznego (1920–1924), potem w seminarium wrocławskim przekwalifikował się na wybitnego wykładowcę historii Kościoła (1926–1928, 1931–1939) i uzyskał w 1933 r. habilitację. Prowadził on z wielkim zaangażowaniem w uczelni wrocławskiej seminarium naukowe, na którym omawiane były tematy związane z dziejami diecezji wrocławskiej, szczególnie dzieje poszczególnych parafii i kościołów²².

Z wykształconych w latach 1901–1945 specjalistów nauk społecznych trwale w dziejach seminarium wrocławskiego zapisało się dwóch, chociaż nie uczyli tego przedmiotu po więcej niż 10 lat. Ks. Antoni Szymański, który wykształcenie z zakresu filozofii i nauk społecznych uzyskał w Lowanium, uczył nauk społecznych w latach 1908–1918, a wyróżnił się przede wszystkim przygotowaniem do tego przedmiotu skryptu, który następnie opublikował drukiem – *Zagadnienie społeczne* (Wrocław 1916). Okazał się on na tyle przydatny do nauczania nauk społecznych, że był trzykrotnie wznawiany w okresie międzywojennym, ostatni raz w 1939 r. Opracował on także skrypty do innych przedmiotów²³. Ks. Stefan Wyszynski, który na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim studiował prawo kanoniczne i zagadnienia społeczne, wykładał nauki społeczne w okresie międzywojennym w latach 1931–1939, przyczynił się do znacznego zwiększenia liczby godzin przeznaczonych na nauki społeczne w seminaryjnym *ratio studiorum*, od 1938 r. prowadził seminarium naukowe z ekonomii, jako profesor seminaryjny angażował alumnów do prowadzenia wykładów dla robotników na funkcjonującym we Wrocławku pod jego kierunkiem Chrześcijańskim Uniwersytecie Robotniczym²⁴.

Spośród specjalistów z historii sztuki, którzy zdobyli wykształcenie w latach 1901–1945, w dydaktyce seminarium wrocławskiego zaznaczyły się chlubnie dwie osoby: ks. Władysław Górzyński i ks. Henryk Brzuski. Ks. Górzyński zdobył wykształcenie w zakresie historii sztuki z własnej inicjatywy i własnym sumptem w kraju i za granicą przed 1907 r. Potem przez 13 lat (1907–1920) uczył historii sztuki w seminarium wrocławskim.

²² Rułka, *Organizacja studiów w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku w latach 1901–1939*, s. 202, 203.

²³ Tamże, s. 208.

²⁴ Tamże, s. 201, 203.

Wykłady prowadził w sposób ciekawy i barwny, wykorzystując jako pomoce zgromadzony przez siebie bogaty zestaw przeźroczy. Stały się one z czasem podstawą do opracowania najpierw skryptu, a potem drukowanego podręcznika historii sztuki – *Rozwój historii sztuki wśród innych narodów i w Polsce* (Włocławek 1912). Z kolei ks. Henryk Brzuski, który otrzymał solidne wykształcenie z historii sztuki na Uniwersytecie Jagiellońskim (1920–1924), uczył tego przedmiotu w seminarium włocławskim 15 lat (1924–1939). W wykładach korzystał m.in. z opracowanego przez siebie skryptu „Wykłady o malarstwie kościelnym w Polsce”. Angażował się także w prowadzenie seminarium naukowego z tej dziedziny wiedzy²⁵.

Z wykształconych w pierwszej połowie XX wieku włocławskich specjalistów muzykologii w nauczaniu seminaryjnym zapisało się szczególnie dwóch: ks. Zygmunt Olszewski i ks. Tadeusz Guzenda, którzy odbyli studia zagraniczne. Ks. Olszewski uczył muzyki i śpiewu w seminarium włocławskim w sumie 9 lat (1922–1924, 1931–1938). Oprócz wykładania śpiewu kościelnego zajmował się także prowadzeniem chóru kłeryckiego oraz chóru katedralnego. W seminarium w latach 1934–1938 głosił ponadto prelekcje muzyczne, m.in. z ilustracjami muzycznymi z płyt ze swego zbioru, dla alumnów i profesorów. Jego następcą od 1938 r. na tym stanowisku, ks. Tadeusz Guzenda, swoją działalność dydaktyczną w seminarium włocławskim rozwinął dopiero w okresie powojennym (1945–1973)²⁶.

Jeszcze kilku innych wykładowców z wykształconych w latach 1901–1945 zapisało się chlubnie w dziejach nauczania w seminarium włocławskim, ale ponieważ musieli oni dzielić swój wysiłek dydaktyczny na kilka różnych przedmiotów, nieraz dość odległych od ich zasadniczej specjalizacji, ich dokonania w zakresie dydaktyki nie są tak znaczące jak przedstawionych wyżej. Z tych, którzy jednak w sumie uczyli dłuższy czas (ponad 10 lat) w seminarium włocławskim, należy wymienić przynajmniej trzech następujących: ks. Franciszka Korszyńskiego, który uczył 21 lat (1920–1939, 1946–1948) przede wszystkim teologii moralnej, pastoralnej i homiletyki; ks. Bolesława Kunke, który wykładał 28 lat (1918–1939,

²⁵ Tamże, s. 208, 203; por. P. Sierzchała, *Historycy sztuki*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, s. 102–105.

²⁶ Z. Szygenda, *Wykładowcy muzyki i śpiewu*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, s. 127–128, 129–130.

1945–1952) wstęp do filozofii, teorię poznania, logikę, epistemologię, religiologię, teologię dogmatyczną, apologetykę, pastoralną i pedagogikę; ks. Władysława Miemca (Mirskiego), który jako filolog polski i francuski 14 lat (1930–1939, 1945–1950) wykładał dykcję, technikę i estetykę żywego słowa, homiletykę, pedagogikę i katechetykę.

Z posługi kapłanów wykształconych w latach 1901–1945 korzystało seminarium wrocławskie także długo po II wojnie światowej. Jeszcze w latach sześćdziesiątych XX wieku w gronie profesorskim znajdowało się dziesięciu takich wykładowców: ks. Jan Adamecki, ks. Leon Andrzejewski, ks. Wincenty Dudek, ks. Władysław Giszter, ks. Tadeusz Guzenda, ks. Józef Iwanicki, ks. Jan Oświeciński, ks. Władysław Szafranski, ks. Józef Szuleta, ks. Piotr Tomaszewski.

3.1.2. Wykładowcy na innych uczelniach

Szesnastu z duchownych wrocławskich, którzy odbyli studia specjalistyczne w latach 1901–1945, zostało później wykładowcami wyższych uczelni, w tym czternastu z nich w Polsce, a dwóch za granicą. Aż dziewięciu z nich było przedtem lub potem wykładowcami Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. Natomiast siedmiu z nich nigdy nie było wykładowcami tej uczelni.

Z kapłanów wrocławskich prowadzących wykłady na uczelniach zagranicznych najwybitniejszy był ks. Michał P o r a d o w s k i, który oprócz stopni naukowych zdobytych w Polsce przed 1945 r. – mgr prawa i teologii złożył po II wojnie światowej trzy doktoraty na uczelniach zagranicznych: z teologii, prawa i socjologii, od 1950 r. przez około 40 lat wykładał na uniwersytetach katolickich w Chile, zyskując uznanie dla swej wiedzy nie tylko w Chile, ale także w wymiarze międzynarodowym. Natomiast ks. Piotr K o t a r s k i w 1919 r. prowadził lektorat języka polskiego i wykładał zastępczo historię filozofii prawa na uniwersytecie w Tomsku (Syberia).

Na dwóch uczelniach polskich lub przeznaczonych także dla Polaków prowadziło czasowo wykłady pięciu kapłanów wrocławskich wykształconych w tym czasie.

Dwaj z nich byli najpierw wykładowcami na Akademii Duchownej w Petersburgu, a potem przenieśli się na Katolicki Uniwersytet Lubelski, który był w pewnym sensie kontynuacją tej pierwszej uczelni. Ks. Piotr K r e m e r był profesorem teologii dogmatycznej i fundamentalnej w Akademii w latach 1915–1918, a następnie, w latach 1918–1939 na Katolickim

Uniwersytecie Lubelskim był profesorem zwyczajnym teologii dogmatycznej porównawczej, eklezjologii, encyklopedii i metodologii teologii na Wydziałach: Teologicznym, Prawa Kanonicznego i Nauk Humanistycznych²⁷. Ks. Józef Florczak był profesorem na Akademii w latach 1915–1918, a potem nominalnym profesorem prawa kanonicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 1919–1921.

Trzej z wykładowców tego czasu pracowali kolejno na Uniwersytecie Warszawskim, a potem na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Ks. Antoni Borowski był wykładowcą teologii moralnej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego w latach 1927–1939 i 1945–1949, a potem, w latach 1957–1962, prowadził wykłady z teologii moralnej szczegółowej w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Ks. Józef Iwanicki był profesorem na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Warszawskiego (1946–1951), na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (1946–1956) i w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (1954–1972)²⁸. Ks. Józef Szuleta, specjalista w zakresie anatomii i cytologii roślin, od początku swojej działalności dydaktycznej, trwającej blisko 40 lat, związany był z Uniwersytetem Warszawskim. Jeszcze przed ukończeniem tam studiów, od 1938 r., został pracownikiem Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego tego Uniwersytetu, w czasie II wojny światowej brał udział w tajnym nauczaniu uniwersyteckim w Warszawie, po wojnie wykładał na UW w latach 1945–1954, potem w latach 1954–1956 na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, wreszcie w latach 1956–1978 na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie²⁹.

Także trzech z kapłanów włocławskich związanych było tylko z Uniwersytetem Warszawskim lub późniejszą kontynuacją jego Wydziału Teologicznego – Akademią Teologii Katolickiej. Ks. Stefan Biskupski przez 27 lat (1932–1939, 1946–1966) prowadził wykłady z prawa kanonicznego na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Warszawskiego, od 1954 r. na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Ks. Józef Bromski przez 16 lat (1921–1937) był wykładowcą języków semickich na Uniwersytecie Warszawskim, gdzie zdobywał kolejne stopnie nauko-

²⁷ G. Karolewicz, *Nauczyciele akademicy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w okresie międzywojennym*, [t.] 2, Lublin 1994, s. 108.

²⁸ Zob. Pawlak, *Z dziejów nauczania filozofii w seminarium duchownym we Włocławku*, s. 135–147.

²⁹ Zob. tenże, *Ks. profesor Józef Szuleta – włocławski kapłan na Uniwersytecie Warszawskim*, *StWł*, 22(2020), s. 546–554.

we. Wreszcie po II wojnie światowej ks. Władysław Szafrąński jako doktor prawa kanonicznego przez 10 lat (1954–1964) był wykładowcą na Wydziale Prawa Kanonicznego Akademii Katolickiej w Warszawie³⁰.

Pięciu kapłanów wrocławskich wykształconych w omawianym okresie prowadziło wykłady jedynie na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Szczególnie wyróżniło się trzech z nich. Ks. Antoni Szymański był zatrudniony tam 21 lat (1918–1939). Zajęcia dydaktyczne prowadził na trzech Wydziałach: Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych, Prawa Kanonicznego i Nauk Humanistycznych. Wykładał politykę społeczną, politykę ekonomiczną, etykę i socjologię³¹. Ks. Henryk Insałowski był zaangażowany na KUL-u od 1922 r. Do 1924 r. prowadził wykłady zleczone z prawa rzymskiego na Wydziale Prawa Kanonicznego, a także z prawa Kościoła Wschodniego na tymże Wydziale i na Wydziale Teologicznym (1923/24). W latach 1924–1932 był zastępcą profesora prawa rzymskiego. W 1932 r. awansował na profesora nadzwyczajnego. W ramach Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Ziemi Zachodnich zorganizował tajne studia w Warszawie (1943/44). W 1946 r. został profesorem zwyczajnym³². Ks. Cezary Pęcherski w latach 1918–1925 był zastępcą profesora literatury polskiej na Wydziale Nauk Humanistycznych. Ponadto wykładał naukę dykcji na tymże Wydziale (1921–1925) i na Wydziale Teologicznym (1921–1923). Wykładał także historię literatury w Wyższym Państwowym Kursie Nauczycielskim w Lublinie (1923–1925)³³.

Dwaj następnii zaznaczyli się na KUL-u tylko krótkotrwałym (jednorocznym) nauczaniem. Ks. Roman Konecki jako doktor filozofii i teologii w roku akademickim 1923/24 prowadził wykłady zleczone z teologii fundamentalnej na Wydziale Teologicznym oraz z historii nowożytnej na tymże Wydziale, a także na Wydziale Nauk Humanistycznych³⁴. Ks. Ludwik Wasilkowski jako zastępca profesora wykładał w roku akademickim 1928/29 historię Kościoła. W 1933 r. brany był jako kandydat na profesora na Uniwersytecie Wileńskim³⁵.

³⁰ Cieślak, *Wykładowcy prawa kanonicznego*, s. 22.

³¹ Karolewicz, *Nauczyciele akademicy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w okresie międzywojennym*, [t.] 2, s. 170.

³² Tamże, s. 88–89.

³³ Tamże, s. 223.

³⁴ Tamże, s. 101.

³⁵ Por. Librowski, *Wystawa „Czterysta lat istnienia i działalności seminarium duchownego we Wrocławku”*, s. 282–283.

Ks. Henryk Kazimierowicz był wykładowcą na Katolickim Uniwersytecie Żeńskim w Warszawie w roku akademickim 1923/24.

Ponadto warto zaznaczyć, że w innych seminariach duchownych uczyli: ks. Marian Chwiłowicz w Płocku w latach 1919–1920, ks. Henryk Kazimierowicz krótko (ok. 1926 r.) w Pińsku, ks. Stefan Biskupski w latach 1936–1938 i ks. Jan Oświeciński w Łodzi, ks. Adam Jankowski na Jasnej Górze w czasie II wojny światowej, ks. Józef Szuleta w okresie powojennym w Warszawie oraz dwóch kapłanów, którzy przeszli do innych diecezji, ks. Karol Makowski w Częstochowie i ks. Stanisław Szydłowski w Łodzi.

3.2. Osiągnięcia naukowe

Wielu z tych kapłanów wrocławskich, którzy odbyli studia specjalistyczne w latach 1901–1945, a szczególnie tych, którzy byli później wykładowcami we wrocławskim seminarium duchownym lub na innych uczelniach wyższych, może poszczycić się także sporymi osiągnięciami w zakresie drukowanych publikacji naukowych i popularnonaukowych³⁶. Niektórzy ze względu na swoje osiągnięcia naukowe zostali włączeni do *Słownika polskich teologów katolickich*.

Liczące się osiągnięcia naukowe mają w pierwszym rzędzie ci, którzy byli zaangażowani na uczelniach wyższych, a także ci wykładający we wrocławskim seminarium duchownym³⁷, a to przede wszystkim ze względu na to, że mieli możliwość publikowania swoich opracowań w wydawanym tutaj czasopiśmie naukowym „Ateneum Kapłańskie”, ale także inni starali się im dorównać. Najbardziej przejrzyście będzie zapewne przedstawić ich dorobek według ich zasadniczych specjalności.

Z filozofów wykształconych w latach 1901–1945 najbardziej znaczny dorobek naukowy ma ks. Józef Iwanicki, znacznie mniejszy ks. Adam Jankowski, a niewielki ks. Władysław Giszter. Opublikowany dorobek naukowy ks. Iwanickiego, cały mieszczący się w zakresie tematyki filozoficznej, obejmuje m.in.: trzy książki (w tym dwie w języku francuskim), 23 artykuły, 18 recenzji, 23 zestawy informacji naukowych³⁸. Ks. Adam

³⁶ Zob. Dębiński, *Duchowieństwo rzymskokatolickie diecezji wrocławskiej w latach 1918–1939*, s. 757–761.

³⁷ Por. W. Dudek, *Teologiczno-naukowy dorobek wrocławskiego seminarium duchownego*, *AtK*, 72(1969), s. 267–300.

³⁸ Zob. S. Kamiński, *Ku uściśleniu filozofii*, *SPhCh*, 9(1973), nr 1, s. 7–23; omówienie twórczości zob. Z. Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów wrocławskich XX wieku*, Włocławek 2011, s. 155–210.

Jankowski ma na swoim koncie około 60 publikacji, ale w większości są to recenzje (44) i niewielkie artykuły o tematyce religijnej. Na szczególną uwagę zasługują dwie jego publikacje: *Złudzenia transformizmu* (Włocławek 1931) oraz *Tytuł i nazwa „ksiądz”* (Włocławek 1937)³⁹. Bibliografia podmiotowa ks. Gisztra liczy w sumie około 30 pozycji, a wśród nich wyliczyć można siedem artykułów naukowych, osiem artykułów popularnych, trzy teksty o charakterze sprawozdawczym, sześć wspomnień pośmiertnych. W swoich publikacjach o tematyce filozoficznej zajmował się przede wszystkim filozofią tomistyczną⁴⁰.

Spośród biblistów, którzy studia specjalistyczne odbyli w tym samym czasie co powyżsi, pewien dorobek naukowy ma tylko jeden – ks. Karol Cieśliński. Jego bibliografia podmiotowa liczy 97 pozycji, w większości publikowanych we włocławskim czasopiśmie naukowym „Ateneum Kapłańskie” (88), w tym jednak aż 86 recenzji i notek bibliograficznych i ani jednej pozycji książkowej⁴¹.

Liczącym się dorobkiem naukowym w zakresie teologii dogmatycznej mogą się poszczycić trzej kapłani wykształceni w latach 1901–1945: ks. Piotr Kremer, ks. Ludwik Wasilkowski i ks. Leon Andrzejewski. Ks. Kremer ma dorobek naukowy liczący 35 pozycji bibliograficznych, zarówno z zakresu teologii dogmatycznej jak i fundamentalnej. Najważniejszą jego publikacją jest rozprawa *Wniebowzięcie Bogarodzicy w wierze i teologii współczesnego Kościoła* (Włocławek 1918)⁴². Publikowany dorobek naukowy ks. Wasilkowskiego liczy 96 pozycji bibliograficznych, w tym dwie książki, a wśród nich poważna rozprawa naukowa – *Sakrament kapłaństwa w świetle tradycji chrześcijańskiej do r. 258 po Chr.* (Włocławek 1927), 33 artykuły (w tym kilka znaczniejszych) i 61 recenzji⁴³. Ks. Andrzejewski zgromadził na swym koncie około 30 pozycji bibliograficznych (większość w okresie powojennym), w tym jedną książkową, która jest publikacją jego doktoratu – *De virtute misericordiae. Studium theologicum speculativo-practicum* (Sieradz 1937)⁴⁴.

³⁹ Zob. tenże, *Z dziejów nauczania filozofii w seminarium duchownym we Włocławku*, s. 68–72; omówienie twórczości zob. tenże, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji*, s. 110–129.

⁴⁰ Zob. tenże, *Z dziejów nauczania filozofii w seminarium duchownym we Włocławku*, s. 181–186.

⁴¹ Zob. K. Rulka, *Cieśliński Karol*, w: SPTK, t. 5, Warszawa 1983, s. 239–242.

⁴² Zob. W. Kujawski, *Kremer Piotr*, w: SPTK, t. 6, Warszawa 1983, s. 208–209.

⁴³ Zob. K. Rulka, *Wasilkowski Ludwik*, w: SPTK, t. 7, Warszawa 1983, s. 375–379.

⁴⁴ Zob. tenże, *Andrzejewski Leon*, w: SPTK, t. 5, s. 50.

Spośród teologów moralistów wykształconych w omawianym okresie jeden z nich zaznaczył się bardzo znaczącym dorobkiem naukowym – ks. Antoni Borowski. Jego bibliografia podmiotowa liczy 117 pozycji, w tym jednak tylko trzy książki. Najwybitniejszą z nich jest chyba jego praca habilitacyjna – *O sumieniu. Studium teologicznomoralne. Część ogólna* (Włocławek 1928). Tematyka jego artykułów dotyczy m.in. sakramentów, cnót, prawa własności, miłości ojczyzny⁴⁵. Drugi moralista z tego czasu, ks. Henryk Kaczorowski, ma dużo mniejszy dorobek naukowy. Jego bibliografia podmiotowa liczy 75 pozycji, w tym głównie recenzje i sprawozdania⁴⁶.

Niewielkim dorobkiem w zakresie patrologii może się poszczycić ks. Roman Konecki, który choć ma tylko cztery pozycje drukowane, ma wśród nich pierwszy w Polsce artykuł metodyczny z patrologii – *Stan i potrzeby patrologii u nas*, KDWł, 13(1919), s. 218–231⁴⁷.

Znacznym dorobkiem pisarskim w zakresie homiletyki może poszczycić się ks. Władysław Mirski, który zdobył wykształcenie specjalistyczne jako polonista. Jego bibliografia podmiotowa liczy aż 233 pozycje, ale sporo wśród nich recenzji, pojedynczych kazań i drobnych rozważań. Jediną jego publikacją książkową z zakresu kaznodziejstwa jest zbiór homilii z czasopisma diecezji włocławskiej „Ład Boży” – *Do kogo pójdziemy* (Włocławek 1947). Natomiast trzy jego większe rozprawy, publikowane w „Ateneum Kapłańskim”, dotyczą teorii literatury: *Powieść w świetle etyki*, *Powieść w duszpasterstwie*, *Bernanosa „Pamiętnik wiejskiego proboszcza”*⁴⁸.

Kilku wykształconych teologów tego czasu ma pewien publikowany dorobek naukowy, ale są to publikacje z różnych dziedzin teologicznych. Dorobek taki mają m.in. ks. Franciszek Korszyński (Krupa) – około 60 publikacji⁴⁹, ks. Bolesław Kunka – 53 publikacje⁵⁰.

Warto zauważyć także dorobek naukowy nonkonformistycznego kapłana, ks. Henryka Kazimierowicza, miłośnika twórczości Stanisła-

⁴⁵ Zob. A. Poniński, *Borowski Antoni*, w: SPTK, t. 5, s. 155–158; Olejnik, *Włocławscy profesorowie teologii moralnej XX wieku*, s. 104.

⁴⁶ Zob. K. Rulka, *Kaczorowski Henryk*, w: SPTK, t. 6, s. 15–17; Olejnik, *Włocławscy profesorowie teologii moralnej XX wieku*, s. 106.

⁴⁷ Zob. R. Andrzejewski, *Konecki Roman*, w: SPTK, t. 6, s. 125–126.

⁴⁸ Zob. K. Rulka, *Mirski (do 1938 r. Miemiec) Władysław*, w: SPTK, t. 6, s. 489–493; por. T. Lewandowski, *Odnowa kaznodziejstwa polskiego w twórczości homiletów włocławskich XX wieku*, Toruń 2011, s. 217–255.

⁴⁹ Zob. H. Jabłonowska, *Korszyński (do 1931 Krupa) Franciszek Salezy*, w: SPTK, t. 6, s. 143–144.

⁵⁰ Zob. K. Rulka, *Kunka Bolesław*, w: SPTK, t. 6, s. 271–272.

wa Witkiewicza (Witkacego), głównie z zakresu szeroko rozumianego religioznawstwa. W sumie w latach 1918–1937 opublikował on około 30 pozycji bibliograficznych. Wśród nich najwięcej pozycji zostało poświęconych rzeczywistości religioznawstwu oraz psychologii i etnologii religijnej; opublikował także dwa nowatorskie artykuły o wykorzystaniu psychoanalizy w duszpasterstwie: *Katolicyzm w świetle psychoanalizy* oraz *Psychoanaliza w konfesjonale*⁵¹.

Z kanonistów wrocławskich tego czasu największy dorobek naukowy ma ks. Stefan Biskupski. Jego bibliografia podmiotowa liczy około 120 pozycji: monograficznych opracowań książkowych (7), artykułów (37) i recenzji. Ich tematyka dotyczy przede wszystkim kościelnego prawa małżeńskiego oraz historii prawa kościelnego w Polsce⁵². Znaczący dorobek naukowy, także przede wszystkim w zakresie kościelnego prawa małżeńskiego, który uzyskał w okresie powojennym, ma ks. Władysław Szafrąński, którego bibliografia podmiotowa liczy 75 pozycji, w tym kilka publikacji książkowych, przeważnie wydanych własnym sumptem na małej poligrafii⁵³.

Z zakresu nauk społecznych dorobek naukowy mają wykształceni w latach 1901–1945 ks. Antoni Szymański i ks. Stefan Wyszyński. Bibliografia podmiotowa ks. Szymańskiego liczy 284 drukowane pozycje. Znaczna ich liczba została opublikowana we wrocławskim „Ateneum Kapłańskim”, którego zresztą był redaktorem odpowiedzialnym w latach 1909–1918, a potem w okresie lubelskim w „Prądzie”. Interesował się on głównie katolicką nauką społeczną, jej historią, polityką ekonomiczną, polityką społeczną, filozofią i etyką społeczną⁵⁴. Bibliografia podmiotowa ks. Wyszyńskiego liczy około 1080 pozycji. W okresie wrocławskim opublikował on m.in. wiele artykułów w „Ateneum Kapłańskim”⁵⁵, a także ważne opracowanie z zakresu katolickiej nauki społecznej – *Duch pracy ludzkiej* (Wrocław 1946), później kilkakrotnie wznawiane.

⁵¹ Zob. *Powiernik Witkacego. Pisma rozproszone ks. Henryka Kazimierowicza*, zebrał i wstępem opatrzył P. Pawlak, Warszawa 2017, s. 91–473.

⁵² Zob. K. Rulka, *Biskupski Stefan*, w: SPTK, t. 5, s. 119–124.

⁵³ Zob. J. Gręźlikowski, J. Mandziuk, *Szafrąński Władysław*, w: SPTK, t. 9, Warszawa 2006, s. 644–645.

⁵⁴ Zob. J. Szymański, *Wybrane zagadnienia nauki społecznej Kościoła na łamach „Ateneum Kapłańskiego” w publikacjach księdza Stefana Wyszyńskiego*, AtK, 175(2020), z. 1(668), s. 6–45.

⁵⁵ Zob. Z. Skrobicki, *Szymański Antoni*, w: SPTK, t. 7, s. 265–271; G. Karolewicz, *Nauczyciele akademicki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w okresie międzywojennym*, [t.] 1, s. 220–222.

Znaczący dorobek naukowy przede wszystkim w zakresie nauk społecznych (i to w wymiarze międzynarodowym), ale także filozofii i teologii ma ks. Michał Poradowski. Jego bibliografia podmiotowa liczy w sumie 144 pozycje, w większości wydane w okresie powojennym poza granicami kraju w języku polskim i językach obcych⁵⁶.

Z historii Kościoła zaznaczył się szczególnie ks. Michał Morawski, którego bibliografia podmiotowa liczy 143 pozycje, w tym jednak aż 106 pozycji to różnej objętości recenzje, czasami wręcz noty bibliograficzne. Ponadto, poza nadzwyczaj przydatną jeszcze w obecnych czasach *Monografią Włocławka* (Włocławek 1933), opublikował kilkadziesiąt przyczynków historycznych, a także sporo różnych biografii⁵⁷.

Z historii sztuki liczący się dorobek naukowy mają z omawianych osób dwaj kapłani: ks. Władysław Górzyński i ks. Henryk Brzuski. Na dorobek naukowy ks. Górzyńskiego składa się około 40 pozycji bibliograficznych. Jest on rzeczywiście liczącym się dorobkiem naukowym tego historyka sztuki, ponieważ obejmuje niemal wyłącznie artykuły z zakresu jego specjalizacji, w tym trzy wydane jako osobne broszury⁵⁸. Natomiast dobrze zapowiadający się jako historyk sztuki ks. Brzuski nie zdążył dorobić się imponującego zbioru swych publikacji, ale i tak jego bibliografia podmiotowa liczy 27 pozycji, w tym jedna pozycja książkowa (*Witraże średniowieczne w kościele N. P. Maryi w Krakowie*, Kraków 1926), dwa skrypty z zakresu historii sztuki dla alumnów włocławskich, 13 różnych artykułów i 11 recenzji⁵⁹.

Z kapłanów wykształconych w latach 1901–1945 w zakresie szeroko rozumianej filologii znaczącym dorobkiem naukowym poszczycić się może, poza wspomnianym już wyżej ks. Władysławem Mirskim, dwóch – ks. Cezary Pęcherski i ks. Józef Bromski. Ks. Cezary Pęcherski, specjalista w zakresie historii literatury polskiej, ma w swym drukowanym dorobku przynajmniej kilkanaście publikacji, wśród nich m.in. rozprawa doktorska *Brodziński a Herder* (Kraków 1916). Nie zdążył natomiast opublikować napisanej przed śmiercią rozprawy habilitacyjnej „Polska wymowa czasów zygmunto-wskich⁶⁰. Ks. Józef Bromski, liczący się w Polsce międzywojennej znawca

⁵⁶ Zob. K. Rulka, *Poradowski Michał*, w: SPTK, t. 9, s. 521–526.

⁵⁷ Zob. W. Kujawski, *Morawski Michał*, w: SPTK, t. 6, s. 514–518.

⁵⁸ Zob. K. Rulka, *Bibliografia podmiotowa i przedmiotowa*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, s. 208–210.

⁵⁹ Zob. tenże, *Brzuski Henryk*, w: SPTK, t. 5, s. 165–166.

⁶⁰ Zob. Karolewicz, *Nauczyciele akademicy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w okresie międzywojennym*, [t.] 2, s. 169–171.

języków semickich, ma w swej bibliografii podmiotowej co prawda tylko 14 pozycji, ale wszystkie one mają swoją wartość. Wśród nich znajdują się m.in. tłumaczenia na język polski poematu sumeryjskiego *Enuma eliš* (Warszawa 1925) i poematu asyryjskiego *Gilgameš* (Warszawa 1936)⁶¹.

Ks. Bonawentura Metler ma pewne osiągnięcia w naukach przyrodniczych, a szczególnie w astronomii. W 1902 r. brał udział w wyprawie naukowej na Ocean Indyjski, przeprowadzając badania nad stanem fauny w tym oceanie. Efektem tych prac było dzieło *Les Algues Marines – l’Ocean Indien 1902*, wydane w Australii. Po powrocie do Polski w 1908 roku zabiegał w urzędzie miejskim w Częstochowie o zorganizowanie obserwatorium astronomicznego, w którym zostałyby zainstalowany jego teleskop. W 1923 r. (25 II) założył Komitet Organizacyjny Polskiego Popularnego Towarzystwa Astronomicznego w Częstochowie. W 1928 r. doprowadził do otwarcia tam obserwatorium astronomicznego, którego był pierwszym kierownikiem.

* * *

Ze 115 kapłanów wrocławskich, którzy podjęli studia specjalistyczne w latach 1901–1945, ukończyło je 108. 43 z nich pełniło funkcje wykładowców we wrocławskim seminarium duchownym; szesnastu pracowało na uczelniach wyższych. Ponad połowa z wysłanych na studia specjalistyczne w omawianym okresie (63) nie odliczyła się po roku 1945: 26 przeniosło się w tym czasie do innych diecezji lub zakonów albo umarło śmiercią naturalną; 37 straciło życie w czasie II wojny światowej.

STRESZCZENIE

Dla obsadzenia stanowisk, które wymagały od kandydatów wykształcenia wyższego niż tylko zwyczajne wykształcenie seminaryjne (wykładowcy w seminariach duchownych, szkołach katolickich czy prefekci gimnazjalni), diecezja wrocławska wysyłała swoich alumnów i kapłanów na studia specjalistyczne. W niniejszym artykule zostali przedstawieni ci, którzy takie studia odbyli w latach 1901–1945. Całość podjętego zagadnienia została ujęta w trzech punktach: 1) Uczelnie, na których kandydaci odbywali studia, 2) Specjalizacje, czyli kierunki studiów, 3) Późniejsze osiągnięcia dydaktyczne i naukowe legitymujących się studiami specjalistycznymi.

Słowa kluczowe: studia specjalistyczne duchownych wrocławskich, diecezja wrocławska – studia specjalistyczne, uczelnie wyższe, specjalizacje naukowe.

⁶¹ Zob. K. Rulka, *Bromski Józef*, w: SPTK, t. 5, s. 162–163.

SUMMARY

The diocese of Włocławek decided to send its alumni and priests to get a diploma in specialised studies so as they can fill the positions which require a higher level of education than common Seminary one (lecturers in Seminaries and Catholic schools or the gymnasium perfects). In this article there are shown those of them who graduated in the years of 1901–1945. The topic is included in three paragraphs: 1) Universities where they were studying, 2) Specialisations and fields of studies, 3) Further didactic and academic achievements.

Key words: specialised studies of priests of Włocławek, diocese of Włocławek – specialised studies, universities, academic specialisations.

BIBLIOGRAFIA

- Archiwum biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, Kronika Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, z. 1: 1945–1946.
- Andrzejewski R., *Konecki Roman*, w: SPTK, t. 6, Warszawa 1983, s. 125–126.
- Cieślak B., *Wykładowcy prawa kanonicznego*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Włocławek 1997, s. 17–26.
- Cieśliński K., *Prowadzenie seminarium naukowego z Pisma św.*, w: *Pamiętnik szóstego Zjazdu [Związku Zakładów Teologicznych w Polsce] w Poznaniu*, Kielce 1931, s. 155–173.
- Dębiński J., *Duchowieństwo rzymskokatolickie diecezji włocławskiej w latach 1918–1939*, Toruń 2010.
- Dudek W., *Teologiczno-naukowy dorobek włocławskiego seminarium duchownego*, *AtK*, 72(1969), s. 267–300.
- Gręźlikowski J., Mandziuk J., *Szafański Władysław*, w: SPTK, t. 9, Warszawa 2006, s. 643–645.
- Hanc W., *Włocławscy dogmatycy XX wieku*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Dokumentacja jubileuszu*, Włocławek 1995, s. 111–126.
- Jabłonowska H., *Korszyński (do 1931 Krupa) Franciszek Salezy*, w: SPTK, t. 6, Warszawa 1983, s. 142–144.
- Kamiński S., *Ku uściśleniu filozofii*, *SPhCh*, 9(1973), nr 1, s. 7–23.
- Karolewicz G., *Nauczyciele akademicki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w okresie międzywojennym*, [t.] 1–2, Lublin 1994.
- Kujawski W., *Kremer Piotr*, w: SPTK, t. 6, Warszawa 1983, s. 207–209.
- Kujawski W., *Morawski Michał*, w: SPTK, t. 6, Warszawa 1983, s. 513–518.
- Lewandowski T., *Odnowa kaznodziejstwa polskiego w twórczości homiletów włocławskich XX wieku*, Toruń 2011.
- Librowski S., *Wystawa „Czterysta lat istnienia i działalności seminarium duchownego we Włocławku” (1568/69 – 1968/69)*, *ABMK*, 22(1971), s. 223–288.

- Olejnik S., *Nauczanie teologii moralnej we wrocławskim seminarium duchownym 1569–1939*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Wrocław 1997, s. 171–192.
- Olejnik S., *Wrocławscy profesorowie teologii moralnej XX wieku*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. Dokumentacja jubileuszu*, Wrocław 1995, s. 102–110.
- Pawlak Z., *Ks. profesor Józef Szuleta – wrocławski kapłan na Uniwersytecie Warszawskim*, *StWł*, 22(2020), s. 542–562.
- Pawlak Z., *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów wrocławskich XX wieku*, Wrocław 2011.
- Pawlak Z., *Z dziejów nauczania filozofii w seminarium duchownym we Wrocławku*, Wrocław 2019.
- Politowski L., *Wykładowcy liturgiki*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Wrocław 1997, s. 58–65.
- Poniński A., *Borowski Antoni*, w: *SPTK*, t. 5, Warszawa 1983, s. 154–158
- Powiernik Witkacego. Pisma rozproszone ks. Henryka Kazimierowicza*, zebrał i wstępem opatrzył P. Pawlak, Warszawa 2017.
- Rulka K., *Andrzejewski Leon*, w: *SPTK*, t. 5, Warszawa 1983, s. 49–50.
- Rulka K., *Bibliografia podmiotowa i przedmiotowa*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Wrocław 1997, s. 193–242.
- Rulka K., *Biskupski Stefan*, w: *SPTK*, t. 5, Warszawa 1983, s. 119–124.
- Rulka K., *Bromski Józef*, w: *SPTK*, t. 5, s. 161–163.
- Rulka K., *Brzuski Henryk*, w: *SPTK*, t. 5, Warszawa 1983, s. 164–166.
- Rulka K., *Cieśliński Karol*, w: *SPTK*, t. 5, Warszawa 1983, s. 239–242.
- Rulka K., *Kaczorowski Henryk*, w: *SPTK*, t. 6, Warszawa 1983, s. 14–17.
- Rulka K., *Kunka Bolesław*, w: *SPTK*, t. 6, Warszawa 1983, s. 270–272.
- Rulka K., *Mirski (do 1938 r. Miemiec) Władysław*, w: *SPTK*, t. 6, Warszawa 1983, s. 488–493.
- Rulka K., *Organizacja studiów w Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławku w latach 1901–1939*, *TiCz*, 4(2004), s. 191–211.
- Rulka K., *Poradowski Michał*, w: *SPTK*, t. 9, Warszawa 2006, s. 520–526.
- Rulka K., *Wasilkowski Ludwik*, w: *SPTK*, t. 7, Warszawa 1983, s. 375–379.
- Sierzchała P., *Historycy sztuki*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Wrocław 1997, s. 101–107.
- Skrobicki Z., *Szymański Antoni*, w: *SPTK*, t. 7, Warszawa 1983, s. 264–271.
- Szygenda Z., *Wykładowcy muzyki i śpiewu*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Wrocław 1997, s. 123–131.
- Szymański J., *Wybrane zagadnienia nauki społecznej Kościoła na łamach „Ateneum Kapłańskiego” w publikacjach księdza Stefana Wyszyńskiego*, *AtK*, 175(2020), z. 1(668), s. 6–45.

WYKAZ
KAPŁANÓW DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ,
KTÓRZY ODBYLI STUDIA SPECJALISTYCZNE
w latach 1901–1945

Adamecki Jan (1895–1972) – studia z teol. moralnej na Katol. Uniw. we Fryburgu Szwajc. 1922–1927, lic. teol. Wykładał w SDWł 1927–1939, 1946–1971: liturgika 1946–1971, patrologia 1958–1972, teol. moralna 1929–1939, 1946–1955; teol. dogmat. 1933–1935, teodycea 1949/50, j. francuski 1948/49.

SPTK, t. 5, s. 19–22.

Andrzejewski Leon (1907–1965) – studia z teol. moralnej na Katol. Uniw. we Fryburgu Szwajc. 1932–1935, dr teol.; na Uniw. Gregoriańskim w Rzymie 1938–1939. Wykładał w SDWł 1939, 1945–1965: teol. dogmat., apologetyka 1947–1952, historia sztuki 1949–1952, zwyczaje towarzyskie 1952–1965.

SPTK, t. 5, s. 49–50.

Ast Nikodem (1885–1943) – studia z prawa kanon. na Akad. Duch. w Petersburgu 1914–1918, mgr. Zdobytą wiedzę wykorzystywał przede wszystkim jako urzędnik kurialny.

KDWł, 1989, dod. do nru 10–11, s. 4–5.

Bekier Jerzy (1898–1986) – studia zaoczne z prawa kanon. na KUL 1930–1931, lic. prawa kan. 1932 i mgr 1937(?). Prowadził m.in. działalność społeczną i kulturalną. WISB, t. 2, s. 9–11.

Bielowski Józef (1895–1942) – studia z historii Kościoła na KUL 1922–1926, dr teol. Wykładał w SDWł 1928–1931: historia Kościoła; bibliotekarz.

Librowski, *Ofiary zbrodni*, s. 8–9.

Bińkowski Feliks (1898–1942) – studia teol. moralnej na Uniw. Warszawskim 1923–1927, mgr. teol. Pracował głównie jako prefekt szkolny.

Librowski, *Ofiary zbrodni*, s. 10.

Biskupski Stefan (1895–1973) – studia z prawa kanon. na Wydz. Teol. Katol. Uniw. Warszawskiego 1918–1922, dr prawa kan. 1922, habilitacja 1937, profesor nadzwyczajny 1946, zwyczajny 1954. Wykładał w SDWł 1926–1939, 1946–1953: prawo kanon., katechetyka, dydaktyka i dzieje wychowania 1926–1937.

SPTK, t. 5, s. 119–124.

Bogdański Antoni (1891–1938) – studia teol. na Katol. Uniw. we Fryburgu Szwajc. 1913–1919, bakalaureat i lic. teol. Wykładał w SDWł 1919–1920: teol. moralna, katechetyka, liturgika, j. francuski.

WISB, t. 1, s. 26–29.

Bojanowski Bolesław (1875–1964) – studia na Akad. Duch. w Petersburgu 1902–1906, mgr. teol. Później nie zajmował się nauką.

Borowski Antoni (1884–1968) – studia z teol. moralnej Katol. Uniw. w Lozanium 1908–1911, lic. 1911; dr teol. na Uniw. Warszawskim 1922; prof. zw. Uniw.

Warszawskiego. Wykładał w SDWł 1911–1925, 1945–1949: teol. moralna; homiletyka (?), prawo kanon. (1919–1922), j. grecki (1911–1922?).

SPTK, t. 5, s. 154–158.

Bromski Józef (1872–1937) – 1912–1914 samorzutnie studiował w Szkole Biblijnej w Jerozolimie i w Pap. Inst. Biblijnym w Rzymie, ale bez uzyskania formalnych dokumentów i stopni naukowych, w 1921 uzyskał stopień dr. teol. na Uniw. Lwowskim; jako znawca języków semickich został zatrudniony na Uniw. Warszawskim, gdzie w 1926 uzyskał habilitację, a w 1930 profesurę.

SPTK, t. 1, s. 161–163.

Broniarczyk Jan (1904–1940) – studia na Katol. Uniw. w Strasburgu 1924–1928, lic. teol. Po studiach pracował jako sekretarz kurii biskupiej i notariusz sądu biskupiego we Włocławku.

Librowski, *Ofiary zbrodni*, s. 11.

Brzuski Henryk (1896–1942) – studia z historii sztuki chrześc. na Uniw. Jagiellońskim 1920–1924, dr filoz. 1924. Wykładał w SDWł 1924–1939: historia sztuki chrześc., konserwacja zabytków, pedagogika 1932–1937.

SPTK, t. 5, s. 164–166.

Buss Kazimierz (1885–1939) – studia z muzyki kościelnej na Inst. Muzyki Kościelnej w Ratyżbonie, Paryżu i Rzymie (Schola Cantorum) 1912–1914, lic. ze śpiewu gregoriańskiego 1914. Wykładał w SDWł 1914–1918: śpiew, j. polski, j. niemiecki, historia literatury polskiej 1915/1916.

WiSB, t. 8, s. 30–31.

Chwiłowicz Marian (1886–1942) – studia specjalistyczne z teologii w Rzymie 1907–1909, lic. wykładowca liturgiki i języka łacińskiego w seminarium włocławskim 1912–1919, wykładowca w seminarium płockim 1919–1920.

S. Librowski, *Ofiary zbrodni*, s. 161–162.

Chwiłowicz Mieczysław (1892–1940) – studia matematyczne na Wydz. Filozof. Uniw. Jagiellońskiego 1919–1924, mgr. Po studiach m.in. profesor i dyrektor w szkołach średnich.

S. Librowski, *Materiały*, ABMK, 38(1979), s. 309–310.

Cieślak Franciszek (1908–1975) – studia pedagogiczne na Wydz. Humanist. Uniw. Warszawskiego 1935–1939, mgr. filoz. z zakresu pedagogiki. Pracował m.in. jako prefekt szkolny i urzędnik kurialny.

WiSB, t. 8, s. 36–38.

Cieśliński Karol (1890–1941) – studia z biblistyki na Uniw. Warszawskim 1919–1923, dr 1923. Wykładał w SDWł 1923–1935: Pismo Święte, archeologia biblijna, j. hebrajski.

SPTK, t. 5, s. 239–242.

Czubak Tadeusz (1909–1975) – studia w zakresie nauk fizyczno-ekonomicznych oraz historii na Wydz. Filoz. Uniw. Jagiellońskiego 1937–1939, 1938 na Wydz. Teol. tego uniwersytetu mgr teol.

KDWł, 1975, s. 286.

Dembczyk Sylwan (1889–1942) – studia w Akad. Duch. w Petersburgu 1912–1917, mgr teol. 1916. 1924–1933 w diec. kieleckiej. Wykładał w SDWł 1918/19 teol. dogmat. WISB, t. 3, s. 37–38.

Downar Stefan (1886–1942) – studia zaoczne na Wydz. Filoz. Uniw. Poznańskiego, 1925 dyplom nauczyciela kwalifikowanego do nauczania historii w szkołach średnich i seminariach nauczycielskich. Działacz społeczny, poseł na sejm. WISB, t. 6, s. 24–25.

Dudek Wincenty (1908–1978) – studia teol. dogmat. na Wydz. Teol. Uniw. Warszawskiego 1933–1937, mgr teol. 1937, dr 1951. Wykładał w SDWł 1952–1977: propedeutyka teologii, religiolgia, zagadnienia ateizmu 1973/74, apologetyka, proseminarium. SPTK, t. 5, s. 325–326.

Dziennicki Stanisław (1885–1931) – studia na Katol. Uniw. w Lowanium oraz Inst. Katolickim w Paryżu 1909–1912, lic. katol. n. społecznej 1912. WISB, t. 6, s. 26–27.

Florczak Józef (1887–1943) – studia na Akad. Duch. w Petersburgu 1909–1913, mgr teol.; studia na Angelicum w Rzymie, dr teol. i obojga praw. WISB, t. 6, s. 29–31.

Gemeł Stanisław (1902–1986) – 1926 rozpoczął studia z teol. dogmat. na Uniw. Warszawskim, których nie ukończył.

Giszter Władysław (1898–1974) – studia filoz. na Katol. Inst. w Paryżu 1922–1926, dr filoz. 1929. Wykładał w SDWł 1934–1935, 1947–1971: logika, ontologia, hist. filozofii, teodycea. WISB, t. 2, s. 52–53.

Gmachowski Wincenty (1886–1942) – studia z prawa na Katol. Uniw. we Fryburgu Szwajc. 1913–1915; na Uniw. Gregoriańskim w Rzymie 1920–1922, dr prawa kanon. 1922. Wykładał w SDWł 1922–1927: prawo kanon., homiletyka. Librowski, *Ofiary zbrodni*, s. 36–37.

Górzyński Władysław (1856–1920) – studia z hist. sztuki na Uniw. Jagiellońskim i w Grazu, bez stopnia naukowego. Wykładał w SDWł 1907–1920: hist. sztuki chrześc. PSB, t. 8, s. 459–460.

Grzymała Edward (1906–1942) – studia na Uniw. Gregoriańskim w Rzymie 1931–1935, dr prawa kanon. Następnie m.in. urzędnik kurialny i pracownik sądu kościelnego. WISB, t. 4, s. 47–48.

Guzenda Tadeusz (1905–1989) – studia na Inst. Muzyki Kościelnej w Raty-zbonie 1935–1938, lic. Wykładał w SDWł 1938–1939, 1945–1973: śpiew. WISB, t. 6, s. 42–44.

Hofman Franciszek (1880–1942) – studia zaoczne z teol. moralnej na Uniw. Warszawskim 1927–1929, bez stopnia naukowego. Librowski, *Ofiary zbrodni*, s. 48.

Insałowski Henryk (1888–1946) – studia z prawa kanon. na Uniw. Gregoriańskim w Rzymie 1912–1914, dr prawa kanon.; następnie na Uniw. Warszawskim 1918–1920 i studia z zakresu filozofii prawa i prawa rzymskiego na Uniw. La Sapienza w Rzymie 1920–1921. Habilitacja na Uniw. Warszawskim 1932.

WiSB, t. 2, s. 68–71.

Iwanicki Józef (1902–1995) – studia na Katol. Uniw. w Strasburgu z teologii 1924–1929, lic. teol.; następnie z filoz. i matematyki 1929–1933, dr filoz.; studia z hist. filozofii XVII w. w École des Hautes Études, Collège de France i na Sorbonie w Paryżu 1934–1935; habilitacja 1949, profesor zwyczajny 1954. Wykładał w SDWł 1935–1939, 1945–1947, 1957–1965: teol. dogmat. 1935–1939, 1945–1946; 1945–1947 i 1957–1965: epistemologia, kosmologia, psychologia, teodycea, ontologika.

WiSB, t. 1, s. 63–66.

Jankowski Adam (1884–1949) – studia z filoz. chrześc. na Inst. Filoz. w Lwaniu 1909–1912, dr 1912. Wykładał w SDWł 1915–1939, 1945–1949: filozofia, ekonomia, n. przyrodnicze, propedeutyka filozoficzna, kryteriologia, psychologia rozumowa i doświadczalna, etyka, hist. filozofii (od 1926), biologia, anatomia i fizjologia; astronomia, meteorologia i oceanografia (1948/49).

SPTK, t. 5, s. 579–581.

Jasiński Włodzimierz (1873–1965) – zaocznie uzyskał w Akad. Duch. w Petersburgu stopień kand. teol. 1915.

WiSB, t. 2, s. 75–77.

Jaskuński Bronisław (1876–1930) – studia na Akad. Duch. w Petersburgu 1904–1905, ale nie ukończył studiów.

Jaworski Franciszek (1902–1987) – studia z teol. na Uniw. we Fryburgu Szwajc. 1931–1932, nie ukończone ze względu na zły stan zdrowia.

Jel(i)eński Franciszek (1885–1971) – studia na Akad. Duch. w Petersburgu 1906–1909, kand. teol. Od 1925 w diec. łódzkiej.

Kaczorowski Henryk (1888–1942) – studia w Akad. Duch. w Petersburgu 1913–1915; na KUL 1918–1922, dr teol. 1922. Wykładał w SDWł 1922–1939: teol. moralna ogólna 1922–1926 i szczegółowa 1926–1939.

SPTK, t. 6, s.14–17.

Kalinowski Zenon (1885–1980) – studia na Akad. Duch. w Petersburgu 1907–1911, mgr teol. Pracował przede wszystkim jako prefekt szkolny.

KDWł, 1981, s. 94–96.

Kazimierowicz Henryk (1896–1942) – studia na Wydz. Humanist. (filoz. i literatura) KUL 1920–1922; na Uniw. Warszawskim 1922–1923; 1923 dr filoz. i teol. Uniw. Laterańskiego w Rzymie.

WiSB, t. 4, s. 55–57.

Kazubiński Marian (1877–1943) – studia zaoczne z prawa kanon. na Uniw. Warszawskim, mgr 1923.

Librowski, *Ofiary zbrodni*, s. 62–63.

Kmieciak Roman (1889–1946) – wysłany na studia na Akad. Duch. w Petersburgu 1911, nie ukończył ich. 1935 odszedł do filipinów.

Kneblewski Wacław (1887–1939) – studia z zakresu prawa kanon. na KUL 1919–1922, lic. prawa kanon. i n. społecznych; studia n. społeczne na Wydz. Teol. uniw. w Waszyngtonie 1923. Zaznaczył się przede wszystkim jako publicysta katolicki. PSB, t. 10, s. 114–115.

Kobierski Jan (1889–1967) – studia teol. na KUL 1932–1935, mgr teol. Znany był ze swych umiejętności redaktorskich. WISB, t. 3, s. 89–90.

Kołtoń (Kardyński) Antoni (1897–1968) – studia z teol. dogmat. na Katol. Uniw. w Lille 1924–1926 i na KUL 1926–1929, lic. teol. Po studiach pracował m.in. jako prefekt szkolny. KDWi, 1968, s. 215–216.

Konecki Roman (1884–1942) – studia na uniw. w Innsbrucku 1913–1916; 1920–1923 na Uniw. Poznańskim, 1922 dr na Wydz. Filoz. od 1920 w diec. łódzkiej. SPTK, t. 6, s. 125–126.

Kornacki Henryk (1908–1956) – studia zaoczne z teol. na uniw. we Lwowie 1938–1939, mgr.

Korszyński Franciszek (1893–1962) – studia na Katol. Uniw. we Fryburgu Szwajc. 1916–1919, lic. teol. 1919; 1922–1924 studia z teologii na Inst. Katol. w Paryżu (dr teol.) i jęz. francuskiego na Sorbonie (dyplom nauczyciela j. francuskiego na poziomie szkoły średniej). Wykładał w SDWi 1920–1939, 1946–1948; pastoralna 1928–1932, 1946–1949, moralna, ascetyka i mistyka 1925–1939, 1946–1948, homietyka, j. francuski 1920–1939?. SPTK, t. 6, s. 142–144.

Kotarski Piotr (1884–1976) – studia na Akad. Duch. w Petersburgu 1912–1916, mgr teol. 1917, 1917–1919 studia z prawa cywilnego na uniw. w Tomsku, mgr. Pracował m.in. jako prefekt szkolny w różnych miejscowościach. KDWi, 1976, s. 238–239.

Kott Walenty (1880–1942) – studia teol. w Inst. Katol. w Paryżu 1906–1909, dr teol. Od 1925 w diec. częstochowskiej. Wykładał w SDWi 1909–1912: j. łaciński. SPTK, t. 6, s. 162–163.

Kozłowski Stanisław (1890–1942) – studia teol. i prawa kanon. na Uniw. św. Apolinarego w Rzymie 1924–1926, dr teol. i prawa kanon. Pracował m.in. jako prefekt szkolny.

Librowski, *Ofiary zbrodni*, s. 77–79.

Kremer Piotr (1878–1951) – studia na Akad. Duch. w Petersburgu 1903–1907, mgr teol. 1907; dr (z nominacji) 1917; prof. zw. na KUL 1918. Wykładał w SDWi 1907–1914: teol. dogmat., apologetyka, n. przyrodnicze.

PSB, t. 15, s. 272–273; SPTK, t. 6, s. 207–209; Karolewicz, *Nauczyciele akademicy KUL*, I, s. 203–204; II, s. 107–108.

Kunka Bolesław (1899–1969) – studia na Akad. Duch. w Petersburgu 1913–1917, mgr teol. 1917. Wykładał w SDWł 1918–1939, 1945–1952: wstęp do filoz., teoria poznania, logika, epistemologia, religiologia, teol. dogmat., apologetyka, pastoralna 1950–1952, pedagogika.

SPTK, t. 6, s. 270–272.

Leśniewski Apolinary (1891–1984) – studia na Wydz. N. Przyrodniczych Uniw. Jagiellońskiego 1920–1922, absolutorium. Wykładał w SDWł 1922–1932: n. przyrodnicze, medycyna pastoralna.

WiSB, t. 2, s. 106–109.

Leśnik Józef (1885–1957) – studia na Akad. Duch. w Petersburgu 1909–1914, mgr teol. 1955(?). Wykładał w SDWł 1920–1924: historia Kościoła.

WiSB, t. 6, s. 73–74.

Lewandowicz Mieczysław (1886–1941) – studia zagraniczne we Fryburgu Szwajc. 1912–1915, dr. filoz. Od 1920 w diec. łódzkiej.

Łodziewski Czesław (1897–1930) – studia na KUL 1925–1929, lic. teol.

Łytkowski Józef (1886–1929) – studia na Akad. Duch. w Petersburgu 1909–1910; w Lowanium 1911–1913, bakalaureat teol.; z filoz. na Uniw. Jagiellońskim 1922–1923, dr. Wykładał w SDWł 1918–1919: śpiew.

Od wieków, s. 112.

Makowski Karol (1884–1936) – studia na Inst. Katol. w Paryżu 1908–1909, na Uniw. Św. Tomasza (Angelicum) w Rzymie 1921–1922, dr teol. Od 1925 w diec. częstochowskiej. Wykładał w SDWł 1922–1923: liturgia.

WiSB, t. 5, s. 89–90.

Markowski Józef (1886–1963) – studia z teol. dogmat. na Uniw. Warszawskim 1918–1920, mgr. teol.

Martenowski Gustaw (1871–1942) – studia w Rzymie 1901–1904, dr filoz. i lic. teol. 1904.

Librowski, *Ofiary zbrodni*, s. 93.

Maternowski Stanisław (1889–1942) – studia z historii (specjalizacja: archiwistyka) na Wydz. Humanist. Uniw. Warszawskiego 1921–1925, mgr. filoz. 1925, dr. filoz. 1933. Po studiach m.in. bibliotekarz seminarium wrocławskiego i archiwariusz kapituły wrocławskiej.

WiSB, t. 2, s. 118–119.

Maczyński Franciszek (1901–1998) – studia z zakresu biblistyki na Wydz. Teol. Uniw. Warszawskiego 1926–1930, mgr. Wykładał w SDWł 1935–1939: biblistyka, archeologia biblijna, j. hebrajski.

WiSB, t. 3, s. 106–107.

Metler Bonawentura (1866–1939) – studia z teologii na Akad. Duch. w Petersburgu oraz z zakresu sztuki kościelnej, malarstwa i architektury, odbyte w Rzymie, Innsbrucku, Oxfordzie i Paryżu, 1902–1903 studiował n. przyrodnicze, a w 1904 r.

podjął studia na wydz. matematycznym w paryskiej Sorbonie, specjalizując się szczególnie w astronomii. Od 1925 w diec. częstochowskiej.

WiSB, t. 3, s. 107–110.

Mirski (dawniej: Miemiec) Władysław (1896–1950) – studia z literat. pol. i franc. na Uniw. Jagiellońskim 1922–1928, dr filoz. (w zakresie filol. pol.) 1928. Wykładał w SDWł 1930–1939, 1945–1950: dykcja, technika i estetyka żywego słowa, homiletyka od 1945, pedagogika i katechetyka 1945–1946.

SPTK, t. 6, s. 488–493.

Morawski Michał (1898–1940) – studia na KUL 1920–1924, lic. prawa kanon. 1924, mgr filoz. i teol. 1928; dr teol. na Uniw. Jagiellońskim 1929, habilitacja na Wydz. Teologicznym Uniw. Wileńskiego 1933. Wykładał w SDWł 1926–1939: hist. Kościoła 1926–1928, 1931–1939, patrologia 1928–1931.

PSB, t. 21, s. 739–740; SPTK, t. 6, s. 513–518.

Niewęgłowski Stanisław (1892–1942) – studia na KUL 1925–1929, dr teol. 1929. Pracował m.in. jako prefekt szkolny.

Librowski, *Ofiary zbrodni*, s. 106–107.

Nowak Edmund (1891–1940) – studia zaoczne z hist. na Uniw. Wileńskim na przeł. lat dwudziestych i trzydziestych XX w., mgr; dr na uniw. we Lwowie 1934.

PSB, t. 23, s. 257–258.

Nowakowski Leon (1913–1939) – studia i z teol. na KUL 1937–1938; na Uniw. Gregoriańskim w Rzymie 1938–1939, lic. teol. 1939.

Librowski, *Ofiary zbrodni*, s. 110–111.

Nowicki Jan (1872–1928) – od 1901 studia na uniw. we Fryburgu i Kat. Uniw. w Lowanium, dr filoz. i lic. teol.

Olszewski Zygmunt (1897–1942) – studia na Pap. Inst. Muzycznym w Rzymie 1927–1930, lic. śpiewu gregoriańskiego. Wykładał w SDWł 1922–1924, 1931–1938: śpiew.

WiSB, t. 6, s. 117–118.

Osadnik Bolesław (1875–1941) – studia teol. na uniw. we Fryburgu 1901–1903 i filoz. w Inst. Filoz. w Lowanium 1903–1905, bakalaureat i lic. filoz. 1905.

KDWł, 1989, dod. do nru 10–11, s. 57–58.

Ostrowski Jan (1890–1919) – studia na Akad. Duch. w Petersburgu 1910–1914, kand. teol.

Oświeciński Jan (1908–1986) – studia w zakresie filol. klasycznej na Uniw. Jagiellońskim 1934–1939, mgr 1939. Wykładał w SDWł 1945–1977: j. łaciński i grecki, patrologia 1945–1958, hist. Kościoła 1945–1949, liturgika 1945/46.

WiSB, t. 8, s. 139–141.

Pawlak Antoni (1901–1940) – studia pedagogiczne na Wydz. Humanistycznym Uniw. Jagiellońskiego 1933–1937, absolutorium 1937; mgr filoz. 1938. Wykładał w SDWł 1937–1939: pedagogika, dydaktyka, katechetyka, dzieje wychowania.

Librowski, *Ofiary zbrodni*, s. 117.

Pęcherski Cezary (1881–1925) – studia w zakresie polonistyki na Wydz. Filoz. Uniw. Jagiellońskiego 1909–1913, dr filoz. 1916. Wykładał w SDWł 1914–1918: homiletyka 1914/1915, j. polski 1916–1918.

PSB, t. 25, s. 715–716; Karolewicz, *Nauczyciele akademicki KUL*, II, s. 169–171.

Pietrzykowski Jan (1909–2000) – studia zaoczne z teol. na uniw. we Lwowie 1936–1938, mgr teol.

Poradowski Michał (1913–2003) – studia z prawa na Uniw. Warszawskim 1936–1941, mgr prawa; studia z teol. na Uniw. Jagiellońskim 1936–1945, mgr teol. Dalsze stopnie naukowe uzyskał po II wojnie światowej na uczelniach zagranicznych.

WiSB, t. 2, s. 148–150.

Portych Teodor (1883–1942) – studia na Inst. Filoz. w Lowanium 1909–1912, dr filoz. 1912.

Librowski, *Ofiary zbrodni*, s. 124.

Przybysz Jan (1905–1966) – studia zaoczne z pedagogiki i psychologii na Uniw. Poznańskim 1936–1939, nie uzyskał stopnia naukowego z powodu wybuchu wojny; po wojnie poza granicami Polski.

KDWł, 1966, s. 58–62.

Rudziński Ignacy (1882–1962) – studia z prawa kanon. na Uniw. Gregoriańskim w Rzymie 1921–1922, dr prawa kanon. 1924. Wykładał w SDWł 1932–1939, 1949–1950: teol. pastoralna, ascetyka i mistyka 1949–1950.

WiSB, t. 8, s. 152–154.

Saboczyński Mieczysław (1887 – ok. 1941/43) – studia na Akad. Duch. w Petersburgu 1913–1917, mgr teol. Z powodu wybuchu rewolucji 1917 r. nie zdołał wrócić do Polski.

Samulski Antoni (1897–1952) – studia na Katol. Uniw. w Lille 1923–1925 i studia z teol. dogmat. na Uniw. Warszawskim 1926–1927, mgr. teol.

Służałek Władysław (1881–1954) – studia na Akad. Duch. w Petersburgu 1902–1906, mgr. teol.; 1906–1907 studia we Fryburgu Szwajc. z hist. sztuki i pedagogiki. 1921 odszedł do filipinów.

Sowiński Jan (1885–1943) – studia na Akad. Duch. w Petersburgu 1906–1908, nie ukończył ich z powodu choroby.

Librowski, *Ofiary zbrodni*, s. 137–138.

Stachura Władysław (1912–1991) – studia na Wydz. Prawa Kanon. i Nauk Społecznych KUL 1938–1939, nie ukończone z powodu wybuchu wojny.

KDWł, 1992, s. 115–116.

Stefańczyk Faustyn (1897–1940) – studia z filol. klasycznej na Uniw. Jagiellońskim 1922–1925, 1928–1929, absolutorium. Wykładał w SDWł 1930–1937: j. łaciński i grecki.

Librowski, *Ofiary zbrodni*, s. 141.

Suliński Henryk (1908–1975) – studia teol. na Uniw. Warszawskim 1934–1937, mgr prawa kanon. i lic. prawa cywilnego 1937.

KDWI, 1976, s. 94–95.

Suwart Antoni (1906–1970) – studia zaoczne z teol. na uniw. we Lwowie, mgr. teol. 1938.

Dębiński, *Duchowieństwo*, s. 183.

Sypniewski Tadeusz (1881–1942) – studia na Akad. Duch. w Petersburgu 1905–1908, kand. teol. Nie miał możliwości wykorzystania zdobytej wiedzy w pracy duszpasterskiej.

Librowski, *Ofiary zbrodni*, s. 143–144.

Szafranski Władysław (1908–1996) – studia zaoczne z prawa kanon. na Wydz. Teologicznym Uniw. Warszawskiego 1936–1938, mgr 1938, doktorat 1945. Wykładał w SDW 1953–1977: prawo kanon.

WISB, t. 4, s. 150–151.

Szczepanowski Stanisław (1901–1940) – studia teol. na Katol. Uniw. w Strasburgu 1924–1928, lic. teol. Pracował m.in. jako prefekt szkolny.

Librowski, *Ofiary zbrodni*, s. 144–145.

Szmidt Tadeusz (1914–1965) – studia z teol. i filol. pol. na Uniw. Jagiellońskim 1938–1939, mgr.

WISB, t. 3, s. 173–175.

Szuleta Józef (1908–1997) – studia z biologii na Wydz. Filoz. Uniw. Warszawskiego 1934–1938, mgr filoz. w zakresie botaniki, habilitacja z n. przyrodniczych, profesor nadzw. Uniw. Warszawskiego. Wykładał w SDW 1955–1960: biologia.

WISB, t. 3, s. 175–177.

Szydłowski Stanisław (1893–1942) – studia teol. na Uniw. Warszawskim 1921–1925, mgr; dr teol. 1934. Od 1934 w diec. łódzkiej. Wykładał w SDW 1928–1930: języki starożytne, m.in. grecki.

Od wieków, s. 114–115.

Szymanowski Bolesław Korwin (1880–1936) – studia na uniw. w Innsbrucku 1907–1911, Maran 1911–1912 i Uniw. Lwowskim, dr. teol. 1913. Od 1925 w diec. częstochowskiej.

Dębiński, *Duchowieństwo*, s. 724.

Szymański Antoni (1881–1942) – studia z filoz. i n. społecznych w Lowanium 1904–1908; dr filoz. 1908; habilitacja na Uniw. Jagiellońskim 1919; prof. zw. na KUL 1924. Wykładał w SDW 1908–1918: n. filoz. 1916–1918, logika, socjologia.

SPTK, t. 7, s. 264–271; Karolewicz, *Nauczyciele akademicy KUL*, I, s. 220–222.

Ślipek Michał (1907–1971) – mgr teol. na uniw. we Lwowie 1938; studia z zakresu hist. sztuki na Uniw. Warszawskim 1938–1939; 1955–1958 na KUL, mgr.

WISB, t. 4, s. 157–159.

Ślisiński Lambert (1897–1977) – studia z filol. klasycznej na KUL 1920–1924, absolutorium; 1926 na Uniw. Warszawskim uprawnienia nauczyciela j. łacińskiego. Po studiach był m.in. prefektem, uczył języka łacińskiego.

KDWI, 1978, s. 47–48.

Śmietanko Stanisław (1887–1952) – studia zaoczne prawa kanon. na KUL, mgr 1937.

KDWI, 1958, s. 317–320.

Tomalka Władysław (1898–1938) – studia prawa kanon. na Katol. Uniw. w Lowanium 1924–1925 i Uniw. św. Tomasza (Angelicum) w Rzymie 1925–1927, dr prawa kanon. 1927. Od 1928 w diec. częstochowskiej.

Tomaszewski Piotr (1908–1967) – studia zaoczne z teol. na Wydz. Teol. Uniw. Lwowskiego 1937–1939; na Wydz. Filol. Uniw. Poznańskiego (konspiracyjnie w czasie wojny); mgr n. humanist. (w latach pięćdziesiątych). Wykładał w SDWł 1946–1967: pedagogika, dydaktyka, katechetyka, ascetyka i mistyka 1948–1949, j. polski od 1952.

WiSB, t. 4, s. 161–163.

Tywonek Stanisław (1903–1966) – studia zaoczne z teol. na Uniw. Jagiellońskim 1936–1939, bez stopnia naukowego.

Dębiński, *Duchowieństwo*, s. 184.

Wasilkowski Ludwik (1890–1942) – studia filoz.-teol. na Katol. Uniw. we Fryburgu Szwajc. 1915–1918, dr teol. 1918. Wykładał w SDWł 1919–1933: metafizyka, teol. dogmat., patrologia, teodycea, j. grecki 1927–1928? i niemiecki. 1934 odszedł do reformatów.

SPTK, t. 7, s. 375–379; Karolewicz, *Nauczyciele akademicy KUL*, II, s. 230–231.

Wilk Stefan (1895–1943) – studia z pedagogiki na Katol. Inst. w Paryżu 1924–1928, lic. teol. Pracował potem głównie jako prefekt.

Librowski, *Ofiary zbrodni*, s. 162–163.

Witczak Aleksander (1886–1960) – studia na Akad. Duch. w Petersburgu 1909–1912, kand. teol.; od 1925 w diec. częstochowskiej.

Wojśa Stanisław (1894–1941) – studia na Wydz. Teol. KUL 1919–1922, lic. teol. Później zapisał się jako działacz społeczny.

WiSB, t. 4, s. 185–188.

Wojtasik Władysław (1896–1942) – studia na Akad. Duch. w Petersburgu 1906–1908, kand. teol., 1925–1938 w diec. częstochowskiej, jako tamtejszy kapłan studiował zaocznie na Uniw. Warszawskim, dr teol. 1935.

Librowski, *Ofiary zbrodni*, s. 165–166.

Wojtysiak Władysław (1897–1942) – studia z zakresu bibliistyki na Uniw. Warszawskim 1918–1922, mgr teol. Pełnił m.in. funkcję prefekta szkolnego.

Librowski, *Ofiary zbrodni*, s. 166.

Wyszyński Stefan (1901–1981) – studia z prawa kanon. i n. społecznych na KUL 1925–1929, lic. prawa kanon. 1927, absolutorium z n. społecznych, dr prawa

kanon. 1929. Wykładał w SDWł 1931–1939, 1945–1946: socjologia i ekonomia polityczna, prawo kanon. 1936–1938, 1945–1946, ascetyka i mistyka 1945–1946. SPTK, t. 7, s. 460–463.

Zaborowicz Stanisław (1884–1943) – studia zaoczne z teol. (sekcja historyczna i kaznodziejska) na Uniw. Warszawskim 1926–1929, mgr. teol. 1929. Librowski, *Ofiary zbrodni*, s. 169–170.

Zajac (Zimorowicz) Stanisław (1892–1971) – studia z prawa kanon. na KUL 1921–1925, lic. prawa kanon. 1924; od 1926 w diec. częstochowskiej; dr prawa kanon. 1926. Dębiński, *Duchowieństwo*, s. 185.

Zalewski Teodor (1880–1946) – studia teol. 1904–1907 prawdopod. na Uniw. Jagiellońskim lub we Francji. Ale zdobył także sporą wiedzę w zakresie filol. polskiej. Wykładał w SDWł 1907–1909 i 1920–1923: homiletyka, j. polski; bibliotekarz. Od 1933 inkardynowany do diec. Arras (Francja).

K. Rulka, *Pracownicy biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, Włocławek 2020, s. 19–20, 22.

Zwierz Piotr (1885–1965) – studia z prawa kanon. i świeckiego na KUL 1919–1923, mgr. prawa kanon., potem m.in. pracownik dydaktyczny (uczył łaciny) i administracyjny we włocławskim Gimnazjum im. ks. J. Długosza. KDWł, 1965, s. 282–283.

Wykorzystane źródła informacji:

Polski słownik biograficzny, t. 1–53, Kraków – Wrocław – Warszawa 1935–2020.

A. Poniński, *Słownik biograficzny kapłanów włocławskich XX wieku* (baza komputerowa w posiadaniu autora; przy wszystkich pozycjach, przy których nie podano źródła informacji).

Słownik polskich teologów katolickich, t. 1–10, Warszawa 1981–2019.

Włocławski słownik biograficzny, t. 1–8, Włocławek 2004–2020.

G. Karolowicz, *Nauczyciele akademicki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w okresie międzywojennym*, [t.] 1–2, Lublin 1994 (Karolowicz, *Nauczyciele akademicki KUL*).

„Kronika Diecezji Włocławskiej”, 1907–2005.

Od wieków kształci pasterzy. Wyższe Seminarium Duchowne w Włocławku, Włocławek 1994 (*Od wieków*).

S. Librowski, *Ofiary zbrodni niemieckiej spośród duchowieństwa diecezji włocławskiej 1939–1945*, Włocławek 1947 (Librowski, *Ofiary zbrodni*).

J. Dębiński, *Duchowieństwo rzymskokatolickie diecezji włocławskiej w latach 1918–1939*, Toruń 2010 (Dębiński, *Duchowieństwo*).

K. Rulka, *Pracownicy biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku*, Włocławek 2020.

KS. KAZIMIERZ SKOCZYLAS

 <https://orcid.org/0000-0002-3287-5317>

SZKOŁY IM. JANA PAWŁA II W DIECEZJI WŁOCŁAWSKIEJ

Proces wychowania obejmuje wiele sposobów oddziaływania wychowawcy na wychowanka. Wśród mechanizmów oddziaływania jest naśladownictwo, modelowanie czy też identyfikacja. Identyfikacja oznacza tendencję do bycia takim samym jak ten, kto jest przedmiotem dodatnich uczuć o dużym nasileniu, kto jest ideałem, wzorcem postępowania¹. Identyfikacja może dokonywać się z postaciami żywymi, jak też bohaterami utworów literackich, filmowych, telewizyjnych².

W wychowaniu zarówno indywidualnym jak też instytucjonalnym wykorzystuje się psychologiczne podstawy oddziaływań wychowawczych. Stąd szkoły polskie od dawna wskazują pozytywne wzory osobowe umożliwiające wychowankom identyfikowanie się z nimi. Spotykamy różnych patronów szkół jako wzory osobowe. Często są to postacie historyczne, bohaterowie narodowi, święci polscy, bohaterowie różnych ruchów społecznych³. Do grona tych wzorów osobowych będących patronami szkoły należą też osoby znane dobrze tylko w lokalnej społeczności, np. nauczyciele czy dyrektorzy szkół, którzy silnie zapisali się w życiu tej społeczności lokalnej⁴.

KS. KAZIMIERZ SKOCZYLAS (UMK) – dr hab. adiunkt w Katedrze Teologii Praktycznej i profesor Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; kskoczylas@diecezja.wloclawek.pl.

¹ Por. M. Przetacznikowa, Z. Włodarski, *Psychologia wychowawcza*, t. 2, Warszawa 1986, s. 361–362.

² Tamże, s. 362.

³ M. Henzler, *Lustracja szkolnych patronów*, „Polityka”, 2017, nr 39(26 IX), s. 34.

⁴ P. Gołdyn, *Z katedr na sztandary. Rozważania o nauczycielach – patronach szkół (na przykładzie Wielkopolski Wschodniej)*, <https://www.repozytorium.uni.wroc.pl/dlibra/publication/84732/edition/79795/content> [16.02.2020], s. 145–156.

Znaczenie wartości w procesie wychowania

W wychowaniu rozumianym jako proces urzeczywistniający się w szkole ważną rolę odgrywają osoby, które są uosobieniem realizowanych wartości. Dla wychowanków stają się oni świadkami wartości, wzorami zmagania się o wartości, modelami, jak można urzeczywistniać wartości. Przez ich aktywność dokonuje się wychowanie do wartości.

Wychowanie do wartości jest dziś bardzo ważne. Jesteśmy świadkami, jak zauważa K. Olbrycht, zmian w posługiwaniu się określeniami dotyczącymi wychowania. Zamiast określenia wychowanie wprowadza się pojęcie edukacja i edukator, które ma bardziej ogólny charakter. Unika się w ten sposób odniesienia tego procesu do wartości. W pewnych nurtach pedagogicznych uznaje się nawet wychowanie rozumiane jako działanie programowo zorientowane na realizację wartości jako zagrażające wolności jednostki. Tymczasem wychowanie w duchu tradycji greckiej rozumiane jako zdobywanie wiedzy, sprawności i postaw pożądaných w doskonaleniu człowieczeństwa, w służbie jednostce i społeczeństwu, zakłada wychowanie do wartości. Wychowanie, niezależnie od deklarowanych założeń ideowych, zawsze jest wychowaniem do jakichś wartości. To wartości, rozumiane jako to, co cenne, wyznaczają z jednej strony cele wychowania, a z drugiej również kryteria oceny działań wychowawczych⁵. W dobie unikania wyraźnych deklaracji ideowych zasadnicze problemy i trudności związane z wychowaniem dotyczą przede wszystkim wyboru, porządkowania i nadania im wewnętrznej spójności⁶. W dzisiejszej kulturze akcentuje się potrzebę wychowania do wartości, jednakże wartości uznawane za pozytywne precyzowane są bardzo rzadko i interpretuje się je też w sposób dość dowolny. Praktyka pokazuje, że mamy do czynienia głównie z wychowaniem do wartości pragmatycznych, użytecznych, przyjemnościowych, materialnych. Edukacja szkolna jest często wychowaniem do pragmatycznego funkcjonowania we współczesnej cywilizacji, do bezwzględnej konkurencji, bezkompromisowej walki o sukces, o pozycję materialną, społeczną i towarzyską. W szkole i w rodzinie w trakcie wychowania próbuje się pogodzić promowane przez kulturę ideały człowieka twórczego, autonomicznego w działaniu, podmiotowo funkcjonującego

⁵ Por. K. Olbrycht, *Wychowanie do wartości – w centrum aksjologicznych dylematów współczesnej edukacji*, „Pedagogia Christiana”, 2012, nr 1, s. 91–92. <https://doi.org/10.12775/PCh.2012.005>.

⁶ Tamże, s. 91.

w rzeczywistości, wrażliwego na los innych z inwestowaniem w przyszłość dziecka zgodną z wzorami człowieka sukcesu, który powinien umieć dobrze funkcjonować we współczesnej cywilizacji⁷.

Prawdziwe wychowanie do wartości oznacza odkrywanie wartości, ich przeżywanie, interioryzację i internalizację. Odkrywanie wartości oznacza najpierw mówienie o wartościach, które wiąże się z ich nazywaniem i uwzględnia możliwość ich zrozumienia. Mimo pewnego lęku przed wyśmianiem wychowawcy powinni mówić o wartościach pozwalających wychowankom zobaczyć otwartość, tolerancję, zdolność do dialogu i nie uciekać na płaszczyznę przekazu treści swojego przedmiotu. Zrozumienie wartości wymaga kontaktu z człowiekiem je realizującym. Potrzebna jest możliwość zetknięcia się z wzorami osobowymi, z wartościowymi przedmiotami i działaniami, ale także potrzebne są wartościowe przykłady. W wychowaniu do wartości potrzebne jest również przeżywanie. To może się dokonać przez kontakt ze sztuką, ale także przez świętowanie, celebrowanie wartości. Uwewnętrznienie wartości wymaga stwarzania sytuacji pozwalających na systematyczne powtarzanie pożądaných doświadczeń. Z tym łączy się praktykowanie wartości, opanowywanie zachowań i sprawności z nimi związanych. To zadanie wymaga towarzyszenia dorosłych, poświęcenia wychowankom czasu i często inicjowania i wspomagania działań nakierowanych na realizowane wartości. Internalizacja zaś oznacza pracę nad pogłębieniem postaw, która może zaowocować coraz pełniejszą świadomością podejmowanych wyborów wartości⁸.

Trud wychowania do wartości kształtuje kulturę człowieka. Znane są różne określenia kultury, ale wśród nich trzeba podkreślić to ujęcie, które jest obecne w Kościele i mocno zostało zaakcentowane przez Sobór Watykański II. „Słowem kultura w znaczeniu ogólnym określa się wszystko, za pomocą czego człowiek doskonali i rozwija dary ducha i ciała” (KDK, n. 53). Kultura jest efektem pracy nad własnym człowieczeństwem. Dzięki tym wysiłkom poziom ucłowieczenia wzrasta. To wymaga świadomej aktywności i pracy nad sobą trwającej przez całe życie. To wskazuje na głębokie związki wiary i kultury. Przez wytrwałą i usilną pracę nad sobą chrześcijanin kształtuje siebie i kształtuje swoją kulturę duchową. W chrześcijańskiej koncepcji kultury wychowanie jest istotą kultury, jest bowiem przestrzenią doskonalenia człowieka. Stąd także

⁷ Tamże s. 93–96.

⁸ Tamże, s. 96–100.

szkoła, będąc instytucją kształcącą i wychowującą, stymulującą i wspierającą rozwój uczniów, powinna starać się przynajmniej przeciwdziałać powstawaniu kultury egoizmów jednostkowych i grupowych. Kształcenie szkolne tworzące w uczniach pełną kulturę nie może się ograniczać do zdobywania i „posiadania” wiedzy oraz sprawności przydatnych na rynku pracy, lecz powinno kształtować kompetencje, które pozwalają „być”, czyli rozumieć świat, dokonywać w nim wyborów zgodnych z uznawanymi wartościami, podejmować wysiłek poznawania prawdy, kontemplowania piękna, realizacji dobra przez stawianie się dobrym dla innych, budowania dobra wspólnego i budowania dobra w sobie⁹.

W wychowaniu do wartości ważne jest przekazywanie wartości, które niesie ze sobą chrześcijaństwo. W tym procesie odgrywają wielką rolę papieże, czyli następcy św. Piotra. Taką misję urzeczywistnił także Jan Paweł II. Był konsekwentny w przypominaniu pedagogii Mistrza z Nazaretu. Często podejmował problemy obecne w wychowaniu. Zdaniem J. Mastalskiego w tekstach papieskich można odkryć model wychowania podkreślający ukierunkowanie na Chrystusa, pełną odniesień teologię, chrześcijańską aksjologię, wskazanie na rolę środowisk wychowawczych, uwypuklenie samowychowania oraz podkreślenie zasad ważnych w wychowaniu¹⁰.

Papież podkreślał wielokrotnie, iż „spotkanie z Jezusem jest wydarzeniem, które nadaje sens egzystencji człowieka”¹¹. To spotkanie z Nim dokonuje się również w procesie katechizacji. W adhortacji *Catechesi tradendae* Papież przypomniał, że „ostatecznym celem katechezy jest doprowadzić kogoś nie tylko do spotkania z Jezusem Chrystusem, ale do zjednoczenia, a nawet głębokiej z Nim zażyłości”¹². Chrystus jawi się jako przewodnik, przyjaciel i nauczyciel. Papież podkreśla godność osoby ludzkiej. Zauważa też, że personalistyczne podejście do człowieka wymaga poszanowania godności wychowanka i troski o jego rozwój oraz pracy nad rozwojem własnej osobowości¹³.

⁹ Por. K. Olbrycht, *Jana Pawła II myślenie o związkach wiary i kultury – wyzwaniem dla wychowania chrześcijańskiego*, „Pedagogia Christiana”, 2014, nr 2, s. 11–27. <https://doi.org/10.12775/PCh.2014.020>.

¹⁰ Por. J. Mastalski, *Model wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*, „Verbum Vitae”, 2012, nr 21, s. 234.

¹¹ Jan Paweł II, *Orędzie na IX i X Światowy Dzień Młodzieży*, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 4, Kraków 2007, s. 527.

¹² CT, n. 5.

¹³ Por. Mastalski, *Model wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 257.

Podkreślenie wychowania opartego na wartościach niesie ze sobą nie tylko obowiązek zachowania norm moralnych, ale ciągłego doskonalenia. Przede wszystkim domaga się posłuszeństwa sumieniu jako podstawie działania moralnego oraz wolności od namiętności, co jest warunkiem pozwalającym wybierać dobro jako podstawę działania moralnego¹⁴. Papież docenia znaczenie środowisk w procesie wychowania, zwłaszcza rodziny, Kościoła i szkoły. W *Familiaris consortio* podkreśla rolę rodziny: „Rodzina tak winna przygotować dzieci do życia, aby każde wypełniło całkowicie swe zadanie zgodne z otrzymanym od Boga powołaniem”¹⁵. W szkole jako środowisku istotną rolę wypełniają nauczyciele, z tej relacji powinna wypływać ludzka dojrzałość. Dlatego na spotkaniu z nauczycielami wskazał: „z aktywnego stosunku między wychowawcą i wychowankiem winien wypływać wzrost człowieczeństwa: człowiek dorosły jest powołany do tego, aby unikając zarówno przymusu, jak niedbalstwa, prowadzić, nastawiać, wspomagać młodzieńca, który staje się mężczyzną”¹⁶.

W kontakcie z młodymi ludźmi Papież często przypominał o pracy nad sobą. Podkreślił, że „w żywym kontakcie z Panem Jezusem, w kontakcie ucznia z Mistrzem – rozpoczyna się i rozwija najwspanialsza działalność człowieka; nosi ona nazwę: praca nad sobą. Praca ta ma na celu kształtowanie samego swego człowieczeństwa”¹⁷. Dokonuje się to przez czuwanie nad swoim sumieniem. Stąd w trakcie Apelu Jasnogórskiego w 1983 r. powiedział: „[Czuwam] To znaczy, że staram się być człowiekiem sumienia. Ze tego sumienia nie zagłuszam i nie zniekształcam. Nazywam po imieniu dobro i zło, a nie zamazuję. Wypracowuję w sobie dobro, a ze zła staram się poprawiać, przewycięzając je w sobie”¹⁸. Szczególnie mocno zaakcentował konieczność pracy nad sobą w trakcie spotkania z młodzieżą na Westerplatte w Gdańsku. Siłę do pracy nad sobą daje Chrystus. Człowiek pracujący nad sobą ma moc, „aby nie ulec pokusie rezygnacji, obojętności, zwątpienia; [...] pokusie wielorakiej ucieczki od

¹⁴ KDK, n. 16–17.

¹⁵ FC, n. 53.

¹⁶ Jan Paweł II, „Szkoła dla człowieka” sprzyja spotkaniu z Chrystusem. Audiencja dla nauczycieli szkół średnich, Watykan, 3 XI 1979, w: *Nauczanie papieskie 1979*, red. E. Weron, A. Jarosz, t. 2, cz. 2, Poznań – Warszawa 1992, s. 493–495.

¹⁷ Tenże, *Homilia w czasie mszy św. odprawionej dla alumnów, młodzieży zakonnej i służby liturgicznej w Częstochowie*, 6 VI 1979, w: *Drogowskazy dla Polaków Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1999, s. 107.

¹⁸ Tenże, *Apel Jasnogórski*, 18 VI 1983, <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wy-swietl/id/633> [10.02.2020].

świata, od społeczeństwa, od życia, także ucieczki w znaczeniu dosłownym – opuszczania Ojczyzny; pokusie beznadziejności, która prowadzi do samozniszczenia własnej osobowości, własnego człowieczeństwa poprzez alkoholizm, narkomanie, nadużycia seksualne, szukanie doznań, wyżywanie się w sektach czy innych związkach, które są tak obce kulturze, tradycji i duchowi naszego narodu. Ta moc jest potrzebna, ażeby umieć samemu docierać do źródeł poznania prawdziwej nauki Chrystusa i Kościoła, zwłaszcza wtedy, gdy na różne sposoby usiłuje się was przekonać, że to, co «naukowe» i «postępowe» zaprzecza Ewangelii, gdy ofiarowuje się wam wyzwolenie i zbawienie bez Boga, czy nawet wbrew Bogu. Ta moc jest potrzebna, by żyć we wspólnocie Kościoła, współtworzyć środowiska oparte na akceptacji Chrystusa-Prawdy, by dzielić się ze wspólnotą swoim bogactwem, a także swoimi poszukiwaniami. Tyle jest serc, tyle jest serc, które czekają na Ewangelię. Ta moc potrzebna jest, by żyć na co dzień odważnie, także w sytuacji obiektywnie trudnej, aby dochować wierności sumieniu w studiach, w pracy zawodowej, by nie ulec modnemu dziś konformizmowi, by nie milczeć, gdy drugiemu dzieje się krzywda, ale mieć odwagę wyrażenia słusznego sprzeciwu i podjęcia obrony»¹⁹.

W nauczaniu Jana Pawła II można też, zdaniem J. Mastalskiego, wskazać istotne zasady wychowawcze. Do nich zalicza on zasadę wychowania do miłości, zasadę poszanowania godności osobistej, zasadę wychowania do twórczej pracy, zasadę wychowania do wartości, zasadę wychowania do prawidłowej samooceny, zasadę wychowania w konsekwencji, zasadę wychowania w prawdzie²⁰. Szerokie ujęcie przez papieża Jana Pawła II problematyki wychowania sprawia, że jego nauczanie jest przedmiotem zainteresowania licznej rzeszy wychowawców i uczniów. Stąd w wielu środowiskach szkolnych w Polsce pojawiają się starania o to, aby on był patronem procesu wychowawczego realizowanego w szkole.

Prawne wymagania odnoszące się do wyboru patrona szkoły

Ministerstwo edukacji stara się zachować wpływ na to, kto może zostać patronem szkoły. Zarządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 31 maja 1989 roku określa kryteria wyboru patrona szkoły. W drugim paragrafie

¹⁹ Tenże, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte*, Gdańsk, 12 VI 1987, <https://papiez.wiara.pl/doc/589836.Kazdy-ma-swoje-Westerplatte/3> [10.02.2020].

²⁰ Por. Mastalski, *Model wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 268–269.

tęgo rozporządzenia określono, że patronem szkoły może zostać osoba, której działalność i postawa może stanowić wzór osobowy dla dzieci i młodzieży, oraz która cieszy się szacunkiem i uznaniem w opinii społecznej. Dodatkowo wymagane określa, że taka osoba powinna wnieść istotny wkład w obronę niepodległości Polski, walkę o narodowe i społeczne wyzwolenie, rozwój gospodarki, kultury, oświaty, służby zdrowia, nauki i techniki, walkę o pokój, przyjaźń i współpracę między narodami, rozwój regionu lub miejscowości, w której znajduje się szkoła. W następnym punkcie dodano, że w wyjątkowych przypadkach patronem szkoły może być zbiorowość zasłużona w dziedzinach wymienionych wyżej, stanowiąca wzór dla kształtowania postaw dzieci i młodzieży. Rozporządzenie zwraca uwagę na wychowawcze oddziaływanie patrona szkoły. Dlatego szkoła powinna, zarówno przed, jak i po nadaniu jej imienia patrona prowadzić pracę wychowawczą mającą na celu przybliżenie uczniom postaci patrona, zapoznając ich z historią jego życia, działalnością oraz ideałami, o których urzeczywistnienie zabiegał²¹. Zarządzenie przewidywało, że właściwy kurator oświaty i wychowania podejmuje decyzje o nadaniu szkole imienia patrona (par. 3). Ponadto kuratoria oświaty i wychowania zostały zobowiązane do przekazywania Ministerstwu Edukacji Narodowej pod koniec każdego roku szkolnego wykazu szkół, którym nadano imiona, z podaniem nazwy, typu placówek oraz ich adresu (par. 6).

Po przekazaniu szkół samorządom zmieniła się procedura nadania imienia szkole. Stąd rozporządzenie MEN z 21 maja 2001 r. w sprawie ramowych statutów publicznego przedszkola oraz publicznych szkół określa, że szkole nadaje imię organ prowadzący na wniosek rady szkoły lub wspólny wniosek rady pedagogicznej, rady rodziców i samorządu uczniowskiego²².

Procedura nadania imienia obejmowała szereg czynności, które należy wykonać. Najpierw powinno się wyłonić patrona szkoły. To oznacza podjęcie szeregu działań w szkole i środowisku prowadzących do wyłonienia patrona szkoły. Szkoła może ogłosić konkurs na patrona. Z wyłonionych w konkursie kandydatów rada pedagogiczna, rada rodziców i samorząd uczniowski może wybrać swoich przedstawicieli na patrona szkoły. Ko-

²¹ Zarządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 31 maja 1989 roku w sprawie nadawania szkołom i innym placówkom oświatowo-wychowawczym imienia patrona, sztandaru i godła szkolnego, Dz.Urz. MEN, 1989 r., poz. 4, z. 33.

²² Ministerstwo Edukacji Narodowej, Rozporządzenie MEN z 21 maja 2001 r w sprawie ramowych statutów publicznego przedszkola oraz publicznych szkół, Dz.U. 2001, nr 61, poz. 624.

lejną czynnością jest poznanie kandydatów na patrona szkoły. Uczniowie mogą ich poznawać na lekcjach historii, wiedzy o społeczeństwie, języka polskiego oraz na godzinach z wychowawcą, a rodzice podczas zebrań szkolnych. Kolejną czynnością szkoły może być niezależne głosowanie wśród nauczycieli, rodziców i uczniów na jednego kandydata, który zostanie patronem szkoły²³. Za tym powinny postępować działania wychowawcze powiązane z nadaniem imienia szkole. Będzie to między innymi przygotowanie lekcji związanej z patronem, wykonanie wystawy, konkursu związanego z patronem, zorganizowanie spotkań z osobami, które były bezpośrednio związane z patronem, przygotowanie strony internetowej ze źródłami wiedzy o patronie, opracowanie monografii bądź biuletynu o patronie lub jakieś zawody sportowe popularyzujące którąś z postaci²⁴.

Kolejnym etapem jest złożenie wniosku do organu prowadzącego o zatwierdzenie wyłonionej kandydatury patrona. Wniosek powinien zawierać m.in. uzasadnienie wyboru patrona, w którym należy umieścić materiał z podjętych działań ze zwróceniem uwagi na sylwetkę patrona oraz wskazaniem wartości, które patron niesie dla młodego człowieka, społeczności szkolnej i społeczności lokalnej.

Po podjęciu decyzji przez organ prowadzący następuje kolejny etap procedury. W tym etapie najpierw przygotowuje się uroczystość szkolną nadania imienia, potem tworzona jest koncepcja obchodzenia dnia patrona oraz ceremoniał szkolny związany z patronem. W dalszej kolejności wprowadza się zmiany związane z imieniem patrona do statutu szkoły, tablicy i pieczęci urzędowej szkoły²⁵.

Kolejne rozwiązania prawne przyniosło rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 17 marca 2017 roku w sprawie szczegółowej organizacji szkół i przedszkoli publicznych²⁶. Podtrzymano poprzednie rozwiązanie, że szkole nadaje imię organ prowadzący na wniosek rady szkoły. Jeśli nie ma w szkole rady szkoły, wówczas ten wniosek mogą złożyć wspólnie rada pedagogiczna, rada rodziców i samorząd uczniowski. Gdy w szkołach istnieją rady rodziców czy rady samorządu uczniowskiego, wniosek składają istniejące podmioty. Gdy nie tworzy się rady rodziców i samorządu uczniowskiego, wniosek może złożyć sama rada pedagogiczna (par. 2 p. 1–4). Rozporzą-

²³ D. Skrzypek, *Procedura nadania imienia szkole*, <https://www.librus.pl/doradca-dyrektora/informacje-prawne/organizacja-pracy-szkoly/nadanie-imienia-szkole/> [7.02.2020].

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Dz.U., 2017, poz. 649.

dzenie określa też treść wniosku kierowanego do organu prowadzącego. Ten wniosek powinien zawierać uzasadnienie wyboru imienia szkoły, w tym kandydata na patrona szkoły oraz plan działań szkoły związanych z nadaniem imienia, a także przewidywany termin uroczystości (par. 2 p. 5). Organ prowadzący szkołę ma na rozpatrzenie tego wniosku 60 dni (par. 2 p. 7). Przewidziano też możliwość zmiany lub uchylenie nadania imienia szkole (par. 2 p. 9). Rozporządzenie MEN z 28 lutego 2019 roku w sprawie szczegółowej organizacji publicznych szkół i publicznych przedszkoli zawiera takie same rozwiązania jak to z 2017 roku²⁷.

Rodzina Szkół im. Jana Pawła II

Nauczanie Jana Pawła II w Kościele powszechnym i jego pielgrzymki do Polski silnie oddziaływały na część środowiska pedagogicznego. W Polsce okres lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych jest czasem pewnej pustki aksjologicznej spowodowanej kryzysem dawnego systemu komunistycznego. Nauczyciele potrzebowali w procesie wychowania prawdziwych wzorów osobowych, które ukierunkują młode pokolenie na prawdę, dobro i piękno. Na tle tej pustki duchowej objawia się postać papieża Jana Pawła II, który przynosi wartości czerpane z Ewangelii i sam pociąga autentyzmem swojej wiary i wieloma znakami miłości Ojczyzny, troski o swoich rodaków. Dlatego wiele szkół w Polsce przyjmowało imię papieża Jana Pawła II. Jedną z pierwszych szkół, która przyjęła imię Jana Pawła II, jest Szkoła Podstawowa w Targaniach w powiecie wadowickim. To imię nadano jej 25 maja 1991 roku. Drugą szkołą noszącą to samo imię w powiecie wadowickim była Szkoła Podstawowa w Stanisławiu Dolnym, która przyjęła je 19 października 1996 roku, a kolejna Zespół Szkół – Rolnicze Centrum Kształcenia Ustawicznego w Radoczy otrzymało jego imię 26 czerwca 1999 r.²⁸ To zjawisko przyjmujące coraz szerszy zasięg w całej Polsce stopniowo doprowadziło do zrodzenia się Rodziny Szkół im. Jana Pawła II.

Istotną inspiracją dla stworzenia Rodziny Szkół im. Jana Pawła II stało się nadanie imienia Publicznej Szkole Podstawowej nr 41 w Radomiu, która odbyła się 16 października 1998 roku. Wydarzenie to zainspirowało jednego z rodziców, Zbigniewa Gumińskiego, którego dzieci wówczas

²⁷ Dz.U., 2019, poz. 502.

²⁸ J. Łasak, *Szkoły imienia Jana Pawła II*, „Wadoviana. Przegląd historyczno-kulturalny”, 1999, nr 2, s. 125–126.

uczyły się w tej szkole, do odnalezienia w całej Polsce szkół noszących imię papieża Jana Pawła II. Pragnął on także, aby dzieci z tych szkół mogły się spotkać z Papieżem w trakcie pielgrzymki do Polski przewidzianej na 1999 rok. W porozumieniu z dyrekcją Szkoły Podstawowej nr 41 w Radomiu zaczęto poszukiwać tych szkół. W wyniku tego działania 20 listopada 1998 roku odbyło się pierwsze spotkanie przedstawicieli szkół, których patronem jest Jan Paweł II. Przybyło na nie 20 przedstawicieli z 15 szkół w Polsce. To zapoczątkowało współpracę szkół, która trwa do tej pory. Dziś do Rodziny Szkół im. Jana Pawła II należy około 1300 szkół²⁹. Do tej rodziny szkół należą wszystkie typy szkół, poczynając od przedszkola aż po szkoły wyższe. W miarę upływu czasu wyłonił się zespół koordynujący ich współpracę. W roku 2007 Społeczny Zarząd Rodziny Szkół im. Jana Pawła II poparł wniosek, aby szkoły istniejące na terenie danej diecezji podejmowały bliższą współpracę. Na stronie ogólnopolskiej Rodziny Szkół Jana Pawła II podano, że diecezjalne rodziny szkół tego patrona powstały w diecezji kaliskiej, podlaskiej, siedleckiej, podkarpackiej, zielonogórsko-gorzowskiej, katowickiej i wrocławskiej³⁰. Do współpracy z Polską Rodziną Szkół im. Jana Pawła II przyłączają się szkoły z Litwy i szkoła w Welou w Togo. Do form współpracy rodziny tych szkół należy ogólnopolska pielgrzymka na Jasną Górę, udział w dniach papieskich jako wolontariusze kwestujący na rzecz fundacji Jana Pawła II, Ogólnopolski Przegląd Form Teatralnych Inspirowanych Myślą Jana Pawła II Złota Maską, Ogólnopolski konkurs papieski Lapbook „Śladami Jana Pawła II po Polsce”, Ogólnopolski konkurs wiedzy o Ojcu Świętym Janie Pawle II, Ogólnopolski Konkurs Recytatorski Poezji Karola Wojtyły i o Janie Pawle II.

Oprócz tego Rodzina Szkół ma udział w budowie i utrzymaniu szkoły na misji w Welou w Togo, a także promuje Kluby Otwartych Drzwi, rozumiane jako praktyka wspólnej modlitwy w intencjach ważnych dla Kościoła czy intencjach lokalnych. Ona wydała też książkę *Rodzina Szkół im. Jana Pawła II w roku kanonizacji patrona*³¹. Każdego roku przedstawiciele tych szkół organizują ogólnopolskie spotkanie przedstawicieli

²⁹ 500 szkół Jana Pawła może zostać zamkniętych, <https://deon.pl/kosciol/500-szkol-im-jana-pawla-ii-moze-zostac-zamknietych,422261> [12.02.2020].

³⁰ Diecezjalne rodziny Szkół im. Jana Pawła II, <https://rodzina.org.pl/diecezjalne-rodziny-szkol/> [12.02.2020].

³¹ *Rodzina Szkół im. Jana Pawła II w roku kanonizacji patrona*, red. Z. Gumiński, Radom 2015.

szkół oraz dyrekcji szkół. Jest to okazją do wymiany myśli i doskonalenia działalności wychowawczej. Do tej pory odbyły się trzydzieści dwa ogólnopolskie zjazdy przedstawicieli szkół im. Jana Pawła II³².

Szkoły noszące imię Jana Pawła II w diecezji włocławskiej

W diecezji włocławskiej, podobnie jak w całej Polsce, proces nadawania szkołom imienia Jana Pawła II rozpoczął się w 1991 roku. Pierwszą szkołą, która prosiła o nadanie imienia Jana Pawła II, była Szkoła Podstawowa w Wysokiem na terenie parafii Kramsk. Do biskupa ordynariusza Henryka Muszyńskiego wpłynęło pismo wysłane 29 stycznia 1991 roku z prośbą o poparcie starań nadania imienia Jana Pawła II rozbudowywanej tam szkole. W piśmie tym przedstawiciele tamtejszej Rady Pedagogicznej podkreślali „Wydarzenia dziejące się w naszej Ojczyźnie w ciągu ostatnich lat dają nadzieję na to, iż sytuacja ulegnie zmianie. Zdawać sobie należy sprawę z tego, że będzie to proces długotrwały, bowiem przebudowa systemu wychowania nie dokonuje się za sprawą zmian instytucjonalnych, lecz wymaga zakorzenienia się w społeczeństwie tych wartości, które mają się stać wartościami jednoczącymi pokolenia. [...] Sprawa zrozumienia samego siebie, swego powołania, sensu służby Bogu przez służbę człowiekowi jest nam, nauczycielom szczególnie droga. Chcąc zapewnić naszej młodzieży wychowanie zespalaające w sobie wszystkie wymiary ludzkiego życia i wskazać Wzór, który nie ulegnie dezaktualizacji w trakcie żadnej burzy dziejowej Rada pedagogiczna Szkoły Podstawowej w Wysokiem postanowiła wzbogacić program nauczania i wychowania o treści nauki Ojca Świętego. Zewnętrznym zaś wyrazem tych poczynań jest rozpoczęcie starań o to, aby patronem rozbudowywanej szkoły został Jan Paweł II”³³. Następnym pismem, z dnia 9 maja 1991 roku, jej dyrekcja zaprosiła biskupa na uroczystość nadania imienia tej szkole. Biskup Czesław Lewandowski uczestniczył w uroczystości w dniu 26 maja 1991 roku i w jej trakcie odprawił mszę oraz poświęcił plac pod rozbudowę placówki.

Nadanie imienia Jana Pawła II Szkole Podstawowej w Wysokiem rozpoczęło proces starania się wielu środowisk z terenu całej diecezji włocławskiej o nadanie tego imienia kolejnym szkołom. Poszczególne

³² *Relacja z XXXII Ogólnopolskiego Zjazdu Rodziny Szkół im. Jana Pawła II w Tłuszczu*, <https://rodzina.org.pl/category/xxiv-ogolnopolski-zjazd-rsim-jp2/> [14.02.2020].

³³ List Rady pedagogicznej Szkoły Podstawowej w Wysokiem do ks. bpa Henryka Muszyńskiego, 1991, mps w archiwum Kurii Diecezjalnej Włocławskiej.

środowiska, postępując zgodnie z przepisami prawa oświatowego, występowały o to do roku 2019. Jednak proces ten nie zakończył się, więc prawdopodobnie będą o to występować następne szkoły także w nadchodzącym czasie.

Wśród szkół noszących imię Jana Pawła II na terenie diecezji włocławskiej są również: Szkoła Podstawowa nr 4 im. Jana Pawła II w Zespole Szkół Specjalnych Nr 3 w Aleksandrowie Kujawskim, Gimnazjum im. Jana Pawła II w Boguszycach na terenie gminy Wierzbinek, Szkoła Podstawowa im. Jana Pawła II w Bylicach – Kolonii w gminie Grzegorzew, Gimnazjum im. Jana Pawła II w Choceniu w gminie Choceń, Szkoła Podstawowa im. Jana Pawła II w Czarnem gmina Wielgie, Zespół Gimnazjum oraz Szkoły Podstawowej i Przedszkola im. Jana Pawła II w Czechach gmina Zduńska Wola, Szkoła Podstawowa im. Jana Pawła II w Dąbiu gmina Dąbie, Szkoła Podstawowa im. Jana Pawła II w Kaczkach Średnich gmina Turek, Szkoła Podstawowa im. Jana Pawła II w Kazimierzu Biskupim, Gimnazjum nr 3 im. Papieża Jana Pawła II w Kole, Gimnazjum nr 1 im. Jana Pawła II w Koninie, Gimnazjum i Liceum Policyjne Centrum Szkoleniowe Wiedza w Koninie, Liceum Ogólnokształcące dla Dorosłych oraz Szkoła Policealna im. Jana Pawła II w Kowalu, Publiczne Gimnazjum im. Jana Pawła II w Krojczynie, Gimnazjum im. Papieża Jana Pawła II w Krzymowie, Szkoła Podstawowa nr 5 im. Jana Pawła II w Lipnie, Szkoła Podstawowa nr 5 im. Jana Pawła II Lubaniu, Gimnazjum im. Jana Pawła II w Łubiance gmina Olszówka, Gimnazjum im. Jana Pawła II w Malanowie, Szkoła Podstawowa Stowarzyszenia Przyjaciół Szkół Katolickich im. Jana Pawła II w Modzerowie gmina Włocławek, Szkoła Podstawowa im. Jana Pawła II w Obrowie gmina Obrowo, Niepubliczna Szkoła Podstawowa im. Jana Pawła II w Poczerninie gmina Osiećciny, Szkoła Podstawowa im. Jana Pawła II w Prusinowicach gmina Szadek, Publiczne Gimnazjum Jana Pawła II w Raciążku, Gimnazjum im. Jana Pawła II w Rychwale, Szkoła Podstawowa Gminy Sieradz im. Jana Pawła II w Sieradzu, Publiczna Szkoła Podstawowa nr 2 im. Jana Pawła II w Sierzchowie gmina Waganiec, Gimnazjum im. Jana Pawła II w Skulsku, Szkoła Podstawowa im. Jana Pawła II w Tokarach gmina Kawęczyn, Szkoła Podstawowa im. Jana Pawła II w Ustkowie gmina Warta, Szkoła Podstawowa w Wichowie gmina Lipno, Szkoła Podstawowa im. Jana Pawła II w Więśławicach gmina Kowal, Publiczne Gimnazjum nr 12 im. Karola Wojtyły we Włocławku, Gimnazjum nr 14 im. Jana Pawła II we Włocławku, Szkoła Podstawowa nr 9 z Oddziałami

Integracyjnymi im. Jana Pawła II w Zduńskiej Woli, Szkoła Podstawowa im. Jana Pawła II w Zygrach gmina Zadzim, Szkoła Podstawowa im. Jana Pawła II w Żychlinie gmina Stare Miasto.

Przez ten okres imię Jana Pawła II przyjęło niemal czterdzieści szkół na terenie diecezji włocławskiej. Jednak liczba ich się zmniejszyła ze względu na likwidację gimnazjów oraz niektórych małych szkół wiejskich. Przyjęcie imienia Jana Pawła II zapoczątkowało pracę wychowawczą z dziećmi i młodzieżą oraz różne formy współdziałania z innymi szkołami noszącymi to imię. Wiele z nich włączyło się w ogólnopolską współpracę z Rodziną Szkół im. Jana Pawła II. Część z nich bierze udział w corocznych pielgrzymkach na Jasną Górę organizowanych przez Rodzinę Szkół im. Jana Pawła II, w wielu konkursach oraz w zbiórkach na rzecz fundacji Jana Pawła II w Dniu Papieskim, w zjazdach przedstawicieli szkół noszących to imię.

Szczególnie istotnym wydarzeniem, w którym uczestniczyły Szkoła Podstawowa im. Papieża Jana Pawła II oraz Gimnazjum im. Jana Pawła II w Wysokiem, położone na terenie parafii Kramsk, w dniach 15–16 października 2004 r., był XV ogólnopolski zjazd Rodziny Szkół im. Jana Pawła II zorganizowany w Licheniu. Powierzenie organizacji tego zjazdu było wyrazem docenienia aktywności tych szkół na forum Rodziny Szkół im. Jana Pawła II. W spotkaniu uczestniczyło 154 przedstawicieli z 66 szkół z całej Polski³⁴. To wydarzenie było potwierdzeniem zaangażowania środowiska tych szkół w działalność ogólnopolską.

Patrząc od strony wychowania realizowanego w szkole szczególne ważne są działania wychowawcze inspirowane imieniem patrona szkoły. Ważne jest uczestnictwo w działaniach ogólnopolskich całej Rodziny Szkół, ale o wiele bardziej istotne są własne działania wychowawcze poszczególnych szkół. Wiele z tych działań jest prezentowanych na stronach internetowych szkół. Analiza ich zawartości pozwala dostrzec wiele wysiłków wychowawczych połączonych z ceremoniałem szkoły.

Wśród działań wychowawczych można w omawianych szkołach wskazać na pielgrzymkę – w święto szkoły, którym jest 16 października (Dzień Papieski) – do sanktuarium Matki Bożej w Licheniu, udział w konkursach poświęconych Patronowi: konkursy wiedzy o papieżu Janie Pawle II, konkursach recytatorskich, konkursach plastycznych i literackich, ale także wychowywanie do akceptacji seniorów w środowisku przez opłatkowo-

³⁴ *Kalendarium najważniejszych wydarzeń*, <http://rodzina.org.pl/kalendarium/> [14.02.2020].

-karnawałowe spotkania z seniorami³⁵. W Szkole Podstawowej im. Jana Pawła II w Kazimierzu Biskupim okazją do pracy dydaktyczno-wychowawczej jest Dzień Papieski obchodzony 16 października. W roku 2004 ten dzień obchodzony był pod hasłem: Jan Paweł II wzorem i autorytetem dla każdego człowieka. Na godzinach wychowawczych podjęto realizację tematu: Jan Paweł II wzorem i autorytetem dla współczesnego człowieka, a w roku 2005 posługując się metodą projektu uczniowie realizowali go skupiając się wokół tematu: Jan Paweł II orędownik prawdy. W roku 2007 Dzień Papieski obchodzono pod hasłem: Jan Paweł II obrońcą godności człowieka. Dzieci miały przygotować prezentację multimedialną na temat organizacji działających na rzecz obrony godności człowieka. W roku 2008, gdy w Dniu Papieskim akcentowano, że jest on wychowawcą młodych, klasy pracowały nad różnymi zadaniami, jak np. szukały notek biograficznych na temat papieży XX wieku, wykonywały tematy ilustrujące wypowiedzi papieża na temat młodości³⁶.

Gimnazjum nr 3 w Kole decyzją Rady miasta Koła z 16 grudnia 2005 roku nadano imię papieża Jana Pawła II, zaś wykonanie tej decyzji powierzono burmistrzowi miasta Koło. Burmistrz wydał Akt nadania imienia Gimnazjum nr 3 w Kole 1 kwietnia 2006 roku. W tym też dniu odbyła się uroczystość nadania imienia. W jej trakcie biskup ordynariusz Wiesław Mering w trakcie mszy poświęcił sztandar szkoły. Wybór imienia szkoły był wyborem ówczesnej młodzieży, którą poparła Rada Pedagogiczna, Rada Rodziców i Samorząd uczniowski zwracając się do Rady Miasta o nadanie tego imienia. Potem przez niemal rok przygotowywano się do tej uroczystości. W ramach przygotowań nauczyciele i uczniowie zapoznawali się z miejscami ważnymi dla Jana Pawła II (wycieczka do Wadowic), z jego twórczością przez konkursy literackie oraz plastyczne, a także odbyli pielgrzymkę do grobu Jana Pawła II³⁷. Gdy Gimnazjum nr 3 oraz Szkołę Podstawową nr 2 w Kole w roku 2011 połączono w jeden Zespół, to świadomość konieczności pracy wychowawczej związanej z imieniem szkoły odzwierciedliła się w programie wychowawczym Zespołu Szkół

³⁵ Szkoła Podstawowa im. Jana Pawła II w Wysokiem, *Tradycje*, <http://www.wysokie.edu.pl/index.php?id=102,117> [14.02.2020].

³⁶ Szkoła Podstawowa im. Jana Pawła II w Kazimierzu Biskupim, *Dzień Papieski*, http://szkolapodstawowawkazimierzub.bnx.pl/readarticle.php?article_id=72 [15.02.2020].

³⁷ Gimnazjum nr 3 im. Jana Pawła II w Kole, *Nadanie imienia gimnazjum nr 3 w Kole*, <http://www.gim3kolo.szkołonastrona.pl/index.php?p=new&idg=zt,44,59&id=1&action=show> [16.02.2020].

nr 1 w Kole. Mottem programu jest fragment wypowiedzi Jana Pawła II: „W wychowaniu chodzi właśnie o to, ażeby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem – o to, żeby bardziej był, a nie tylko więcej miał; aby więc poprzez wszystko, co ma, co posiada, umiał bardziej i pełniej być człowiekiem, to znaczy, ażeby również umiał bardziej być nie tylko z drugimi, ale i dla drugich”. W zawartej w tym programie propozycji działań wychowawczych zapisano między innymi w związku z Janem Pawłem II, że będzie pogłębiana znajomość życia patrona tej szkoły. Projektowano tu między innymi wycieczki do miejsc związanych z jego życiem i działalnością, udział w spotkaniach szkół im. Jana Pawła II, konkursy wiedzy, przygotowanie święta patrona i zbieranie materiałów do kącika pamięci³⁸.

Także w roku 2005 Gimnazjum w Krzymowie rozpoczęło proces związany z wyborem patrona szkoły. W dniu 1 grudnia 2005 roku rozpoczęło się w szkole referendum dotyczące wyboru patrona. W dniu 5 grudnia 2005 r. wybrano na patrona Jana Pawła II, a 13 lutego 2006 r. Rada Gminy Krzymów zatwierdziła ten wybór i 18 maja odbyła się uroczystość nadania imienia Jana Pawła II Gimnazjum w Krzymowie³⁹. Przejawem wpływu wychowawczego patrona szkoły był udział w Dniu Papieskim polegający na przygotowaniu programu słowno-muzycznego dotyczącego patrona szkoły prezentowanego w szkole i miejscowej parafii oraz coroczne pielgrzymki do sanktuarium Matki Bożej w Licheniu w intencji właściwego wyboru szkoły średniej i dobrej przyszłości uczniów⁴⁰.

Również proces przygotowania się do przyjęcia imienia Jana Pawła II jest intensywnym czasem poznawania tej postaci. W niektórych szkołach ma on bardzo rozbudowaną formę. W Gimnazjum w Raciążku po wyborze patrona na etapie szkolnym następnym krokiem był cykl wydarzeń przybliżających tę postać. Uczniowie w październiku 2013 r. mogli obejrzyć wystawę „Bliski sercu Jan Paweł II”, na przełomie października i listopada 2013 r. uczestniczyli w konkursie „Jan Paweł II – sportowiec”, w grudniu 2013 r. w konkursie historycznym „Papież Polak

³⁸ Gimnazjum nr 3 im Jana Pawła II w Kole, *Program wychowawczy*, <http://www.gim3kolo.szkołastrona.pl/index.php?p=m&idg=zt,33,633> [16.02.2020].

³⁹ H. Pasternak, *Wiosna dla Kościoła*, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2006/Przewodnik-Katolicki-24-2006/Diecezja-Wloclawska/Wiosna-dla-Kosciola> [16.02.2020].

⁴⁰ Mar, *Słowem i piosenką o świętym Janie Pawle II*, „Wiadomości Gminy Krzymów”, 2018, nr 10, s. 1.

w oczach współczesnego gimnazjalisty”, w styczniu 2014 r. w konkursie „Wartość człowieka w aspekcie autorytetu Jana Pawła II”, w lutym 2014 r. w konkursie religijnym pt. „Człowiek jest wielki nie przez to, co ma, lecz przez to, kim jest”, w marcu 2014 r. przygotowano spektakl teatralny inspirowany sztuką *Przed sklepem jubilera*, w maju 2015 r. skupiono się na mapach podróży papieskich po Polsce i po świecie, na przełomie roku 2013/14 przygotowano w bibliotece szkolnej ekspozycję na temat życia Jana Pawła II oraz akcję charytatywną „Papież – Człowiek – niesiemy iskierkę nadziei”⁴¹.

Również w niektórych działaniach gimnazjum w Malanowie, które przyjęło imię Jana Pawła II 19 maja 2015 roku, w programie wychowawczym szkoły na rok 2016/17 uwypuklono motto programu zaczerpnięte z wypowiedzi Jana Pawła II: „szkoła winna stać się kuźnią cnót społecznych, tak bardzo potrzebnych naszemu narodowi”. W treści tego programu w rozdziale pierwszym zwrócono uwagę na wartości zarówno indywidualne, grupowe jak i ogólnoludzkie. Program akcentuje staranie o umiejętność rozpoznawania, przeżywania i akceptowania wartości takich, jak: dobro, piękno, prawda, tradycja, sprawiedliwość, uczciwość, wiarygodność, humanizm, przyjaźń, odpowiedzialność, godność, sumienność, rzetelność, solidarność, pokój, demokracja oraz szacunek dla odrębności innych (wyznanie, narodowość, przekonania), a także uwrażliwienie na potrzeby innych⁴².

Warto podkreślić, że realizacja w szkołach wychowania w duchu wartości eksponowanych przez papieża Jana Pawła II stała się możliwa dzięki dość licznemu i intensywnemu zaangażowaniu nauczycieli w ten proces. To oni dostrzegają, że młodzi potrzebują autentycznego wzoru osobowego, który unaocznia wartości. Było to ważne w momencie transformacji ustrojowej w Polsce, gdy młodzi odczuwali pustkę ideologiczną. Jest to także ważne po wielu latach przemian w Polsce, gdy młodzi często skierowują się ku wartościom materialnym. Dziś postać papieża Jana Pawła II przypomina nie tylko pierwszeństwo człowieka przed światem materialnym, lecz także pierwszeństwo wartości duchowych przed mate-

⁴¹ Gimnazjum w Raciążku, Harmonogram działań związanych z procedurą nadania imienia Publicznemu Gimnazjum w Raciążku w roku szkolnym 2014/14, mps w archiwum Kurii Diecezjalnej Włocławskiej.

⁴² Gimnazjum Jana Pawła II w Malanowie, *Program wychowawczy Gimnazjum im. Jana Pawła II w Malanowie na rok 2016/17*, <http://gimnazjum.malanow.pl/dokumenty/program-wychowawczy-na-rok-szkolny-2016-2017> [16.02.2020], s. 1–4.

rialnymi. Dzięki zaangażowaniu takich nauczycieli może dokonywać się nie tylko proces wyboru patrona, ale nade wszystko proces wychowania w duchu wartości przez niego niesionych. Dokonujący się w tych szkołach proces wychowawczy stanowi wzmocnienie wielu innych działań z zakresu wychowania chrześcijańskiego.

* * *

Życie i działalność papieża Jana Pawła II przypadły na okres przemian społecznych i ustrojowych w Polsce. Funkcjonowanie ustroju socjalistycznego wywoływało w znacznej rzeszy młodych doświadczenie pustki aksjologicznej. To rodziło wówczas wiele problemów społecznych i wychowawczych. Bankructwo wartości promowanych w ustroju socjalistycznym rodziło z punktu wychowawczego wiele niebezpieczeństw. Dlatego wrażliwa grupa pedagogów chciała ukierunkować nowe pokolenia na realizację wartości zakorzenionych od wielu pokoleń w narodzie polskim przenikniętym duchem chrześcijańskim. Autentyzm papieża Jana Pawła II w jego życiu wiary oraz w odniesieniu się do własnego narodu, do jego kultury inspirowanej chrześcijaństwem był doskonałym rozwiązaniem dla procesu wychowania kolejnych pokoleń w Polsce odrzucających ustrój socjalistyczny i kierujących się w swoim rozwoju ku wartościami tradycyjnym. Inspiracja wielu środowisk publicznej szkoły polskiej treścią nauczania Jana Pawła II oraz autentycznością jego człowieczeństwa sprawiła, że proces urzeczywistniania wartości trwa już od ponad trzydziestu lat. Trzeba mieć nadzieję, że przyniesie on wiele pozytywnych skutków w życiu nowych pokoleń Polaków.

STRESZCZENIE

Wzór osobowy stanowi ważny czynnik w procesie wychowania. W polskiej szkole uwypuklenie wzoru osobowego przez postać patrona szkoły jest bardzo widoczne. Przemiany ustrojowe w Polsce sprawiły, że prawo oświatowe dopuszcza w procesie wychowania realizację wartości akceptowanych w danym środowisku i polskim społeczeństwie. Wśród wielu wzorów osobowych znaleźć można postacie związane z chrześcijaństwem. Należy do nich papież Jan Paweł II. Bliskość czasowa jego życia z nowymi pokoleniami Polaków unaoczniała wagę i autentyczność urzeczywistnianych przez niego wartości. Stąd w wielu środowiskach publicznej szkoły polskiej papież Jan Paweł II został wybrany patronem szkoły, a proces wychowania koncentruje się na wartościach eksponowanych przez niego.

Słowa kluczowe: wychowanie w szkole, wychowanie chrześcijańskie, patron szkoły, Jan Paweł II.

SUMMARY

The personal model is an important factor in the upbringing process. In Polish schools, the emphasis on the personality of the patron of the school is very visible. Due to the political changes in Poland, the educational law allows for the implementation of values accepted in a given environment and in Polish society in the process of education. Among the many personal models, you can find those related to Christianity. One of them is Pope John Paul II. The proximity of his life with new generations of Poles revealed the importance and authenticity of the values he believed in. Hence, in many circles of the Polish public schools, Pope John Paul II was chosen the patron of the school and the school upbringing process focuses on the values emphasized by him.

Key words: education at school, Christian education, patron of the school, John Paul II.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 526–606.
- Jan Paweł II, *Orędzie na IX i X Światowy Dzień Młodzieży*, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. 4, Kraków 2007.
- Jan Paweł II, *Catechesi tradendae*. Adhortacja apostołska o katechizacji w naszych czasach, 16 X 1979, w: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, red. W. Kubik, t. 2, Warszawa 1985, s. 146–217.
- Jan Paweł II, „Szkoła dla człowieka” sprzyja spotkaniu z Chrystusem. Audyencja dla nauczycieli szkół średnich, Watykan, 3 XI 1979, w: *Nauczanie papieskie 1979*, red. E. Weron, A. Jarosz, t. 2, cz. 2, Poznań – Warszawa 1992, s. 493–495.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie mszy św. odprawionej dla alumnów, młodzieży zakonnej i służby liturgicznej w Częstochowie*, 6 VI 1979, w: *Drogowskazy dla Polaków Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 2, Kraków 1999, s. 106–109.
- Jan Paweł II, *Apel Jasnogórski*, 18 VI 1983; <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/633> [10.02.2020].
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte*, Gdańsk, 12 VI 1987; <https://papiez.wiara.pl/doc/589836.Kazdy-ma-swoje-Westerplatte/3> [10.02.2020].
- Ministerstwo Edukacji Narodowej, Zarządzenie Ministra Edukacji Narodowej z 31 maja 1989 roku w sprawie nadawania szkołom i innym placówkom oświatowo-wychowawczym imienia patrona, sztandaru i godła szkolnego, Dz.Ur. MEN, 1989 r., poz. 4, z. 33.
- Ministerstwo Edukacji Narodowej, Rozporządzenie MEN z 21 maja 2001 r w sprawie ramowych statutów publicznego przedszkola oraz publicznych szkół. Dz.U. 2001, nr 61, poz. 624.

Ministerstwo Edukacji Narodowej, Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 17 marca 2017 r. w sprawie szczegółowej organizacji publicznych szkół i publicznych przedszkoli, Dz. U., 2017, poz. 649.

Ministerstwo Edukacji Narodowej, Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 28 lutego 2019 r. w sprawie szczegółowej organizacji publicznych szkół i publicznych przedszkoli, Dz. U., 2019, poz. 502,

500 szkół Jana Pawła może zostać zamkniętych, <https://deon.pl/kosciol/500-szkol-im-jana-pawla-ii-moze-zostac-zamknietych,422261> [12.02.2020].

Diecezjalne rodziny Szkół im Jana Pawła II, <https://rodzina.org.pl/diecezjalne-rodziny-szkol/> [12.02.2020].

Gimnazjum Jana Pawła II w Malanowie, *Program wychowawczy Gimnazjum im. Jana Pawła II w Malanowie na rok 2016/17*, <http://gimnazjum.malanow.pl/dokumenty/program-wychowawczy-na-rok-szkolny-2016-2017> [16.02.2020], s. 1–4.

Gimnazjum nr 3 im Jana Pawła II w Kole, *Program wychowawczy*, <http://www.gim3kolo.szkolnastrona.pl/index.php?p=m&idg=zt,33,633> [16.02.2020].

Gimnazjum nr 3 im. Jana Pawła II w Kole, *Nadanie mienia gimnazjum nr 3 w Kole*, <http://www.gim3kolo.szkolnastrona.pl/index.php?p=new&idg=zt,44,59&i-d=1&action=show> [16.02.2020].

Gimnazjum w Raciążku, Harmonogram działań związanych z procedurą nadania imienia Publicznemu gimnazjum w Raciążku w roku szkolnym 2014/14, mps w archiwum Kurii Diecezjalnej Włocławskiej.

Goldyn P., *Z katedr na sztandary. Rozważania o nauczycielach – patronach szkół (na przykładzie Wielkopolski Wschodniej)*, <https://www.repozytorium.uni.wroc.pl/dlibra/publication/84732/edition/79795/content> [16.02.2020], s. 145–156.

Henzler M., *Lustracja szkolnych patronów*, „Polityka”, 2017, nr 39(26 IX), s.34.

Kalendarium najważniejszych wydarzeń, <http://rodzina.org.pl/kalendarium/> [14.02.2020].

List Rady pedagogicznej Szkoły Podstawowej w Wysokiem do ks. bpa Henryka Muszyńskiego, 1991, mps w archiwum Kurii Diecezjalnej Włocławskiej.

Łasak J., *Szkoły imienia Jana Pawła II*, „Wadoviana. Przegląd historyczno-kulturalny”, 3(1999), s. 125–126.

Mar, *Słowem i piosenką o świętym Janie Pawle II*, „Wiadomości Gminy Krzymów”, 2018, nr 10, s. 1.

Mastalski J., *Model wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*, „Verbum Vitae”, 2012, nr 21, s. 253–271.

Olbrycht K., *Jana Pawła II myślenie o związkach wiary i kultury – wyzwaniem dla wychowania chrześcijańskiego*, „Pedagogia Christiana”, 2014, nr 2, s. 11–28. <https://doi.org/10.12775/PCh.2014.020>.

Olbrycht K., *Wychowanie do wartości – w centrum aksjologicznych dylematów współczesnej edukacji*, „Pedagogia Christiana”, 2012, nr 1, s. 89–104. <https://doi.org/10.12775/PCh.2012.005>.

- Pasternak H., *Wiosna dla Kościoła*, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2006/Przewodnik-Katolicki-24-2006/Diecezja-Wloclawska/Wiosna-dla-Kosciola> [16.02.2020].
- Przetacznikowa M., Włodarski Z., *Psychologia wychowawcza*, t. 2, Warszawa 1986.
- Relacja z XXXII Ogólnopolskiego Zjazdu Rodziny Szkół im. Jana Pawła II w Tuszczu*, <https://rodzina.org.pl/category/xxiv-ogolnopolski-zjazd-rsim-jp2/> [14.02.2020].
- Rodzina Szkół im. Jana Pawła II w roku kanonizacji patrona*, red. Z Gumiński, Radom 2015.
- Skrzypek D., *Procedura nadania imienia szkole*, <https://www.librus.pl/doradca-dyrektora/informacje-prawne/organizacja-pracy-szkoly/nadanie-imienia-szkole/> [7.02.2020].
- Szkoła Podstawowa im. Jana Pawła II w Kazimierzu Biskupim, *Dzień Papieski*, http://szkolapodstawowawkazimierzub.bnx.pl/readarticle.php?article_id=72 [15.02.2020].
- Szkoła Podstawowa im. Jana Pawła II w Wysokiem, *Tradycje*, <http://www.wysokie.edu.pl/index.php?id=102,117> [14.02.2020].

KS. PAWEŁ SZCZEPANIAK

 <https://orcid.org/0000-0003-2908-7720>

**PROGRAM IKONOGRAFICZNY I KONSERWACJA
ZABYTKOWEGO OBRAZU TRÓJCY ŚWIĘTEJ
W FORMIE TRONU ŁASKI
Z BAZYLIKI WSZYSTKICH ŚWIĘTYCH W SIERADZU**

Człowiek wierzący lub poszukujący Boga potrzebuje zetknięcia się z materią, dotknięcia tego, co niewidoczne i niewyobrażalne. Kontakt z świętością poprzez konkretny gest. W Ewangeliach ludzie pragną dotknąć Chrystusa, aby zostać uzdrowionymi (por. Mt 14, 36; Mk 3, 10; 6, 56; Łk 6, 19). W opisie cudu uzdrowienia kobiety chorej na krwotok (por. Mk 5, 21–43; Łk 40–48) Ewangeliści wskazują na gest dotknięcia szaty Jezusa. Ten prosty akt wiary umożliwił kobiecie doświadczenie bliskości Boga w jej życiu, cudu uzdrowienia, powrotu na łono społeczności. Sztuka sakralna siłą swego oddziaływania na wyobraźnię umożliwia „dotknięcie” prawd wiary. Jest ona pomostem między wymiarem transcendentnym a ziemskim, między niewidzialnym a widzialnym. Pierwsi chrześcijanie wywodzący się z kultury judaistycznej żyli w kręgu przepisu Prawa „nie będziesz czynił żadnej rzeźby ani żadnego obrazu tego, co jest na niebie wysoko, ani tego, co jest na ziemi nisko, ani tego, co jest w wodach pod ziemią!” (Wj 20, 4). Wyjście jednak z wymienionego kręgu kulturowego, aby „głosić Ewangelię wszelkiemu stworzeniu” (por. Mk 16, 15) rozpoczyna dla chrześcijan nowy etap zetknięcia z kulturą hellenistyczną, bogatą w obrazy, znaki i symbole, które kreują wizję

KS. PAWEŁ SZCZEPANIAK (Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie) – odbył studia teologiczne na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz studia magisterskie na Wydziale Dóbr Kultury Uniwersytetu Bolońskiego. Obecnie doktorant Wydziału Historii i Dóbr Kultury Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Członek Komisji ds. Sztuki Sakralnej oraz Zespołu ds. Kultury Archidiecezji Ravenna-Cervia; pawelszczepaniak@vp.pl.

Boga i świata. Daje to początek powolnemu i burzliwemu procesowi poszukiwania „oblicza” Boga, który jednocześnie nie sprowadzałby się do idolatrii. Z czasem sztuka chrześcijańska posługuje się już istniejącymi i bogatymi zbiorami symboli i znaków, które umożliwiają zobrazowanie poszczególnych prawd wiary.

Poniższy artykuł jest próbą przybliżenia tematu ikonograficznego znanego jako „Tron Łaski” na przykładzie późnogotyckiego obrazu *Trójcy Świętej* z bazyliki mniejszej w Sieradzu. Powzięte opracowanie naukowe zmierza nie tylko do ukazania problemu ikonograficznego, ale przede wszystkim ma na celu popularyzację i promocję dóbr kultury obecnych w granicach diecezji włocławskiej.

1. Wybrane próby przedstawienia transcendencji Boga Trójjedynego

Osiągnięciem pierwszego Soboru Nicejskiego (325) oraz pierwszego Soboru Konstantynopolitańskiego (381) jest *Credo* zawierające prawdę wiary o Trójcy Świętej. W zetknięciu z dogmatem artyści stanęli w obliczu misterium, które samo przez się jest niewyraźne. Nadanie mu formy zmagano się z wieloma trudnościami. Mogło doprowadzić do zbanalizowania wizji Boga, tworzenia kompozycji skomplikowanych i niejasnych w przekazie, a w końcowej fazie do idolatrii. Między IV a V wiekiem dość trudno można odnaleźć dzieła obrazujące Trójcę Świętą. Na uwagę zasługuje *Sarkofag dogmatyczny* znajdujący się w zbiorach Muzeów Watykańskich. Pochodzący z ok. 320–340 r. marmurowy sarkofag ukazuje spersonifikowaną wizję Trójcy Świętej, która uczestniczy w akcie stworzenia Ewy. W górnej części sarkofagu ukazani są trzej bliźniaczo podobni mężczyźni. W osobie siedzącej na tronie można odczytać postać Boga Ojca. Syn Boży stoi przed Nim trzymając rękę na głowie Ewy. Postać stojącą za tronem utożsamia się z Duchem Świętym. W dolnym rejestrze sarkofagu w scenie *Pokłonu Mędrców ze Wschodu* jeden z nich wskazuje na gwiazdę pod postacią trzech równo ułożonych okręgów symbolizujących Trójcę Świętą¹.

Z czasem graficzne przedstawienie misterium Trójcy Świętej posługuje się wizją biblijnej historii odwiedzin u Abrahama Trzech Gości przepo-

¹ A. Breda, *Attorno al «quadro della Santissima Trinità» di Vrancke van der Stockt: note sul pittore e sull'iconografia*, w: *Trono di Grazia. Il ritorno della tavola fiamminga a Caltagirone*, red. R. Carchiolo, M. Parada López de Corseles, F. Raimondi, Palermo 2019, s. 48.

wiadających narodziny pierwotnego syna Izaaka (por. Rdz 18, 1–15). Temat zaczerpnięty z Księgi Rodzaju był dość popularny w obrębie kultury Wschodu. Ojcowie Kościoła: św. Ambroży (zm. 444), św. Cyryl (zm. 397), św. Maksym Wyznawca (zm. 662) czy Jan z Damaszku (zm. ok. 749) upatrywali w trzech mężczyznach symbolu Trójcy Świętej. Najstarszą interpretacją starotestamentowej historii w sztuce jest pochodząca z V w. mozaika tworząca cykl historii biblijnych umieszczony wzdłuż nawy głównej bazyliki Matki Bożej Większej w Rzymie, wzniesionej za czasów papieża Sykstusa III (432–440)².

Scena jest podzielona na trzy części tworzące jeden panel. W górnej części Abraham spotyka trzech ubranych w długie białe szaty mężczyzn i oferuje im swoją gościnę. Postacie mają głowy okolone nimbami, co podkreśla ich *sacrum*. Środkowa postać wyróżnia się otoczką w kształcie mandorli, świetlistej aury, która według C. Cecchelliego jest zaczerpnięta ze sztuki azjatyckiej jako znak boskości i być może pochodzi z miniatury kodeksu z Aleksandrii lub Bliskiego Wschodu, sięgającej IV w. Nieznana postać jest *Logosem*, Słowem Bożym istniejącym przed Wcieleniem³, umieszczonym w świetle, co nawiązuje do tekstu o Przemienieniu na górze Tabor⁴. Poniżej patriarcha prosi Sarę o przygotowanie podplomyków oraz posługuje Trzem Gośćmi zasiadającym za stołem, umieszczonym na złotym tle, interpretowanym jako symbol wieczności.

W ostatniej stolicy Imperium Rzymskiego znajduje się ten sam motyw biblijny, będący odpowiedzią na herezję ariańską obecną na terytorium Rawenny w czasie wznoszenia za czasów Justyniana I Wielkiego bazyliki św. Witalisa⁵. Wśród mozaik zdobiących prezbiterium bazyliki, których tematem jest ofiara, znajduje się pochodzący z VI w. motyw wizji Abrahama z Księgi Rodzaju. Na lunecie po lewej stronie prezbiterium zostali przedstawieni trzej tajemniczy Goście zasiadający za stołem. Są ubrani w białe długie tuniki oraz płaszcze. Ich głowy okalają złote nimby. Postacie siedzące w uroczystych pozach mają identyczne oblicza, które mają podkreślać jedność Osób Boskich. Podobnie jak w przypadku mozaiki w bazylice Matki Bożej Większej, środkowa postać odróżnia

² Por. C. Cecchelli, *I mosaici della basilica di S. Maria Maggiore*, Torino 1956, s. 3.

³ Por. tamże, s. 106–109.

⁴ Por. A. Grabar, *Le vie dell'iconografia cristiana. Antichità e medioevo*, Milano 2011, s. 117.

⁵ Por. S. Pasi, *Ravenna, San Vitale. Il corteo di Giustiniano e Teodora e i mosaici del presbiterio e dell'abside*, Modena 2006, s. 44.

się od pozostałych ułożeniem ramion. Gest ten można spotkać na wielu przedstawieniach Chrystusa uchwyconego do połowy⁶.

Scena, w której Abraham usługuje do stołu, jest umieszczona w centrum pod dużym drzewem symbolizującym dęby Mamre oraz antycypującym krzyż Zbawiciela. Na skraju lunety po lewej stronie została umieszczona Sara w geście niedowierzania, odseparowana od reszty postaci poprzez umieszczenie jej we wnętrzu niewielkiego domu. Po przeciwnej stronie w prawej części lunety widnieje dramatyczny moment, w którym Abraham ofiaruje syna Izaaka. Wychodząca z kolorowych chmur ręka powstrzymująca patriarchę jest symbolem Boga. W przeciwieństwie do panelu z rzymskiej bazyliki inspirowanej miniaturą, autor mozaiki z Rawnenny z pewnością miał styczność z kulturą hellenistyczną i rzymską, które to nadają dziełu niezwyklej atmosfery i głębi nigdy wcześniej nie-spotykanej⁷. Motyw trynitarny powtarza się na łuku tęczowym raweńskiej bazyliki. Monogram ukazujący graficznie Trójcę Świętą został po raz pierwszy zaproponowany na Soborze w Nicei. Dwa anioły podtrzymują clipeus, na którym widnieje słońce o ośmiu promieniach umieszczone na tle utworzonym z koncentrycznych okręgów w kolorach od białego do niebieskiego⁸. Centrum słońca ma symbolizować Boga Ojca, promienie – Syna Bożego, zaś ciepło słoneczne jest symbolem obecności Ducha Świętego.

Jak zauważa J. Le Goff, między XIII a XIV wiekiem motyw Trójcy Świętej przybierał pięć podstawowych form.

1) *Tronu Łaski* z Bogiem Ojcem trzymającym ukrzyżowanego Syna i unoszącą się pomiędzy nimi białą gołębicą.

2) Obraz Trójcy wywodzący się z Psalmu 110: „Wyrocznia Boga dla Pana mego: «Siądź po mojej prawicy, aż Twych wrogów położę jako podnóżek pod Twoje stopy»” (por. Ps 110, 1), gdzie Ojciec i Syn siedzą na tym samym tronie lub dwóch różnych, lecz bardzo blisko siebie, mając pośrodku białą gołębicę.

3) *Ojcostwo*, zainspirowane fragmentem ewangelii Jana: „Boga nikt nigdy nie widział, Ten Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył” (por. J 1, 18), w którym Syn zostaje umieszczony na

⁶ Por. Grabar, *Le vie dell'iconografia cristiana*, s. 117.

⁷ Por. G. Bovini, *Significato dei mosaici biblici del presbitero di S. Vitale di Ravenna*, w: *IX Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, red. tenże, Ravenna 1962, s. 201–202; tenże, *Ravenna e i suoi mosaici*, w: *Ravenna. Tesori di luce*, Ravenna 2007, s. 92–93.

⁸ Por. C. Rizzardi, *Il mosaico a Ravenna. Ideologia e arte*, Bologna 2011, s. 137–140.

piersi Ojca. Typ ikonograficzny pomija obecność Ducha Świętego, przez co jest szybko odrzucony.

4) Trójca Święta ukazana w postaci trójgłowej osoby lub mającej trójlateralną twarz. Wizerunek zbyt makabryczny i za mocno odwołujący się do pogańskich przedstawień bogów, przez co bardzo szybko odrzucony przez sztukę chrześcijańską.

5) Trójca Święta reprezentowana w postaci identycznych Osób umieszczonych horyzontalnie.

Między XIV a XV wiekiem pojawiają się w sztuce kolejne dwa typy ikonograficzne: tzw. *Trójca bolesna* oraz *Trójca chwalebna*. Ten ostatni typ miał swoje zastosowanie przy okazji przedstawienia Ukoronowania Najświętszej Maryi Panny⁹, gdzie Bóg Ojciec jest bliźniaczo podobny do Syna, a Duch Święty w postaci gołębiczy unosi się nad Nimi¹⁰. W omawianiu typów ikonograficznych mających wyrażać dogmat o Bogu Trójjedynym nie można pominąć ikony Andrieja Rublowa, napisanej dla klasztoru Troicko-Siergiejewskiego w XV w. Autor powraca do motywu Trzech Gości u Abrahama, nadając ikonie „mistyczne piękno, [które] przekracza granice zwykłej estetyki dzieła sztuki, a wprowadza w obszar prawd teologicznych i doznań właściwych kontemplacji tajemnicy silnie naznaczonej apofatyczną atmosferą religijną”¹¹. Jak zauważa A. Grabar, „nigdy nie doszło się było zadowolającej ikonografii dogmatu trynitarnego. Dowodzi tego fakt, że wszystkie próby zostały szybko porzucane i zastąpione innymi, równie wątpliwymi i równie ulotnymi”¹². Z czasem w sztuce dochodzi do wyróżnienia poszczególnych Osób Boskich poprzez nadanie im odpowiednich atrybutów: tiary, kuli ziemskiej, krzyża i skrzydeł lub książki¹³.

2. Tron Łaski

Sam termin *Tron Łaski* przeszedł do historii sztuki za sprawą Franza Xavera Krausa, który na oznaczenie typu ikonograficznego Ojca pod-

⁹ Por. J. Le Goff, *Il Dio del Medioevo*, Roma – Bari 2006, s. 39–41.

¹⁰ Z. Bator, *Współczesna ikona Boga Ojca. Nowatorstwo czy herezja?*, „Teologia w Polsce”, 9,1(2015), s. 99–100.

¹¹ K. Klauza, *Teokalia. Piękno Boga. Prolegomena do estetyki dogmatycznej*, Lublin 2008, s. 155.

¹² “Non si è mai giunti ad una iconografia soddisfacente del dogma trinitario: lo dimostra fatto che tutti i tentativi sono stati rapidamente abbandonati per essere sostituiti da altri, altrettanto discutibili ed ugualmente effimeri”. Grabar, *Le vie dell'iconografia cristiana*, s. 115.

¹³ Por. Bator, *Współczesna ikona Boga Ojca*, s. 99.

trzymującego ukrzyżowanego Syna użył niemieckiego słowa *Gnadenstuhl*¹⁴. Omawiany typ ikonograficzny narodził się w Anglii w Norfolk przy końcu XI w. i w postaci miniatur dotarł do zachodniej części Niemiec w początku XII w. Zawiera on silny aspekt ofiary eucharystycznej i jest silnie związany z księgami liturgicznymi. W części kanonu rzymskiego *Te igitur*, litera T przybierała kształt ozdobnego krzyża lub Tronu Łaski¹⁵.

Omawiany typ ikonograficzny został oparty na dwóch tekstach Nowego Testamentu. Pierwszym z nich jest List św. Pawła do Rzymian: „Jego to ustanowił Bóg narzędziem prześlągania przez wiarę mocą Jego krwi” (Rz 3, 25). Drugim jest List do Hebrajczyków: „przybliżmy się więc z ufnością do tronu łaski, abyśmy otrzymali miłosierdzie i znaleźli łaskę dla [uzyskania] pomocy w stosownej chwili” (Hbr 4, 16). Obraz ma więc głęboką wymowę teologiczną. Po pierwsze ukazuje dogmat o Bogu Trójjedynym, po drugie zbawczą ofiarę Jezusa Chrystusa dokonaną na krzyżu, „tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3, 16).

3. Późnogotycki obraz Trójcy Świętej z bazyliki mniejszej w Sieradzu

Obraz Trójcy Świętej w omawianym wcześniej typie ikonograficznym znajduje się w prawym ołtarzu bocznym transeptu nawy głównej bazyliki mniejszej w Sieradzu. Według ks. Walerego Pogorzelskiego obraz został przeniesiony do kościoła parafialnego z nieistniejącego już dziś kościoła Świętej Trójcy¹⁶. Dzieło pierwotnie stanowiło część tryptyku i być może było fundacją mieszczańską importowaną z Małopolski¹⁷. Z pewnością należy on do nielicznych zachowanych przykładów późnogotyckiego ma-

¹⁴ Por. G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 2007, s. 550.

¹⁵ Por. A. Breda, *Vrancke van der Stockt e il Mistero della Trinità*, *OsRom*, 159(2019), nr 73(48101) z 29.03, s. 5; też, *Attorno al «quadro della Santissima Trinità»*, s. 50; Bator, *Współczesna ikona Boga Ojca*, s. 100.

¹⁶ Por. W. Pogorzelski, *Sieradz*, Włocławek 1927, s. 26. Więcej o kościele Świętej Trójcy zob. tamże, s. 59; W. Kujawski, *Kościelne dzieje Sieradza*, Włocławek 1998, s. 79–84; A. Szymczak, *Rozplanowanie przestrzenne*, w: *Sieradz. Dzieje miasta do 1793 r.*, red. Z. Anusik, t. 1, Łódź – Sieradz 2014, s. 106–109.

¹⁷ Por. *Malarstwo gotyckie w Wielkopolsce. Studia o dziełach i ludziach*, red. A.S. Labuda, Poznań 1994, s. 117.

larstwa tablicowego na terenie Polski¹⁸. Decyzją z 2 marca 1974 r. obraz został wpisany do rejestru zabytków ruchomych województwa łódzkiego pod numerem B/338/124/poz. 26¹⁹.

Obraz, datowany na 1568 r., jest wykonany techniką tempery na desce o wymiarach 124x83 cm. Prawdopodobnie pochodzi z kręgu warsztatów Małopolski²⁰. Przedstawia ukazanego frontalnie Boga Ojca zasiadającego na tronie. Zgodnie z kanonem ukazany jest On jako siwy, brodaty starzec z lekko zwróconą w prawo głową wyrażającą ból i przygnębienie. Na głowie okalanej nimbem znajduje się korona ozdobiona fleuronami. Zasiada na masywnym tronie przyozdobionym fryzem złożonym z niewielkich arkad, pokrywając większą część obrazu okazałymi ciężkimi szatami w kolorze czerwonym, podbitymi zielonym suknem. Na płaszczu widnieją duże motywy kwiatowe. Bóg Ojciec podtrzymuje na rękach poprzeczną belkę krzyża. Na nim wisi martwe ciało Chrystusa. Jego głowa pokryta długimi włosami jest obleczona koroną cierniową i bezwładnie opada na lewe ramię. Na twarzy Zbawiciela rysuje się ból konania, który doprowadził do śmierci. Oczy są zamknięte, a usta wykrzywione, co podkreśla ogrom poniesionego cierpienia. Ciało Chrystusa esowato wygięte jest szczupłe i pokryte oznakami męki oraz spływającą z ran krwią. Głowa jest okalana złotym nimbem ozdobionym czerwonymi stylizowanymi liliami odwołującymi się do Jego królewskości. Biodra Syna Bożego są przepasane białym, rozwianym dynamicznie perizonium. Wertykalnie, pomiędzy głową Boga Ojca a Syna została umieszczona biała gołębicą z na wpół otwartymi skrzydłami i złotym nimbem, symbol Ducha Świętego. dopełnieniem sceny jest obecność pary aniołów ze spiczastymi skrzydłami, stojących za tronem. Są oni ubrani w marszczone tuniki, przepasane ozdobną szarfą z drogocennymi kamieniami. Spoglądając na Trójcę Świętą trzymają w rękach ozdobną tkaninę w złociste stylizowane owoce granatu, tworzącą tło dla tronu. Według dr Ewy Andrzejewskiej motyw występujący na trzymanym przez aniołów materiale można spotkać w tkaninach włoskich XV i XVI wieku²¹. Złote tło powyższej tkaniny jest

¹⁸ Por. P. Migasiewicz, *Trójca Święta*, w: *Leksykon miasta Sieradz*, red. S.T. Olejnik, Sieradz 2006, s. 390.

¹⁹ Archiwum Parafii Wszystkich Świętych w Sieradzu [APWSS], Decyzja w sprawie wpisania dobra kultury do rejestru zabytków, Łódź, 1974.03.02 [mps].

²⁰ Por. APWSS, Karta ewidencyjna zabytków ruchomych, E. Andrzejewska, *Obraz – Trójca Święta w oltarzu bocznym pw. Trójcy Świętej*, Sieradz, 2011.07.22 [mps].

²¹ Por. tamże.



wyłaczane w duże stylizowane motywy kwiatowe, wśród których wyróżnia się tulipany i kosańce. Dzieło w końcu XVI lub XVII w. zostało poddane konserwacji, podczas której przemalowano tło²². Na rewersie obrazu widnieje ręcznie wykonany napis: „Obraz sprą: jak świadczy napis na dole A. D. 1568 przez Walentego obywatela (prawdopodobnie) Sieradzkiego. Odnawiany kilkakrotnie, data odnowienia na dole A. D. 1755. W roku 1904 przez Leo: Kalinowskiego dekoratora kościelnego odświeżony został w Sieradzu. Wielka szkoda, że przy odnawianiu w 1755 zatracono w obrazie cechy malarstwa starochrześcijańskiego romańskiego”.

4. Stan zachowania i konserwacja obrazu

Dzięki staraniom proboszcza parafii Wszystkich Świętych w Sieradzu, ks. Mariana Bronikowskiego, zabytkowy obraz został włączony w program prac konserwatorsko-restauracyjnych obejmujących kościoł oraz znajdujące się w nim zabytki ruchome. Po przedstawieniu programu prac, opracowanego przez mgr. Jana Szczurka z Krakowa²³, decyzją Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków z 7 października 2011 r.²⁴ przystąpiono do prac konserwatorskich obejmujących zarówno drewniany architektoniczny ołtarz, jak i sam obraz Trójcy Świętej. O stanie dzieła przed konserwacją może świadczyć opinia konserwatora: „Obraz olejny wcześniejszy niż sam ołtarz, bo późnogotycki, na podobrazu drewnianym «Trójca Święta», w złym stanie technicznym. Widoczne dwie pionowe szczeliny przebiegające przez środek kompozycji. Jest to destabilizacja związana z pracą drewna, [...]. Obok widzimy ubytki warstwy malarskiej sięgające do zaprawy kredowo-klejowej oraz drewna. Są to partie łuszczące się i wymagające pilnie zabiegów podklejania i utrwalania. Na całym obrazie widzimy partie, gdzie warstwa malarska wraz z warstwą zaprawy pęcherzy się do zaprawy; czy też wraz z zaprawą od podobrazia drewnianego. Werniks pociemniały i ześlepnięty. Widoczna destrukcyjna działalność owadzych szkodników drewna. Rama okalająca obraz w kształcie stylizowanych i złożonych liści wymaga konsolidacji i uzupełnienia – poszczególne jej elementy niekompletne i poprzekrzywiane”²⁵. W czasie przeprowadzania prac dokonano inspekcji w dn. 23 marca 2012 r. przy udziale E. Kozołup

²² Por. tamże.

²³ APWSS, J. Szczurek, Program prac konserwatorskich przy ołtarzu bocznym „Trójcy Świętej” z fary w Sieradzu, Kraków, 2011.09.13 [mps].

²⁴ APWSS, Decyzja WUOZ/SI-661/85/2011, Sieradz, 2011.10.07 [mps].

²⁵ APWSS, Szczurek, Program prac konserwatorskich, s. 4–5.

– starszego specjalisty ds. zabytków ruchomych, ks. M. Bronikowskiego – proboszcza zainteresowanej parafii oraz J. Szczurka – konserwatora dzieł sztuki²⁶. Na zakończenie, jak wynika z protokołu z komisyjnego odbioru robót z 12 czerwca 2012 r., jakość wykonanych prac została oceniona na dobrą oraz nie stwierdzono „usterek bądź niedoróbek”²⁷.

Podczas prac konserwatorskich przeprowadzanych w czasie ustalonym decyzją Wojewódzkiego Konserwatora Zabytków na okres od 1 lutego 2012 r. do 31 maja 2012 r.²⁸, obraz został poddany badaniom laboratoryjnym i fizykochemicznym, które to pozwoliły na odkrycie roku powstania dzieła na 1568 oraz dat kolejnych faz jego renowacji. Na podstawie zdjęć wykonanych w świetle IR oraz Rtg. nie stwierdzono występowania innych, wcześniejszych kompozycji pod widzialną warstwą malarską. Ponadto konserwacja obrazu objęła: „oczyszczenie z brudu i kurzu – mechaniczne – pędzle i odkurzacz; oczyszczenie chemiczne za pomocą mieszaniny alkoholu metylowego i terpentyny. Neutralizacja terpentyną; usunięcie wtórnych przemaalowań za pomocą dwumetyloformamidu, neutralizacja terpentyną; zabiegi dezynfekcji i dezynsekcji drewna podobrazia [...]; zabiegi impregnacji drewna podobrazia [...]; uzupełnienie ubytków zapraw kredowo-klejowych [...]; uzupełnienie ubytków warstwy malarskiej [...]; uzupełnienie ubytków werniksów [...]; montaż w prowadnicach zasuw i montaż w ołtarzu”²⁹.

Przywrócone wspólnocie parafialnej dzieło jest środkiem sztuki sakralnej prowadzącym wiernego do pogłębienia jego wiary w nadprzyrodzoną prawdę chrześcijańską o Bogu Jedynym i Trójosobowym.

* * *

Odwołując się do przewodniego stwierdzenia, iż dzieło sztuki sakralnej siłą swego oddziaływania na wyobraźnię umożliwia „dotknięcie” prawd wiary, można stwierdzić, iż jest ono pomostem do wejścia w kontakt między ziemskim wymiarem rzeczywistości i jej charakterem transcendentalnym. Dzieło sztuki stanowi w wielu przypadkach pomoc w zrozumieniu niełatwych prawd wiary, a sieradzki obraz *Tronu Łaski* należy

²⁶ APWSS, Protokół oględzin, Sieradz, 2012.03.23 [rps].

²⁷ APWSS, Protokół w sprawie komisyjnego odbioru robót z dnia 12 czerwca 2012 r., Sieradz, 2012.06.12 [rps].

²⁸ APWSS, Decyzja WUOZ/SI-661/85/2011, Sieradz, 2011.10.07 [mps].

²⁹ APWSS, Szczurek, Dokumentacja prac konserwatorskich i restauratorskich. Ołtarz boczny św. Trójcy z Fary w Sieradzu, Sieradz, 2012.08.20, s. 12 [mps].

do jednego z nich. Wielka wartość artystyczna dzieła, przywrócenie go wspólnocie parafialnej poprzez zabiegi konserwatorskie, troska o dzieła sztuki będące częścią kompleksu architektonicznego, wszystko to wpływa na ukształtowanie świadomości wiernych poszukujących Chrystusa.

STRESZCZENIE

Niniejszy artykuł porusza problem zobrazowania chrześcijańskiej prawdy wiary o Bogu Trójjedynym. Poprzez wieki w mniej lub bardziej udany sposób sztuka sakralna próbowała poprzez siłę przekazu przybliżyć dogmat człowiekowi poszukującemu Boga; od starotestamentowych scen gościnności Abrahama, aż po Tron Łaski obrazujący jedność Ojca, Syna i Ducha Świętego. Znajdujące się w bazylice w Sieradzu dzieło z 1568 r. stanowi przykład ikonograficzny tematu mającego swój początek w Anglii przy końcu XI w. W 2012 r. obraz stał się częścią programu prac konserwatorskich, które umożliwiły sprecyzowanie czasu powstania dzieła oraz stały się okazją do przywrócenia jego piękna wspólnocie parafialnej.

Słowa kluczowe: Tron Łaski, Sieradz, konserwacja, obraz, średniowiecze.

SUMMARY

This article describes the problem of illustrating the Christian truth of faith about the Triune God. For centuries, in a more or less successful way, sacred art has tried, through the power of communication, to bring closer the dogma to a man seeking God; from the Old Testament scenes of Abraham's hospitality to the Throne of Grace depicting the unity of the Father, Son and Holy Spirit. The work from 1568 located in the basilica in Sieradz is an iconographic example of a topic having its beginning in England at the end of the 11th century. In 2012, the painting became part of the program of conservation works, which made it possible to specify the time of creation of the work, and became an opportunity to restore its beauty to the parish community.

Key words: Throne of Grace, Sieradz, conservation, painting, Middle Ages.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Parafii Wszystkich Świętych w Sieradzu:

Decyzja w sprawie wpisania dobra kultury do rejestru zabytków, Łódź, 1974.03.02 [mps].

Decyzja WUOZ/SI-661/85/2011, Sieradz, 2011.10.07 [mps].

J. Szczurek, Dokumentacja prac konserwatorskich i restauratorskich. Ołtarz boczny św. Trójcy z Fary w Sieradzu, Sieradz, 2012.08.20 [mps].

J. Szczurek, Program prac konserwatorskich przy ołtarzu bocznym „Trójcy Świętej” z fary w Sieradzu, Kraków, 2011.09.13 [mps].

- Karta ewidencyjna zabytków ruchomych, E. Andrzejewska, *Obraz – Trójca Święta w ołtarzu bocznym pw. Trójcy Świętej, Sieradz, 2011.07.22* [mps].
Protokół oględzin, Sieradz, 2012.03.23 [rps].
Protokół w sprawie komisyjnego odbioru robót z dnia 12 czerwca 2012 r., Sieradz, 2012.06.12 [rps].
- Bator Z., *Współczesna ikona Boga Ojca. Nowatorstwo czy herezja?*, „Teologia w Polsce”, 9,1(2015), s. 97–108.
- Bovini G., *Ravenna e i suoi mosaici*, w: *Ravenna. Tesori di luce*, Ravenna 2007, s. 25–123.
- Bovini G., *Significato dei mosaici biblici del presbiterio di S. Vitale di Ravenna*, w: *IX Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*, red. G. Bovini, Ravenna 1962.
- Breda A., *Attorno al «quadro della Santissima Trinità» di Vrancke van der Stockt: note sul pittore e sull'iconografia*, w: *Trono di Grazia. Il ritorno della tavola fiamminga a Caltagirone*, red. R. Carchiolo, M. Parada López de Corseles, F. Raimondi, Palermo 2019, s. 43–53.
- Breda A., *Vrancke van der Stockt e il Mistero della Trinità*, *OsRom*, 159(2019), nr 73(48101) z 29.03, s. 5.
- Cecchelli C., *I mosaici della basilica di S. Maria Maggiore*, Torino 1956.
- Grabar A., *Le vie dell'iconografia cristiana. Antichità e medioevo*, Milano 2011.
- Greshake G., *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 2007.
- Klauza K., *Teokalia. Piękno Boga. Prolegomena do estetyki dogmatycznej*, Lublin 2008.
- Kujawski W., *Kościelne dzieje Sieradza*, Włocławek 1998.
- Le Goff J., *Il Dio del Medioevo*, Roma – Bari 2006.
- Malarstwo gotyckie w Wielkopolsce. Studia o dziełach i ludziach*, red. A.S. Labuda, Poznań 1994.
- Migasiewicz P., *Trójca Święta*, w: *Leksykon miasta Sieradza*, red. S.T. Olejnik, Sieradz 2006, s. 390.
- Pasi S., *Ravenna, San Vitale. Il corteo di Giustiniano e Teodora e i mosaici del presbiterio e dell'abside*, Modena 2006.
- Pogorzelski W., *Sieradz*, Włocławek 1927.
- Rizzardi C., *Il mosaico a Ravenna. Ideologia e arte*, Bologna 2011.
- Szymczak A., *Rozplanowanie przestrzenne, w: Sieradz. Dzieje miasta do 1793 r.*, red. Z. Anusik, Łódź – Sieradz 2014, s. 81–114.

KS. TOMASZ KACZMAREK

 <https://orcid.org/0000-0002-7211-6948>

NAŚLADOWANIE CHRYSTUSA W ŚWIETLE ZAPISÓW REKOLEKCYJNYCH SŁUGI BOŻEGO BISKUPA WOJCIECHA OWCZARKA

Postać biskupa Wojciecha Owczarka

Zanim zostanie podjęta tematyka sygnalizowana w tytule niniejszego opracowania, stosownym będzie najpierw przypomnieć pokrótce postać biskupa Wojciecha Owczarka i ważniejsze fakty z jego życia¹. Od czasu rozpoczęcia jego procesu beatyfikacyjnego przysługuje mu zaszczytny tytuł sługi Bożego². Urodził się ostatniego dnia roku 1875, w Łęgu Balińskim w parafii Uniejów. Pochodził z głęboko religijnej, wielodzietnej, ubogiej rodziny wieśniaczej. Ze swoim przyjacielem, ks. prof. Stanisławem Chodęńskim, podzielił się przeżyciem, że jako dziecko wielokrotnie słyszał głos Pana Jezusa, który go wzywał do wielkiej służby Bogu, do czego wracał

KS. TOMASZ KACZMAREK (UMK) – dr hab. z zakresu teologii i nauk patrystycznych. Ukończył studia specjalistyczne w Papieskim Instytucie Patrystycznym „Augustinianum” w Rzymie (Uniwersytet Laterański) i w Papieskim Instytucie Archeologii w Rzymie. Jest wykładowcą w Wydziale Teologicznym UMK w Toruniu i w zorganizowanym przez niego w 1992 r. Studium Teologii dla świeckich. Od 1985 r. jest współpracownikiem watykańskiej Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Opublikował 6 tomów studiów nad męczeństwem w rozumieniu prawno-kanonicznym (*Positiones super martyrio*) dotyczących w sumie 110 beatyfikowanych Męczenników za wiarę, m.in. ks. Jerzego Popiełuszki, kilkadziesiąt artykułów i książek z zakresu prawa kanonizacyjnego i teologii patrystycznej; T.Kaczmarek@diecezja.wloclawek.pl.

¹ Obszerne zestawienie studiów o tej postaci przytacza opracowanie autorstwa M.L. Jędrzejczak, *Wojciech Owczarek, Servo di Dio, Vescovo titolare di Ascalona, suffraganeo di Włocławek, Fondatore della Congregazione delle Suore del Lavoro Comune di Maria Immacolata*, Włocławek 1995, s. 196–206. Praca powstała jako studium biograficzne na potrzeby prowadzonego procesu beatyfikacyjnego w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych.

² Proces informacyjny na etapie diecezjalnym został przeprowadzony w latach 1988–1995.

jeszcze wielokrotnie w swoich zapiskach z rekolekcji. To nam może już wskazywać, dlaczego tak niezwykle gorliwie dążył do kapłaństwa, a później do jego realizowania. Okazał się uzdolnionym i bardzo pracowitym uczniem. Szkoły, włącznie z Seminarium Duchownym, ukończył dzięki pomocy dobroczyńców. Wyniki nauki i szczególna duchowość zadecydowały, że mimo bardzo wątłego zdrowia, został skierowany na dalsze studia teologiczne do Akademii Duchownej w Petersburgu. Studia petersburskie ukończył z oceną: *eximia cum laude*, tj. „z najwyższą pochwałą”. Dopelnieniem stopni akademickich był doktorat *honoris causa* z prawa kanonicznego, nadany mu w 1923 r. przez Watykańską Kongregację Seminariorów i Studiów uniwersyteckich, z motywacją: *propter eximias doctrinae ac virtutum dotes*, co w swobodniejszym tłumaczeniu można oddać: „za niezwykle wyróżnianie się w doktrynie i postawach moralnych”³.

Ujawniły się bardzo szerokie horyzonty jego zainteresowań od klasyki poprzez sztukę, poezję, literaturę europejską do głębokiej znajomości teologii jak i filozofii, nie wyłączając orientacji w naukach przyrodniczych. Zdobycie tak szerokiej wiedzy ułatwiała mu bogata biblioteka osobista, którą ciągle uzupełniał, zdumiewająca pracowitość i znajomość wielu języków, po starożytny hebrajski włącznie. Był człowiekiem bardzo rzeczowym i dużym realistą. Fakt, że posłowie na sejm uważali go za bardzo kompetentnego konsultanta w niezwykle skomplikowanych ówczesnych kwestiach społecznych, też ma swoją wymowę.

W 1918 r. został biskupem pomocniczym diecezji kujawsko-kaliskiej i jednocześnie oficjałem sądu. Zmagał się, by służyć Bożej sprawie jak najpełniej jako kapłan, profesor seminarium duchownego, pracownik kurii biskupiej, biskup, rozumiejąc, że Ewangelię trzeba szeroko wprowadzać we wszystkie kręgi życia. Kontekst historyczny pozwala przypomnieć, że był to czas dla Polski bardzo szczególny: pierwsze lata funkcjonowania państwa po 123 latach jego nieistnienia. Jeżeli to państwo miało istnieć, trzeba było wprost w pałacy sposób uformować nową mentalność katolików na wszystkich poziomach, uczyć niejako na nowo cywilizacji chrześcijańskiej, ładu moralnego, tak w kręgach inteligencji jak i prostego ludu. Było to bardzo mozolne dzieło nadrabiania zaległości cywilizacyjnych i kulturowych, co inne kraje wolne w Europie miały już od wielu pokoleń. Dla odnowy trzeba nowych ludzi. Sługa Boży rozumiał, że takie dzieło może

³ Dokument oryginalny nie zachował się; informacja o tym uhonorowaniu zamieszczona w: „Kronika Diecezji Kujawsko-Kaliskiej”, 17(1923), s. 238.

poprowadzić tylko szeroki krąg osób oddanych sprawie, o silnej wierze i umacniających się wzajemnie we wspólnie prowadzonym dziele. W takim klimacie dojrzewała idea zorganizowania zgromadzenia zakonnego. Wspólnota zakonna za ofiarnym staraniem biskupa Owczarka rozpoczęła swoją drogę służby Kościołowi 8 grudnia 1922 r. jako Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi, na prawach diecezjalnych⁴.

Zapisy rekolekcyjne

Po śmierci biskupa Owczarka siostry przystąpiły do przejrzenia i porządkowania spuścizny po Założycielu ich Zgromadzenia w jego mieszkaniu przy ul. Seminaryjskiej, a obecnie Prym. Karnkowskiego 5, we Włocławku. Wtedy zupełnie niespodziewanie natknęły się na tekst rękopisu w trzech zeszytach, w sumie ponad 200 stron, zapisanych drobnym pismem, często ze skrótami, na małych zeszytowych kartach różnego formatu: cz. 1 – 10,2 x 8,3 cm; cz. 2 – 11,1 x 9 cm; cz. 3 – 17,6 x 11 cm. Karty notatek były już bardzo przyniszczone, jak można przypuszczać od częstego ich przeglądania, o czym zresztą wspomina wielokrotnie sam ich autor. Na pierwszy rzut oka wydawało się, że są to jakieś niewiele znaczące czyjeś zużyte bruliony. Dopiero po uważniejszym przyjrzeniu się, siostry z nie małym zaskoczeniem odkryły, że są to zapiski Biskupa. A jeszcze większe zdumienie ogarnęło je, gdy po żmudnym ich rozszyfrowaniu okazało się, że mamy tu do czynienia z zapisami jego przemyśleń i postanowień rekolekcyjnych z lat 1892–1937, tj. od czasu lat kleryckich, poprzez studia, posługę w diecezji i powołanie do życia zgromadzenia zakonnego, aż do końca przedostatniego roku życia. Tu odsłaniał stan swojej duszy, swoje zmagania ze słabościami i wadami, ale przede wszystkim drogę przybliżania się do Chrystusa. Pisał je tylko i wyłącznie dla siebie, by mógł łatwiej weryfikować dzień po dniu stan „wypełniania przez siebie najświętszej woli Pana”. Nic przeto dziwnego, że zachowywał te zapiski bardzo dyskretnie, tak że nikt z najbliższego nawet otoczenia nie wiedział o ich istnieniu⁵.

⁴ Por. K. Lange, *Geneza Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi na tle kwestii społecznej w zaborze rosyjskim i dalszy jego rozwój w niepodległej Polsce (1910–1939)*, Lublin 1970 (mps KUL); N.L. Musidlak, *Apostolski wymiar pracy w charyzmacie Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Maryi Niepokalanej Maryi*, Niepokalanów 2015.

⁵ W. Owczarek, *Pisma i listy duchowne. Muszę zostać świętym! Postanowienia rekolekcyjne*, Lublin 1980 (nadb. z ABMk, 40(1980), s. 203–288. <https://doi.org/10.31743/abmk.7306>). Zob. zwłaszcza *Wprowadzenie* autorstwa ks. S. Librowskiego (s. 207–210). W kolejnych odwołaniach do ich tekstu przyjęty został tytuł: *Postanowienia rekolekcyjne*.

Zapisy ascetyczne narodziły się jako odpowiedź na zachęty ówczesnego ojca duchownego seminarium, ks. Władysława Krynickiego, późniejszego biskupa, który zalecał alumnom prowadzenie notatek z postanowieniami rekolekcyjnymi, duchowymi notami pozwalającymi na pełniejsze zachowanie pamięci o drogach duchowego postępu⁶. Okazuje się, że Wojciech Owczarek podjął żywo te zachęty nie tylko w okresie seminaryjnym, ale prowadził je niemal do końca życia. Te noty były spisywane podczas rekolekcji, z reguły odbywanych w czasie Adwentu. W wieku ściśle męskim są dłuższe i odzwierciedlają bardziej pogłębioną refleksję nad samym sobą, jednoznacznie wskazując na systematyczny i konsekwentny rozwój życia duchowego.

Zapisy te, jak większość spuścizny biskupa Owczarka, stanowią rękopis wykonany tylko dla siebie, stąd pismo niejednokrotnie jest mało czytelne, a zwłaszcza przeplatane wielokrotnie różnego rodzaju skrótami, co nastęrczało niemało trudności jego wydawcy, ks. prof. Stanisławowi Librowskiemu, by dokonać ich edycji krytycznej, zamieszczonej w serii wydawniczej „Archiwa, Muzea i Biblioteki kościelne” t. 40, Lublin 1980, s. 203–288. Nadbitka drukarska z tego wydania jest bazą do analizy tegoż tekstu, jako źródła. Paginacja w niniejszym opracowaniu odnosi się do powyższej nadbitki.

Naśladowanie Chrystusa

Materiały z procesu beatyfikacyjnego zestawione w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w tzw. *Copia publica*⁷, mówiąc o świętości życia Biskupa jednoznacznie ją łączą z naśladowaniem Chrystusa. Okazuje się, że jest to główny rys jego duchowości, który może być traktowany jako klucz do lektury życia cnót realizowanych na sposób heroiczny już w czasie studiów seminaryjnych, a tym bardziej później w czasie posługi jako kapłana i biskupa.

Ideę naśladowania Chrystusa Wojciech Owczarek z pewnością odkrył jeszcze jako kleryk seminarium. Inspiracją dla niego była lektura „złotej książeczki”, *Naśladowania Chrystusa* Tomasza à Kempis, jak również pisma ascetycznego św. Franciszka Salezego – *Filotea*. Były to jego ulubione lektury, do których odwołuje się raz po raz w Zapiskach

⁶ Por. Jędrzejczak, *Wojciech Owczarek*, s. 71.

⁷ *Copia publica* jest oficjalnym zbiorem materiałów procesowych sporządzonym w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, w oparciu o który prowadzone jest studium sprawy beatyfikacji. W przypadku sprawy bp. Owczarka zbiór ten liczy sześć tomów, łącznie 1537 stron.

rekolekcyjnych. Tym tematem żył i przypominał go sobie na pewno bardzo często, o czym mogą świadczyć aluzje w tekście, jak i fakt, że kartki tego swoistego dziennika duchowego są bardzo zużyte, proporcjonalnie do czasu ich zapisu: najmniej zużyte, tj. „szczytane” są te w końcowej części.

Próba przyjrzenia się zapisom o naśladowaniu Chrystusa według zestawienia chronologicznego, ułatwia prześledzenie dojrzewania i pogłębiania tego tematu przez ich autora. I tak, z czasów seminaryjnych, sprzed roku 1897, pochodzi zapis, że chce usilnie wpatrywać się zarówno w osobę Jezusa jak i Jego Matki oraz świętych, by postępować tak, jak On postępował⁸. Jest zdecydowany, by każdego dnia w czasie nawiedzenia Najświętszego Sakramentu „prosić Chrystusa o Jego ducha, tj. by w jego postępowaniu odbijało się życie Jezusa: duch zaparcia, ubóstwa, pokory, cierpienia, miłości Boga i dusz”⁹.

Z upływem czasu w Zapiskach można odnotować poszerzenia tematu o nowe elementy, które zawsze łączą się z żywym pragnieniem naśladowania Bożego Mistrza na wszelkich możliwych odcinkach życia. Do dziesięciopunktowego programu z postanowień rekolekcyjnych z 1903 roku dopisuje: „Wzbudzając akty strzeliste, szczególnie miłości, musi tam być skromność, słodycz, cichość, ale jednocześnie stanowczość, gorliwość i inne cnoty Bożego Mistrza. *Humilitas virtus Christi*”¹⁰.

W czasie kolejnych dorocznych rekolekcji, 20 XII 1904 zapisał: „Moim wzorem, obrazem, kresem moich pragnień, westchnień, aktów serca będzie najukochańszy mój Mistrz, Jezus Chrystus. *Stupenda assiduitas in labore! Omnia propter Jesum!*”¹¹ «Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia»¹².

Typowym dla pierwszych lat jego kapłaństwa jest zawołanie: „Będę ciągle wpatrywał się w Chrystusa i starał się Go we wszystkim naśladować”¹³. Gdy chodzi o sposób, 13 XII 1908 zapisał notę: „Ciągle będę się wpatrywał w Ciebie, Jezu, Twe myśli i słowa i czyny naśladował, szczególnie cichość i pokorę. Moim hasłem będą słowa: «Jezu cichy i pokornego serca, uczynź serce moje według Serca Twego»”¹⁴.

⁸ *Postanowienia rekolekcyjne*, s. 18.

⁹ Tamże, s. 21.

¹⁰ Tamże, s. 25. *Humilitas virtus Christi* – „Pokora cnotą Chrystusa”.

¹¹ W wolnym przekładzie: „Zachować uporczywą wytrwałość w pracy. Wszystko ze względu na Jezusa”.

¹² *Postanowienia rekolekcyjne*, s. 39.

¹³ Tamże, s. 40.

¹⁴ Tamże, s. 41.

Z pokorą stwierdza następnie: „Wiele, mój Jezu, nie postanawiam, abym łatwiej mógł dotrzymać swoich postanowień. Kładę je u stóp Twoich. Przyjmij je i dodaj mi siły do ich spełnienia. Zawsze, Jezu, chcę być z Tobą, boś Ty moim najlepszym i najwierniejszy przyjacielem”¹⁵.

W dniu 31 XII 1909 dodaje, że naśladowanie Jezusa polega również na nieprzerwanym weryfikowaniu swojego postępowanie pod tym kątem, co na jego miejscu, w bardzo konkretnych sytuacjach, uczyniłby sam Chrystus: „Nieustannie będę się zapatrywał na Jezusa, aby życie Jego, cnoty, myśli, pragnienia, słowa i czyny odwzorować, o ile będę mógł w życiu swoim. Ciągłe się będę pytał, co by robił, mówił, myślał Pan Jezus, gdyby był na tym miejscu”¹⁶.

Perspektywa wiary pobudza go, by ciągle ożywiać pragnienie stania się „świętym dla większej chwały Bożej”. Jest świadomy, że tego może dokonać w nim tylko Boża łaska, stąd błaga o nią usilnie „u stóp świętego Przybytku”: „*Caritas Christi urget me!*”¹⁷. Głos silny, mocny, nie dający się niczym zagłuszyć woła na mnie, nagli mnie, abym nareszcie teraz prawdziwie zapragnął być świętym, i wielkim świętym ku większej chwale Bożej. Muszę iść za Chrystusem, wpatrywać się w Niego oczami duszy i pilnie naśladować Go. O to ciągle będę prosić u stóp Świętego Przybytku”¹⁸.

„Będę prosił o dar żywej wiary. Wiara – jak powietrze dla organizmu – przenikać będzie wszelkie władze, tkanki duchowe mego organizmu. Pokora będzie moją ulubioną cnotą. [...]. *Sacerdos – alter Christus*”¹⁹. Wpatrywać się będę w Chrystusa, aby Jego odwzorować w swej osobie”²⁰.

„Wiarą będę żyć, oddychać, czuć, patrzeć, myśleć wiarą. Ona wraz z modlitwą da mi moc, siłę, żarliwość niepokonaną”²¹.

Kolejne postanowienia, z Adwentu 1920 r., już po święceniach bi-skupich, wskazują na wciąż pogłębiające się pragnienie doskonałości, poprzez znoszenie jak Chrystus niesprawiedliwości i wyniszczenie siebie samego aż do granic możliwości. Gorąco pragnie upodobnić się poprzez swój sposób bycia do Chrystusa jako człowieka. To jest też motywem

¹⁵ Tamże, s. 43.

¹⁶ Tamże, s. 42.

¹⁷ „Miłość Chrystusa przynagla mnie”.

¹⁸ *Postanowienia rekolekcyjne*, s. 53.

¹⁹ „Kapłan – drugi Chrystus”.

²⁰ *Postanowienia rekolekcyjne*, s. 80.

²¹ Tamże, s. 84.

oddania się uważnej lekturze Pisma Świętego, by poznać Chrystusa pod kątem naśladowania Go.

„Czytanie Pisma św. a szczególnie Ewangelii w celu lepszego poznania Jezusa i naśladowania Go będzie moją codzienną strawą. [...] Dokładać będę wszelkich starań, by ducha wiary, szczególnie w obecność Bożą, spotęgować przez akty strzeliste, przez zlanie się z Bogiem jakby w jednego ducha”²².

„Postać Chrystusa porywa mnie i pociąga! Pójdę za Nim możliwie blisko. Będę Chrystusów w całym tego słowa znaczeniu, w każdym calu, będę się chciał weń przeistoczyć. A więc wystrzegać się będę najmniejszego grzechu, wszystkie sprawy i czynności, choćby najmniejsze, wykonać jak najdoskonalej, ku większej chwale Bożej. Będę znosił cierpienia, krzyże, choćby one były bez mej winy, trwały całe życie, choćby były najcięższe dla ducha i ciała, bez najmniejszego szemrania, nikomu, nawet Chrystusowi, się nie żałac. Ponieważ Chrystus stając się człowiekiem wyniszczył się dla mnie do ostatnich granic, będę się chciał odwzajemnić w dążeniu całym sercem do doskonałości: co miesiąc jedną przynajmniej wadę wyrwijając, co dzień postępować, z dwóch dobrych rzeczy wybierać to, co jest lepsze, co więcej zbliżać będzie z Chrystusem, świętością, modlitwą, *sollicitudine pastoralis*²³, tępiąc zło i przyczyniając się do szerzenia Królestwa Chrystusowego”²⁴.

Kontemplacja męki Chrystusa inspiruje go do naśladowania w duchowy sposób drogi krzyżowej Zbawiciela: „Chrystusa konanie w Ogrójcu nauczy mnie heroicznej cierpliwości w największych przeciwnościach i codziennych tysiącnych przykrościach, drobnych ukłuciach. Zapali mnie do zdobycia anielskiej słodyczy charakteru.

Chrystus przed trybunałami uczyć mnie będzie nieliczenia się z żadnymi względami ludzkimi, znoszenia z bohaterską cierpliwością, łagodnością, milczeniem oszczerstw, potwarzy, obelg, rzeczy uwłaczających osobistej czci, dobrej sławie, dobremu imieniu, a nawet zniewag osobistych. Jakaż bowiem obelga może się mierzyć z plwaniem na twarz najświętszą Jezusa i policzkowaniem Go? Nie będę miał nigdy na oku światowej popularności, pochlebstwa niskiego. Dlatego też na te cierpienia ducha nigdy się nie będę żalić, narzekać i z tego powodu krytykować postępowanie innych.

²² Tamże, s. 60.

²³ „Duszpasterską troską”.

²⁴ *Postanowienia rekolekcyjne*, s. 63.

Chrystus wiszący na krzyżu wzbudzi wielkie obrzydzenie do wszystkiego, co by mogło w najłżejszy choćby sposób splamić cnotę wstydlivości; nawet pozorów unikać będę, zachowam przesadną ostrożność. Uczyc mnie będzie znoszenia wszelkich fizycznych bólów pochodzących z choroby, niedomagań, z pracy, zajęcia i obowiązków, by ich sobie nie przykrzyć²⁵.

„Krzyż Chrystusa będzie mą księgą otwartą, w której wyczytywać będę bohaterstwo cnoty i świętości. Życ będę i oddychać duchem wiary żywej, gorącej i modlitwą ciągłego zjednoczenia z Bogiem, abym się stał z Nim jednym duchem²⁶.

Biskup zdaje sobie sprawę, że „To wszystko będzie wprawdzie trudnym i niełatwym, ale gdy wspomnę [jak pisze] na żywą wiarę na chwałę w niebie i cel swój ostateczny, na krótkość życia, na wesele serca, gdy jest się wiernym natchnieniom łask, na piekło, na czyściec, na to co święci czynili, na to, co nawet ludzie świeccy znoszą, by zdobyć stanowisko, wywyżczyć się – wszystkie trudności łatwymi się staną. *Beatus vir qui suffert tentationem... Per multam turbulationem... Qui vult venire post me...*²⁷”.

Najsukuteczniejszymi środkami w tym dążeniu do doskonałości możliwie najwyższej będzie duch modlitwy, „zjednoczenia się z Bogiem przejawiający się w czynieniu wszystkiego na wzór Chrystusa, *ex omni virtute*²⁸, na chwałę Jego²⁹”.

W czasie rekolekcji adwentowych z 1925 r. ponawia swój program naśladowania Chrystusa: „Wzorem dla mnie i drogą do świętości jest Chrystus Pan. Będę się ustawicznie nań patrzył, pożerał Go oczyma, by się stać doń najpodobniejszym, szczególnie w cichości i pokorze. Jam jest Jezusów cały, niepodzielnie – do ostatniego nerwu mózgu, ostatniej kryjówki serca. Biskup jest Jezusa! Jezusa nadzieje, bóle, radości, uczucia są jego uczuciami. Moją ambicją będzie dojść do możliwej doskonałości. Być artystą w całym tego słowa znaczeniu³⁰”.

Stopniowo w jego zapisach można dostrzec coraz większe otwarcie na życie mistyczne. Coraz częściej pojawiają się takie wyrażenia, jak „przyjaciel Chrystusa”, „Boski Przyjaciel”, „być u stóp Chrystusa eucharystycznego”,

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 74.

²⁷ „Błogosławiony mąż, który cierpi pokusę”. „Przez wiele udręk...”. „Kto chce iść za mną...”. *Postanowienia rekolekcyjne*, s. 67.

²⁸ „Ze wszystkich sił”.

²⁹ *Postanowienia rekolekcyjne*, s. 67.

³⁰ Tamże, s. 73.

„pełne słodczy rozmowy z Nim”, „zanurzenie w Jego bliskości”, „dążenie, by stać się odbiciem Chrystusa”: „Ukocham Chrystusa w tabernakulum. Tam będę często nawiedzał swego Boskiego Przyjaciela, rozmawiał z Nim, obcował, wynętrzał się z dziecięcą poufałością i prostotą. Zmęczony, strapiony, przygnębiony u stóp Jego siedzcie będę i weń się wpatrywać”³¹.

„Chrystus stanie się mym najlepszym Przyjaciela. Mam Go w swym domu. Słodkie będą chwile na rozmowie z Nim. Będę nieustannie w Niego wpatrzony. Obecność Boża, pamięć na nią nigdy mnie nie opuści. W istności Bożej jestem zanurzony”³².

„Ukocham modlitwę. W atmosferze modlitwy żyć pragnę, w cieniu Przybytku – u stóp Chrystusa w Eucharystii”³³.

„Zanurzony jestem, jak w oceanie, w istności Bożej. Serce moje będzie tabernakulum Chrystusa. Każde odetchnienie serca mego będzie dla Chrystusa. Muszę być świętym”³⁴.

Podsumowaniem jest zawołanie: „Te postanowienia, uczucia składam w Sercu Jezusowym. *Confirma hoc, Deus, quod es operatus in me!*”³⁵. Niech tak się stanie”³⁶.

Na dwa lata przed śmiercią w jego medytacjach o naśladowaniu Chrystusa pojawia się metafora konsekrowanej hostii z Ofiary Mszy św. By oddać pełniej ideę podobieństwa do Chrystusa, biskup Owczarek odwołuje się do analogii hostii z Najświętszej Ofiary. Po konsekracji hostia nie zmienia swego zewnętrznego wyglądu, swojej postaci materialnej. Istotowo stanowi ona jednak już coś innego. Tu już ma miejsce rzeczywista obecność Chrystusa. Przez podobieństwo do tej tajemnicy biskup gorąco pragnie stać się takim cichym uobecnieniem Chrystusa, jak konsekrowana hostia, bez zmiany formy zewnętrznej.

„Chcę żyć życiem Bożym, przemienić się w Chrystusa, by ma powierzchowność fizyczna była tylko na kształt postaci chleba, pod którymi się Chrystus ukrywa. «Żyję już nie ja, żyje we mnie Chrystus». W Chrystusa będę wpatrzony nieustannie, by się przejąć Jego myślami, uczuciami, poglądami”³⁷.

³¹ Tamże, s. 76.

³² Tamże, s. 77.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 79.

³⁵ „Utwierdź, Boże, to, czego dokonałeś we mnie!”.

³⁶ *Postanowienia rekolekcyjne*, s. 81.

³⁷ Tamże, s. 79.

„*Sacerdos alter Christus*: podobieństwo mej przemiany w Chrystusa do przeistoczenia postaci we Mszy św.”³⁸

„Muszę kroku przyspieszyć, bo czas wieczności się zbliża. *Sto ad littus aeternitatis!*”³⁹. O to prosić będę ciągle, natarczywie Chrystusa w tabernakulum. Jezu, jakże bardzo mi się podoba Twa przypowieść o owym natrętnym człowieku, który w nocy niepokoił swojego sąsiada”⁴⁰.

Sługa Boży był świadomy, że tak wzniosły cel będzie w stanie osiągnąć tylko przy pomocy Bożej łaski, dlatego wzywał nieprzerwanie wstawiennictwa Matki Bożej: „O Maryjo, Matko moja ukochana, Ty mnie wspierać będziesz, by Chrystus utworzył się w moim sercu, we mnie żył, mną kierował! *Vivit in me Christus!*”⁴¹. „Modlitwa będzie mym żywiołem, ostoją, pociechą”⁴².

Wojciech Owczarek nie tylko sam starał się usilnie podejmować drogę naśladowania Chrystusa, ale starał się uczynić ją także wyznacznikiem postępowania dla Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy, co zaznacza się choćby w jego zaleceniach dla sióstr z ostatnich dni jego życia, które głęboko upamiętniły się w ich wspomnieniach. Oto jedno z nich: „Ojciec Założyciel powiedział tego dnia siostrom: Córki moje, mój czas jest bliski. Uczyniłem dla was wszystko, co mogłem. W jego oczach pojawiły się łzy. Potem mówił dalej: Nie zróbcie mi zawodu. Z miłości do Jezusa starajcie się upodobnić do Niego przez wyrzeczenie, miłość wzajemną, wyrozumiałość i ducha ofiary”⁴³.

Ostania odsłona naśladowania Chrystusa ujawniła się w dniu śmierci. Gdy siostra pielęgniarka chciała nieco ulżyć bardzo dotkliwym cierpieniom i podać mu do rozpalonych gorączką ust nieco wody, odmówił ze słowami: „Chrystus na krzyżu nie chciał żadnej ulgi”, i nie przyjął napoju⁴⁴. Tak samo ducha urzeczywistnienia się podobieństwa do Chrystusa oddawały jego ostatnie słowa przed śmiercią, kiedy resztkami sił wyszeptał jeszcze po łacinie: *In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum*⁴⁵, tj. słowa z modlitwy brewiarzowej kapłanów odmawianej na zakończenie

³⁸ Tamże, s. 84.

³⁹ „Stoję u progu wieczności”.

⁴⁰ *Postanowienia rekolekcyjne*, s. 84.

⁴¹ „Żyje we mnie Chrystus”.

⁴² *Postanowienia rekolekcyjne*, s. 85.

⁴³ *Copia publica: Testimonia in scriptis*, vol. 3, s. 566.

⁴⁴ Tamże. *Depositiones testium*, vol. 2, s. 229.

⁴⁵ „W ręce Twoje, Panie, oddaję ducha mojego”.

dnia, Komplety, które przywodzą na myśl zjednoczenie z Chrystusem umierającym na krzyżu.

Postać biskupa Wojciecha Owczarka jest kolejnym przykładem, że radykalne, heroiczne naśladowanie Chrystusa jest czymś realnym i że przynosi owoce w postaci budowania pełnej ładu cywilizacji chrześcijańskiej.

STRESZCZENIE

Sługa Boży Biskup Wojciech Owczarek pośród pisemnej spuścizny pozostawił po sobie nietypowy dokument, liczący nieco ponad 200 stron małego, zeszytowego formatu. Są to zapisy postanowień i przemyśleń rekolekcyjnych, które prowadził od czasów kleryckich aż do ostatnich miesięcy życia. Ten materiał jest kluczem do pełniejszego poznania jego niezwykle intensywnego życia duchowego. W świetle Zapisów rekolekcyjnych ukazuje się – obok licznych innych tematów – wiodąca linia duchowości: naśladowanie Chrystusa, które osiągnęło wymiar nadzwyczajny. Lektura Zapisów stopniowo wprowadza ich czytelnika w świat chrześcijaństwa podążającego radykalnie ku świętości. Świętość w ujęciu biskupa Owczarka utożsamia się z naśladowaniem Chrystusa. Ten szczytny ideał znalazł swoje zwieńczenie w poruszających gestach z ostatnich chwil życia Sługi Bożego, kiedy łączył swoje cierpienia i śmierć z męką Chrystusa na krzyżu.

Słowa kluczowe: biskup Wojciech Owczarek, Zgromadzenie Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi, naśladowanie Chrystusa.

SUMMARY


The servant of the Lord, Bishop Wojciech Owczarek left behind, amongst all his written legacy, an extraordinary document, slightly over 200 pages of a small, notebook-like format. There are records of retreats' provisions and thoughts which were written down by the Bishop from the clergy times till the last weeks of his intense priest's life. This material is a key to more fully know his incredibly intense religious life. In the light of retreat records there appears – apart from plenty of different topics – the leading line of spirituality: following Christ that Has reached an extraordinary dimension. The reading of the Records introduces the reader to the world of christianity that striding towards sanctity. According to the Bishop Owczarek, sanctity is identified with following Christ. This great ideal Has found its culmination on the touching gestures from the last moments of the God's servant's life when he was joining his suffering and death to Christ's misery on the cross.

Key words: Bishop Wojciech Owczarek, Sisters of Mary Immaculate, following Christ.

BIBLIOGRAFIA

- Copia publica transumpti Processus in Curia ecclesiastica vladislavien. constructi super vita et virtutibus Servi Dei Adalberti Owczarek, episcopi titularis ascalonitani, episcopi auxilaris vladislaviensis, fundatoris Congregationis Sororum „Laboris Communis” a Maria Immaculata*, vol. 1–6, Congregatio de Causis Sanctorum, Roma 1995.
- Owczarek W., *Pisma i listy duchowne. Muszę zostać świętym! Postanowienia rekolekcyjne*, oprac. i wyd. S. Librowski, Lublin 1980 (nadb. z ABMK, 40(1980), s. 203–288). <https://doi.org/10.31743/abmk.7306>.
- Jędrzejczak L., *Wojciech Owczarek, Servo di Dio, Vescovo titolare di Ascalona, suffraganeo di Włocławek, Fondatore della Congregazione delle Suore del Lavoro Comune di Maria Immacolata*, Włocławek 1995.
- Lange K., *Geneza Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi na tle kwestii społecznej w zaborze rosyjskim i dalszy jego rozwój w niepodległej Polsce (1910–1939)*, Lublin 1970 (mps KUL).
- Musidlak N.L., *Apostolski wymiar pracy w charyzmacie Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Maryi Niepokalanej Maryi*, Niepokalanów 2015.

KS. LECH KRÓL

 <https://orcid.org/0000-0002-7693-4614>

PATRIOTYZM W NAUCZANIU BŁ. BP. MICHAŁA KOZALA

Po zakończeniu I wojny światowej (1918 r.), gdy Polska odzyskała długo oczekiwaną niepodległość, patriotyzm jako wartość i postawę poddawano ostrej krytyce, a nawet napiętnowaniu. Tak czyniły środowiska masońsko-lewackie demonstrujące względem niego wyraźną niechęć, a nawet dezaprobatę.

W takich uwarunkowaniach żył i pracował ks. Michał Kozal, który w domu rodzinnym otrzymał solidną edukację patriotyczną, owocującą już w młodzięcym życiu. Patriotyzm wpisał się więc głęboko w jego postawę kapłańską i w posługiwanie duszpasterskie, co znalazło swój wyraz w podejmowanym nauczaniu. W jego zakres wchodziły przemówienia wygłoszone z okazji różnych rocznic i świąt narodowych, jubileuszy, organizacji społeczno-patriotycznych, na powitanie żołnierzy powracających z I wojny światowej, na powitanie prezydenta Ignacego Mościckiego, kazania i konferencje formacyjne do kapłaństwa.

Zatem one wyznaczają strukturę treściową niniejszego artykułu. Nasza refleksja skupi się najpierw na pojęciu patriotyzmu i jego elementach konstytutywnych w nauczaniu Błogosławionego. Następnie zajmiemy się podstawami patriotyzmu, na których bazował, aby przejść, w trzecim paragrafie, do wychowania patriotycznego, które podejmował w pracy duszpasterskiej.

KS. LECH KRÓL (UMK) – 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; x.lechkrol@wp.pl.

1. Pojęcie patriotyzmu i jego elementy konstytutywne

Ks. Michał Kozal w posłudze nauczania nie podawał ani własnej definicji patriotyzmu, ani też nie posługiwał się pojęciami obiegowymi. Niemniej jednak, w świetle przepowiadania stnieje możliwość nakreślenia przyjmowanego przez niego pojęcia patriotyzmu.

Z analizy nauczania wynika, iż ks. Kozal identyfikował patriotyzm z ideałami zdrowego ducha polskiego i wartościami chrześcijańskimi. Zabiegał na przykład, aby młodzież, przyszłość Narodu polskiego, była w ich duchu kształtowana i nimi przesiąknięta. Ducha patriotyzmu ukazywał jako bezinteresowną służbę Ojczyźnie, przedkładaną nad osobiste cele, dla jej integralnego dobra, zwłaszcza „do przywrócenia wolnej, niepodległej Polski”¹. Takim duchem charakteryzowali się Polacy podczas zaborów².

Opierał go na fundamencie Kościoła, w którym Naród karmiąc się wiarą i mądrością Bożą odnajdywał swoją dziejową ostoję. Nawiązując do przeszłości, w której Ojczyzna zapisała się jako *Polonia semper fidelis*, podkreślał, że taką powinna być zawsze, ponieważ tylko katolicyzm gwarantuje jej szczęśliwą przyszłość. Jest tak, ponieważ jego zasady rozszerzają granice ludzkiego serca, a tym samym rozszerzają granice państwa. Wiarygodny członek Kościoła jest jednocześnie użytecznym i oddanym obywatelem społeczeństwa, narodu i świata³.

Zatem wizja patriotyzmu w nauczaniu Błogosławionego nie ma nic wspólnego z nacjonalizmem. Taka jest logika wynikająca z przyjętej przez niego opcji patriotyzmu. Inaczej być nie może. Kościół był dla niego fundamentem bezgranicznego poświęcenia i ofiarności na rzecz obiektywnego dobra Ojczyzny⁴.

¹ M. Kozal, *Na 50-letni jubileusz „Sokoła” w Gnieźnie*, [Gniezno, 6 VI] 1937, w: *Pisma bł. biskupa Michała Kozala. Kazania, nauki pasyjne i rekolekcyjne, przemówienia* [Pisma 2], red. I. Tomczak, K. Rulka, G. Sztandera, Włocławek 2019, s. 857.

² Por. tenże, *15-lecie Sodalicji [w Inowrocławiu]*, Inowrocław, [3 V] 1936, w: *Pisma 2*, s. 945–946.

³ Por. tenże, *Na 3 maja* [1], [Pobiedziska, 3 V 1919–1920], w: *Pisma 2*, s. 889–890; tenże, *Mowa przy zawiązaniu Ligi Katolickiej w Krostkowie*, [Krostkovo, 24 X 1920], w: *Pisma 2*, s. 895; tenże, *Na 4 I [19]21 z okazji powstania w Białosłiwii*, [Krostkovo, 4 I 1921], w: *Pisma 2*, s. 902–903; tenże, *Z okazji dziesięciolecia istnienia Polski*, [Brak miejsca, 11 XI 1928], w: *Pisma 2*, s. 936.

⁴ Por. tenże, *[Powitanie gości na przedstawieniu o powstaniu styczniowym]* [Pobiedziska, I 1920], w: *Pisma 2*, s. 892–893; tenże, *Słowo wstępne na akademii ku czci ks. Piotra Skargi*, [Gniezno, 15 XII 1936], w: *Pisma 2*, s. 949.

Tak prezentowana opcja ma charakter integralny, co wyrażał słowami zawołania „Sokoła”⁵, jednej z organizacji patriotycznych. W oparciu o jej motto: „W zdrowym ciele zdrowy duch”⁶, akcentował słuszność podporządkowywania doczesnych celów wyższym ideałom i trwałym wartościom. Promowanej kulturze fizycznej przyznawał słuszność pod warunkiem, że będzie podporządkowywana procesowi kształtowania ducha polskiego i chrześcijańskiego zarazem.⁷ Na tej zasadzie propagował realizację celów wychowania fizycznego, ale „w ścisłym oparciu o niewzruszone zasady mądrości Chrystusowej”⁸.

Zatem patriotyzm identyfikował z zasadami nauczania chrześcijańskiego. Pewną inspiracją była dla Błogosławionego Księga Przysłów (4, 13). Jej autor natchniony niejako przynagla ludzi dobrej woli do respektowania mądrej zasady życiowej: „Trzymaj się nauki, nie puszczaj jej, strzeż jej, bo ona jest żywotem twoim”. Jej realizacja, jak podkreślał ks. M. Kozal, inspiruje, aby głębiej „wniknąć w świat ducha i ukochać wielkie, święte ideały”⁹.

Tak więc patriotyzm, w jego rozumieniu, jest postawą wnoszącą ideały narodowe i wartości chrześcijańskie, wraz z bogactwem ludzkiego ducha, we wszystkie wymiary życia społecznego, politycznego i kulturalnego¹⁰.

Zatem nie wystarczy, jak uczył, dysponowanie zdrowym ciałem, ponieważ nie stanowi ono kryterium jakości ducha ludzkiego. Kondycja cielesna, choćby wysokich standardów, bez walorów umysłowych i moralno-duchowych nie ma wartości. Moc patriotyzmu upatrywał w czystości ducha ludzkiego i w ofiarnej miłości nadprzyrodzonej. Człowiek ukształ-

⁵ Towarzystwo Gimnastyczne „Sokół” – pionierska organizacja wychowania fizycznego i sportu w Polsce. Najstarsze polskie towarzystwo gimnastyczne, które przyczyniało się m.in. do popularyzacji gimnastyki w społeczeństwie polskim, powstania wielu klubów sportowych i Związku Harcerstwa Polskiego. „Sokół” działał w okresie zaborów, po odzyskaniu niepodległości i w całym okresie międzywojennym XX w. Jednym z celów towarzystwa – zgodnie z ideałami jego twórców – było również podtrzymywanie i rozwijanie świadomości narodowej oraz postaw obywatelskich. W okresie zaborów pełnił również funkcję zakamuflowanego przed władzami zakazanego symbolu narodowego Polaków, Orła białego.

⁶ Kozal, *Na 50-letni jubileusz „Sokoła” w Gnieźnie*, s. 856.

⁷ Por. tamże, s. 856–857.

⁸ Tamże, s. 857.

⁹ M. Kozal, *Kazanie wygłoszone na uroczystym nabożeństwie z okazji stulecia założenia Państwowego Gimnazjum im. ks. Hugona Kołłątaja w Krotoszynie*, [Krotoszyn, 25 XI 1936], w: *Pisma 2*, s. 852.

¹⁰ Por. tenże, *Na 50-letni jubileusz „Sokoła” w Gnieźnie*, s. 859.

towany w jej duchu wnosi trwałe i obiektywne wartości zarówno w życie chrześcijańskie, jak i społeczno-państwowe¹¹.

Priorytetową zasadą patriotyzmu była dla niego między innymi wierność poznany i przyjęty ideałom i wartościom. Wówczas, jak uczył, wymiar cielesny będzie podporządkowywał się sferze zdrowego ducha ludzkiego¹². Był przekonany, że wrogom Ojczyzny i Kościoła oprze się tylko tak ukształtowane społeczeństwo, czyli posiadające w sobie ducha polskiego i katolickiego. Uzasadnieniem tej formuły była bardzo trudna przeszłość zaborcza, w której „Gorące, [...] serce polskie nie pozwoliło stłumić się w zapale swoim”¹³.

W takich uwarunkowaniach młodzież polska ochoczo podejmowała, w ramach edukacji szkolnej, zarówno formację intelektualną, jak i starania o pogłębianie i rozwój władz umysłowych. Jedyną motywacją takiego zaangażowania była wierność i bezinteresowna służba Ojczyźnie, w duchu trwałych ideałów. Wpisywał je w pojęcie patriotyzmu owocującego bohaterскими postawami i gorliwą działalnością na rzecz Ojczyzny, jej suwerenności oraz świętych i niekwestionowanych wartości¹⁴.

Bł. bp Michał Kozal podejmowane nauczanie w tej materii umacniał świadectwem osobistego doświadczenia. Najpierw ukazywał pozytywną rolę niemieckich budzących „w nas umiłowanie piękna, ukochanie rzetelnej, bezinteresownej pracy w myśl słów Goethego: Czyn jest wszystkim, niczym sława”¹⁵. Drugi jego człon ma charakter świadectwa o młodzieży tamtego czasu: „a myśmy sięgali do najgłębszych pokładów religijnych i narodowych, aby uzupełnić to, czego niemiecka szkoła dać nie mogła”¹⁶.

To zaś dokonywało się w kręgu domów rodzinnych oraz w tajnych organizacjach, jak np. Towarzystwo Przyjaciół Tomasza Zana. W nich, jak uczył, inicjowano i kształtowano świadomość ducha patriotycznego

¹¹ Por. tenże, *Na dziesięciolecie Sodalitacji Mariańskiej w Trzemesznie*, [Trzemeszno, 3 V 1938], w: *Pisma 2*, s. 876.

¹² Por. tenże, *Na 50-letni jubileusz „Sokoła” w Gnieźnie*, s. 858.

¹³ Tenże, *Kazanie wygłoszone na uroczystym nabożeństwie z okazji stulecia założenia Państwowego Gimnazjum im. ks. Hugona Kołłątaja w Krotoszynie*, s. 852.

¹⁴ Por. tenże, *Na 4 I [19]21 z okazji powstania w Białosłiwiu*, s. 902; tenże, *Na 50-letni jubileusz „Sokoła” w Gnieźnie*, s. 859; tenże, *Na 3 maja [3], Wykład wygłoszony w Białosłiwiu 1 V [19]22*, w: *Pisma 2*, s. 917–921.

¹⁵ Tenże, *Kazanie wygłoszone na uroczystym nabożeństwie z okazji stulecia założenia Państwowego Gimnazjum im. ks. Hugona Kołłątaja w Krotoszynie*, s. 852.

¹⁶ Tamże.

i wynikających zeń obowiązków. Przywołując zmarłych absolwentów swojej szkoły krotoszyńskiej uczył, że „odeszli, by wziąć zapłatę wiekustą za swoją pracę uczciwą i trud rzetelny w służbie świętych ideałów narodowych i religijnych”¹⁷.

Ponieważ wiara ewangeliczna wprowadza w życie ludzkie i w przestrzeń poznawanej prawdy światło Objawienia Bożego, dlatego „Chrystus staje się dla nas «drogą, prawdą i życiem» [por. J 14, 6]”¹⁸. Zatem taką wiarę trzeba wносить we wszystkie wymiary życia narodowego i w „najdalsze zakątki naszego Państwa”¹⁹.

Według ks. Michała Kozala kolejnym elementem patriotyzmu jest obrona prawdy, kultury przyrodzonej i chrześcijańskiej. Tak kształtowany patriotyzm toruje drogę do przekazywania młodemu pokoleniu Polski wartości zarówno kulturalnych, jak i katolickich. Zdrowy duch patriotyzmu z natury swojej przelewa się wtedy na środowisko, w którym się żyje²⁰. W sytuacjach zaś koniecznych uzdalnia do oddania nawet życia w obronie prawdy i granic Ojczyzny²¹.

Jeśli więc kultura fizyczna nie jest związana z Ewangelią, nie służy duchowi człowieka, staje się szkodliwa, a nawet zgubna. Rozwój fizyczny i towarzyszący mu rozwój duchowy jest właściwym procesem kształtowania ducha zdrowego patriotyzmu. Na tej podstawie dostrzegał ks. Kozal konieczną potrzebę wychowania patriotycznego społeczeństwa polskiego²².

Tak rozumiany patriotyzm sytuował na konkretnych pryncypiach. Był przekonany, że wtedy jest wiarygodny i tylko taki będzie owocował w społeczeństwie dojrzałymi postawami patriotyczno-chrześcijańskimi.

2. Podstawy patriotyzmu

Fundamentem wiarygodnego patriotyzmu, w opcji ks. M. Kozala, jest wiara nadprzyrodzona, rozumiana w kategoriach dojrzałości chrześcijańskiej. Jej duch, jak uczył, dochodził do głosu w bolesnych doświadczeniach narodowych. Ponieważ mierzy się ona postawą chrześcijańskiej nadziei, dlatego, jako Naród „wierzyliśmy, że kiedyś Bóg nad nami się zlituje”²³.

¹⁷ Tamże, s. 853.

¹⁸ Tamże, s. 853–854.

¹⁹ Tamże, s. 854.

²⁰ Por. Kozal, *Na 50-letni jubileusz „Sokoła” w Gnieźnie*, s. 859.

²¹ Por. tamże, s. 858–859.

²² Por. tamże, s. 859–860.

²³ Kozal, *Na 4 I [19]21 z okazji powstania w Białostliwiu*, s. 902.

Polacy długo wyczekując wyzwolenia Ojczyzny mieli „nadzieję wbrew wszelkiej nadziei” [...], aż „zwycięzcy ogłosili «wolną, nieodległą Polskę»”²⁴.

Liczne wydarzenia historyczne okresu zaborów stanowią „Najlepsze [...] dowody, jak ściśle sprawa ojczyzny z uczuciami religijnymi jest złączona”²⁵. Priorytetową rolę wiary ukazywał od początku pracy duszpasterskiej, która zbiegła się z odzyskaniem przez Polskę niepodległości. Ten czas był bardzo trudnym doświadczeniem, ponieważ „nasza ojczyzna biedna, z grobu wyszła i prawie z niemocy upada, trzeba ją podeprzeć i poratować, żeby do sił przyjść [...] mogła”²⁶. Mimo to wyrażał przekonanie, że pewną drogą ku temu jest chrześcijańska wiara żywa i głęboka. Mówił: „Mnie się zdaje, że [...] nam jednej rzeczy potrzeba: potrzeba wiary, a skoro będzie wiara głęboka w sercach naszych, nie taka wiara, co tylko na ustach jest, ale wiara czynna, szczerą, która przerabia serce i je uszlachetnia, to od razu wszystko inne samo się znajdzie”²⁷.

W tym kontekście nasuwa się pytanie, dlaczego wiara była w opcji myślowej ks. Kozala podstawą patriotyzmu? Pewnie dlatego, ponieważ ów dar odnosił do Osoby Boga i był przekonany, że tylko w tej relacji rodzi się prawdziwa miłość, owocująca między innymi zdrowym patriotyzmem. Na tej więc podstawie przekonywał, że „sprawa miłości Ojczyzny jak najściślej jest związana z miłością Boga samego, bo jak Bóg w serca nasze wlał przywiązanie do ojca i matki, tak i ojczyznę miłować kazał”²⁸ (por. Ps 137(136), 5–6). Idealem zaś takiego ducha patriotyzmu jest miłość Jezusa Chrystusa do Jego ziemskiej ojczyzny. Dlatego Błogosławiony był przekonany, „że kto kocha Boga, i ojczyznę kochać musi”²⁹. Uczył, że „ze źródła wiary miłość ojczyzny z konieczności wytrysnąć musi”³⁰. Czynna miłość ojczyzny, i dobra ogółu, jest najważniejszą cnotą, którą realizuje się w postawie wiarygodnego patriotyzmu. Miłość ta domaga się takiej

²⁴ Tamże; Kozal, *Z okazji dziesięciolecia istnienia Polski*, s. 935–936.

²⁵ Tenże, *Na 4 I [19]21 z okazji powstania w Białostliwii*, s. 901; tenże, *Na 3 maja [2]*, [Krostkowo, 3 V 1921], *Siernieczek*, [3 V 19]27, w: *Pisma 2*, s. 914; tenże, *Z okazji dziesięciolecia istnienia Polski*, s. 934–935.

²⁶ Tenże, *Na 4 I [19]21 z okazji powstania w Białostliwii*, s. 902.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 901; por. Kozal, *Przemówienie z okazji uroczystości szkolnej na „Górny Śląsk”*, [Krostkowo, 1 III 1921], w: *Pisma 2*, s. 908–909.

²⁹ Tenże, *Na 4 I [19]21 z okazji powstania w Białostliwii*, s. 901; por. tenże, *Na 3 maja [3]*. *Wykład wygłoszony w Białostliwii*, s. 920.

³⁰ Tenże, *Na 4 I [19]21 z okazji powstania w Białostliwii*, s. 902; por. tenże, *Z okazji dziesięciolecia istnienia Polski*, s. 936–937.

samej miłości ku wszystkim bez wyjątku jej obywatelom. Ona zaś powinna być „być gorąca i płomienna”³¹.

Zatem akcentował organiczną więź między wiarą a miłością, której „podstawą nieodzowną jest cnota, a [...] cnota prawdziwa bez wiary być nie może”³². Na pierwszym więc miejscu stawiał wiarę żywą, ponieważ z niej, jak ze źródła wyrastają postawy ewangeliczne owocujące czynami dojrzałej miłości, także wobec ojczyzny³³.

Takiej to postawy domaga się, według ks. Kozala, zarówno dobro Kościoła, jak i dobro całego Narodu³⁴. Był przekonany, i tak uczył, że tylko ten jest dobrym obywatelem ojczyzny, kto Bogu dobrze służy³⁵. Dobry obywatel to wiarygodny patriota troszczący się o dobro państwa i dążący do naprawy Rzeczypospolitej. Taki patriota jest dobrym obywatelem (*civis bonus*).

Ducha zaś takiego patriotyzmu kształtuje Kościół katolicki, a czyni tak od czasu chrztu Polski³⁶. Dlatego ks. Kozal, w aspekcie minionych dziejów Polski, ukazywał też rolę Stolicy Apostolskiej, jaką pełniła i nadal pełni wobec naszej i każdej ziemskiej ojczyzny. Papieże, jak podkreślał ks. Kozal, troszczyli się nie tylko o obronę prawd objawionych, ale także wszystkich państw świata i narodów. Wśród nich „nasz naród polski szczególnej doznawał opieki”³⁷. Stamtąd bowiem otrzymał prawdy wiary, a z nimi skarb kultury i cywilizacji zachodniej. Dlatego przywoływał m.in. słowa wieszczki narodowej, Adama Mickiewicza, który podkreślał, „że życie naszego narodu wspierało się wyłącznie na Kościele katolickim; od chrztu Mieczysława”³⁸.

Kościół niewątpliwie wniósł bardzo bogaty wkład w wieloraki rozwój i kształt naszego Narodu. Dlatego Błogosławiony przynaglał, aby społeczeństwo z przekonaniem realizowało wskazania papieża, ponieważ „na

³¹ Tenże, *Na 4 I [19]21 z okazji powstania w Białoliwii*, s. 902.

³² Tamże.

³³ Por. Kozal, *Przemówienie z okazji uroczystości szkolnej na „Górny Śląsk”*, s. 909; tenże, *Na II niedzielę po Trzech Królach [Szczęśliwe małżeństwo]*, [Brak miejsca i daty], w: *Pisma 2*, s. 86.

³⁴ Por. tenże, [Na uroczystą Komunię świętą towarzystwa robotniczego], [Krostkowo, 1921], w: *Pisma 2*, s. 911.

³⁵ Por. tenże, *Na 3 Maja [3]*, s. 920.

³⁶ Por. tenże, *15-lecie Sodalicji [w Inowrocławiu]*, s. 945–946.

³⁷ Tenże, [V niedziela po Trzech Królach], *Czym papieżstwo dla świata – w II rocznicę koronacji Piusa XI*, w: *Pisma 2*, s. 473.

³⁸ Tamże; por. M. Kozal, *Kazanie wygłoszone w kościele farnym w Bydgoszczy z okazji przybycia J.E. Ks. Arcyb. Dr. Hlonda*, [Bydgoszcz, 5 III 1927], w: *Pisma 2*, s. 831–834.

tej skale [...] są najcenniejsze skarby wiary i moralności, a równocześnie i skarby narodowe³⁹. Zatem Ojczyzna w Kościele ma mocne oparcie i żywe źródło odrodzenia⁴⁰. Jemu zależy, aby wartości narodowe i chrześcijańskie, stanowiące strukturalną treść patriotyzmu, były wnoszone w przestrzeń życia państwowego i publicznego. Jego misja rozbudza w społeczeństwie wiarę żywą, kształtującą żywą relację z Bogiem, z Kościołem i ze wszystkimi ludźmi. Od niej zaś, jak uczył ks. Kozal, zależy dobry i odpowiedzialny stosunek do ojczyzny⁴¹.

Zatem Kościół wychowuje „godnych obywateli Bogu na chwałę, a Ojczyźnie na pożytek”⁴². I spełni tę misję w każdym okresie dziejów, pod warunkiem, że znajdzie „rozumienie i poparcie w jak najszerzych kołach”, [wówczas] „będzie mógł użyć swego wpływu nadprzyrodzonego do opanowania zgubnych prądów”⁴³. Jest to możliwe, o ile Polacy dolożą wszelkich starań, aby ich życie opierało się na trwałych zasadach wiary i z nich wyrastało. Kościołowi chodzi o najświętszą sprawę, której syntezę nakreślił, przywoływany przez ks. Kozala, Stanisław Szczepanowski: „Polska jako naród jest katolicką i nadal będzie katolicką, albo jej nie będzie”⁴⁴.

Dlatego ks. M. Kozal w pracy duszpasterskiej koncentrował się na moralnej konstrukcji człowieka, będącej podstawą patriotyzmu. Uważał ją za wiarygodny kanon wychowania patriotycznego.

Kształtowany na fundamencie wartości status moralny owocuje bezinteresownością, heroizmem i oddaniem. Wartości te, jak wszystkie cnoty życia chrześcijańsko-społecznego, stanowią istotną składnię patriotyzmu. W nim, jak uczył ks. Kozal, nie szuka się korzyści, tytułów, godności, przywilejów czy odznaczeń. Jego jedynym celem jest tylko dobro ojczyzny, a więc dobro całego społeczeństwa i każdego obywatela. Zatem

³⁹ Tenże, [V niedziela po Trzech Królach]. *Czym papieżstwo dla świata*, s. 473–474; tenże, *Na 3 maja* [2], s. 915–917.

⁴⁰ Por. tenże, *Polskę uratuje małżeństwo katolickie*, Gniezno [przed 16 II 1928], w: *Pisma 2*, s. 639; tenże, *Przywitanie żołnierzy w Krostkowie*, [Krostkowo, 30 I 1921], w: *Pisma 2*, s. 906; tenże, *Na powitanie [pielgrzymów do grobu św. Wojciecha]*, [Gniezno, 26 IV 1936], w: *Pisma 2*, s. 939–941.

⁴¹ Por. tenże, *Z okazji dziesięciolecia istnienia Polski*, s. 936; tenże, *15-lecie Sodalicii [w Inowrocławiu]*, s. 945.

⁴² Tenże, *Na 3 Maja* [3], s. 921.

⁴³ Tenże, *Kazanie wygłoszone w kościele farnym w Bydgoszczy z okazji przybycia J.E. Ks. Arcyb. Dr. Hlonda*, s. 834; por. tenże, *Na 3 maja* [2], s. 914–917.

⁴⁴ Tenże, *Kazanie wygłoszone w kościele farnym w Bydgoszczy z okazji przybycia J.E. Ks. Arcyb. Dr. Hlonda*, s. 833; por. tenże, *Na 3 maja* [2], s. 916–917.

sprawy osobiste podporządkowuje celowi nadrzędnemu⁴⁵. Nie szuka ani popularności, ani prywaty, ani też nikomu w tym celu nie schlebia.

Takim patriotą staje się obywatel posiadający bogactwo cnót nadprzyrodzonych i moralnych, a wśród nich społecznych. Bez dobrego i cnotliwego serca miłość do ojczyzny jest nieprawdziwa⁴⁶. Zatem nie dziwi, że ks. Kozal bardzo akcentował moralną konstrukcję człowieka, ponieważ była dla niego kryterium wiarygodności autentycznego patriotyzmu.

Kolejną podstawą patriotyzmu była dla ks. Kozala zdrowa duchowo-moralnie rodzina chrześcijańska, żyjąca nadprzyrodzoną treścią sakramentu małżeństwa⁴⁷. Od jej jakości moralno-religijnej „zależy żywotność i ciężna społeczność”⁴⁸. W niej szczególną rolę przypisywał niewiastom, które w przeszłości pełniły w tym względzie wyjątkową rolę. Mężczyźni zazwyczaj w czasie zaborów brali udział w powstaniach albo przebywali na przymusowych zsyłkach⁴⁹. Był też przekonany, że także w wolnej Polsce „niewiasta pielęgnować powinna wewnętrzne wartości i jako kapłanka stać na straży ogniska domowego”⁵⁰. Dlatego też w pracy parafialnej angażował się w ich formację.

3. Wychowanie patriotyczne

Na podstawie zachowanych rękopisów poznajemy bł. bp Michała Kozala jako gorliwego pedagoga, zaangażowanego w wychowanie patriotyczne. Takie zresztą sam otrzymał w domu rodzinnym i w organizacjach patriotycznych.

W strukturze treściowej źródeł odnajdujemy metodologię podejmowanego wychowania. Tworzą ją następujące elementy: jasno określony cel wychowania, środowiska wychowywania i środki, jakie proponował w wychowaniu i jakimi sam się posługiwał⁵¹. Zwracał uwagę na miejsca

⁴⁵ Por. tenże, *Powitanie żołnierzy, którzy z wojny wrócili*, [Pobiedziska,] 11 [1919], w: *Pisma 2*, s. 884–885.

⁴⁶ Por. tenże, *Z okazji dziesięciolecia istnienia Polski*, s. 936.

⁴⁷ Por. tenże, *Na uroczystość Rodziny Świętej*. [Posłannictwo rodziny chrześcijańskiej], Żegiestów, napisałem 7 I [19]33 od 10.15–12.25, w: *Pisma 2*, s. 81.

⁴⁸ Tamże; por. Kozal, *Polskę uratuje małżeństwo katolickie*, s. 635–639.

⁴⁹ Por. tenże, *Na uroczystość Rodziny Świętej*, s. 82–83.

⁵⁰ Tenże, *Na 50-letni jubileusz „Sokoła” w Gnieźnie*, s. 859; por. tenże, [XVI niedziela po Zielonych Świątkach] [O godności kobiety], [Bydgoszcz, 9 IX 1923, w: *Pisma 2*, s. 520–526.

⁵¹ Por. tenże, *Przemówienie na wiecu w Białosłiwu. W sprawie Ligi Katolickiej*, [Białosłiwie, 5 XIII 1920], w: *Pisma 2*, s. 898–900; tenże, *Poświęcenie szkoły w Dębówku [Nowym]*, [Dębówko Nowe, 15 II 1921] w: *Pisma 2*, s. 907–908.

jego realizacji: rodzinę, Kościół i szkołę. Podkreślał, że to one przede wszystkim mają być środowiskami kształtowania prawego sumienia osoby ludzkiej, rodzin, społeczeństwa i świata⁵².

Sumienia, jak uczył, nie da się zabić, można je tylko zagłuszyć. Tylko prawe sumienie, jako głos zobowiązujący, uzdalnia do rozpoznania i odrzucania każdej formy zła, wybierania tego, co jest rzeczywiście dobre, akceptowania cnót i postępowania według ich zasad. Ponieważ jest kręgosłupem konstrukcji moralno-duchowej człowieka, dlatego domaga się kształtowania według nadprzyrodzonych wartości i wiarygodnych ideałów. W taki sposób uzdalnia do wnikania w świat chrześcijańsko-moralnych prawd, które inspirują do angażowania się na rzecz dobra Kościoła i Ojczyzny⁵³. Odrodzenie świata, jak uczył ks. Kozal, rozpoczyna się od wychowania sumienia. Tylko ono, i takie, zmierza ku temu „by dusza narodu była zdrowa”⁵⁴. Dlatego przywoływał słowa znanego wieszczki narodowego Z. Krasińskiego: „Niczym Sybir – niczym knuty, [...] Lecz narodu duch zatruty – To dopiero bólów ból”⁵⁵.

Ks. M. Kozal w wychowaniu rzeczywiście podejmował wysiłek na rzecz kształtowania sumienia, ponieważ od niego zależy proces poznawania i akceptowania obiektywnych wartości i trwałych ideałów. Tylko wtedy społeczeństwo w ich duchu będzie owocnie służyło ojczyźnie. Nawijając do osobistych doświadczeń krotoszyńskiej szkoły, podkreślał, że „w parze ze zdobywaniem potrzebnych wiadomości, [...] z pogłębianiem i rozszerzaniem władz umysłowych szło staranie, aby w służbie ideałów znaleźć szczęście osobiste i szczęście ogółu”⁵⁶.

Jako obserwator ówczesnych fenomenów społeczno-politycznych widział pogłębiający się proces dewaluacji obowiązujących wartości i ideałów⁵⁷. Już wtedy przybierał on próby siłowej manifestacji o charakterze typowej anarchii. Rozeznane fenomeny klasyfikował jednoznacznie,

⁵² Por. tenże, *Kazanie wygłoszone na 25-lecie Sodalitacji Mariańskiej w Gnieźnie. O sumieniu*, [Gniezno, brak daty], w: *Pisma* 2, s. 879–880.

⁵³ Por. tamże, s. 878–882; Kozal, [Powitanie gości na przedstawieniu o powstaniu styczniowym], s. 891; tenże, [Na uroczystą Komunię świętą towarzystwa robotniczego], s. 912.

⁵⁴ Tenże, *Kazanie wygłoszone w kościele farnym w Bydgoszczy z okazji przybycia J.E. Ks. Arcyb. Dr. Hlonda*, s. 833.

⁵⁵ Za tamże.

⁵⁶ Kozal, *Kazanie wygłoszone na uroczystym nabożeństwie z okazji stulecia założenia Państwowego Gimnazjum im. ks. Hugona Kołłątaja w Krotoszynie*, s. 852.

⁵⁷ Por. tenże, *Kazanie wygłoszone w kościele farnym w Bydgoszczy z okazji przybycia J.E. Ks. Arcyb. Dr. Hlonda*, s. 834; tenże, *Na II niedzielę po Trzech Królach* [Szczęśliwe mał-

nazywając je po imieniu: „Dziś ze Wschodu i Zachodu płyną fale czerwonego pogaństwa, a na tych falach zarazki, co osłabiać poczynają tężyzną duszy polskiej. Zanika poszanowanie autorytetu, zanika świadomość pełnej odpowiedzialności za każdy czyn [...], a co najgorsza rozbudza się jakiś niepojęty szal dzikich [...] zabaw i tańców, by podciąć kwiat narodu, młodzież jego”⁵⁸.

Dlatego też z całym oddaniem zajmował się procesem patriotycznego wychowywania. Próbował kształtować w nim „prawdziwych bojowników prawdy”, obrońców „zdobyczy kultury przyrodzonej i chrześcijańskiej”. Był przekonany, że Polska w tym okresie dziejów potrzebuje takich obywateli. Tylko tacy będą, w najpozytywniejszym tego słowa znaczeniu, „na usługach Kościoła i Państwa, jako ludzie, [...] pomni [...] swej godności osobistej i jeśli potrzeba, potrafią życie poświęcić dla prawdy – *vitam impendere vero*, a przyszłym pokoleniom przekażą kulturalne i katolickie wartości bez uszczerbku”⁵⁹. Nic więc dziwnego, iż z ogromną gorliwością kształtował ducha rozumienia i poparcia dla Kościoła, ponieważ, jak uczył, z Nim można owocnie przeciwdziałać zgubnym ideologiom⁶⁰. Kościół bowiem „dał [...] narodowi polskiemu w ciągu 1000-lecia jego istnienia wszystko, co mu tylko mógł dać”⁶¹. Był zawsze wierny Polsce, i to we wszystkich historycznych jej uwarunkowaniach. W nich chronił ją od rozpacz, budził nadzieję zwycięstwa i stawał w jej obronie.

Ponieważ niezastąpioną i podstawową instytucją wychowawczą była dla ks. Kozala także rodzina chrześcijańska, dlatego otaczał ją szczególną troską duszpasterską. Tylko w jej przestrzeni może urzeczywistnić się proces integralnego wychowania⁶². Jej rola w tym wymiarze jest podstawowa i niezastąpiona. Dlatego przywoływał Stanisława Staszica,

żeństwo], s. 85; tenże, [Na Ofiarowanie Pańskie] Kazanie o abstynencji, [Gniezno, 2 II 1937], w: *Pisma 2*, s. 90–96; tenże, Z okazji dziesięciolecia istnienia Polski, s. 935–936.

⁵⁸ Tenże, Kazanie wygłoszone w kościele farnym w Bydgoszczy z okazji przybycia J.E. Ks. Arcyb. Dr. Hlonda, s. 834; por. tenże, [Na uroczystą Komunię świętą towarzystwa robotniczego], s. 911; tenże, Na 3 maja [3]. Wykład wygłoszony w Białosłiwu, s. 921; tenże, Na III [niedzielę] Adwentu. O pijaństwie, [Krostkowo], 17 XII [19]22, w: *Pisma 2*, s. 21–25.

⁵⁹ Tenże, Kazanie wygłoszone na uroczystym nabożeństwie z okazji stulecia założenia Państwowego Gimnazjum im. ks. Hugona Kołłątaja w Krotoszynie, s. 854; por. tenże, Kazanie wygłoszone w kościele farnym w Bydgoszczy z okazji przybycia J.E. Ks. Arcyb. Dr. Hlonda, s. 834.

⁶⁰ Por. tamże.

⁶¹ Tamże, s. 832.

⁶² Por. Kozal, Na uroczystość Rodziny Świętej, s. 81–85; tenże, Polskę uratuje małżeństwo katolickie, s. 636.

przekonującego, „że taką będzie przyszłość ojczyzny, jakiej jej synów chowanie”⁶³. Poziom zaś moralno-duchowy rodziny, jak uczył, spełnia pierwszoplanową funkcję wychowawczą, przyczyniającą się do odradzania Kościoła, ojczyzny i świata. W tej misji wspierają ją, i muszą nadal wspierać, zarówno Kościół, jak i szkoła.

W edukacji szkolnej priorytetową rolę sprowadzał do uprawiania i przekazywania zdrowej nauki. Tylko taka wprowadza do wnętrza ludzi światło, a wtedy ich „duch [...] nie pozwala się przewartościować”⁶⁴. Akcentował w niej rolę nauk świeckich, które same w sobie nie wystarczają, jak i nadprzyrodzoną wiedzę wiary chrześcijańskiej⁶⁵. Młodych przekonywał, że „trzeba się uczyć dla życia, dla siebie, dla narodu i Kościoła, [...], żeby wiedzieć i móc kiedyś pracować dla ogółu”⁶⁶. Wówczas, tak kształtowany patriotyzm, „jako iskra Boża Boże siły w świat wprowadza i ludzkość ku wiekuistym, Bożym celom wiedzie”⁶⁷.

Nauczycieli zaś uwrażliwiał, aby młode pokolenie było wychowywane do rzetelnej i systematycznej nauki, sumiennej pracy, bezinteresowności, poświęcenia, odpowiedzialności, a także niezbędnej ascezy⁶⁸.

W pracy wychowawczej ks. Kozal posługiwał się różnymi środkami oddziaływania pedagogicznego. Na pierwszym miejscu była to postępa słowa, a z nią łączyło się świadectwo jego życia i osobiste zaangażowanie patriotyczne. Proces wychowania patriotycznego realizował zwłaszcza z okazji rocznic patriotycznych i szkolnych, różnych organizacji i wydarzeń okolicznościowych. Bazując zaś na Konstytucji 3 Maja, jak na świadectwie i nauczaniu wieszczów czy bohaterów narodowych, rozbudzał i podtrzymywał ideały narodowe i religijne⁶⁹. Całokształt tego wychowywania

⁶³ Tamże, s. 639; por. tenże, *Na II niedzielę po Trzech Królach [Szczęśliwe małżeństwo]*, s. 85–90.

⁶⁴ Tenże, *Kazanie wygłoszone na uroczystym nabożeństwie z okazji stulecia założenia Państwowego Gimnazjum im. ks. Hugona Kołtāja w Krotoszynie*, s. 853.

⁶⁵ Por. tamże.

⁶⁶ Tenże, *Na IV [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach. O obowiązku*, [Bydgoszcz, brak daty], w: *Pisma 2*, s. 518.

⁶⁷ Tenże, *Kazanie wygłoszone na uroczystym nabożeństwie z okazji stulecia założenia Państwowego Gimnazjum im. ks. Hugona Kołtāja w Krotoszynie*, s. 853.

⁶⁸ Por. tenże, *Powitanie żołnierzy, którzy z wojny wrócili*, s. 886; tenże, *Mowa przy zawiązaniu Ligi Katolickiej w Krostkowie*, s. 894–897; tenże, *Na Septuagesimę [Praca]*, [Pobiedziska, 1919], w: *Pisma 2*, s. 96–101.

⁶⁹ Por. tenże, *[Powitanie prezydenta Ignacego Mościckiego w Bydgoszczy]*, [Bydgoszcz, 31 VII 1927], w: *Pisma 2*, s. 930–934; tenże, *[XVI niedziela po Zielonych Świątkach] [O godności kobiety]*, s. 520; tenże, *Na 4 I [19]21 z okazji powstania w Białoliwii*, s. 902.

sprowadzał do „całkowitego zrealizowania treści, zamkniętych w słowach: *totus homo et totus christianus*”⁷⁰.

Takie wychowanie, jak uczył, integruje wszystkie grupy społeczne. Kształtuje w społeczeństwie miłość wzajemną, wychowuje do jedności i poszanowania każdego człowieka, władzy i każdej partii politycznej. Tak więc staje się wspólnym procesem budowania domu ojczystego dla wszystkich obywateli.

W takim też duchu wychowywał alumnów seminarium gnieźnieńskiego. Zasadniczym celem tej pracy była troska, aby w pracy kapłańskiej realizowali „swoją polską misję dziejową w odniesieniu do chrześcijaństwa”⁷¹. Ponieważ prezbiterzy z natury sakramentu kapłaństwa mają być wśród ludu, dlatego ich praca, jako integralna służba całemu społeczeństwu, powinna też obejmować wszystkie potrzeby ojczyzny⁷². Wzór takiego posługiwania ukazywał im, między innymi, w życiu i w działalności św. Wojciecha i św. Andrzeja Boboli⁷³.

Z pewnością ks. Michał Kozal dla wielu z nich był już wtedy wzorem i ideałem prezbitera, wiernego Kościołowi i oddanego Ojczyźnie patriotą. Z takim więc usposobieniem ducha angażował się w proces wychowania patriotycznego ówczesnego społeczeństwa.

Stąd też tytuł, jakim Kościół go obdarował w litanii ku jego czci: „promieniający szczerą miłością Ojczyzny” jest w pełni uzasadniony.

* * *

W nauczaniu bł. bp. Michała Kozala na temat patriotyzmu widać jednoznacznie, że identyfikował go z ideałami narodowymi, państwowymi i wartościami chrześcijańskimi, opartymi na nauczaniu Kościoła. Jako cnota miłości Ojczyzny jest on, jak uczył, przedmiotem edukacji: Kościoła, szkoły i rodziny. W niej zaś centralną kwestią było kształtowanie sumienia.

W przepowiadaniu Błogosławionego znajdujemy też pewną odpowiedź na pytanie: dlaczego ostrze ideologii masońsko-lewackich, w jego czasach, jak i obecnie po 100 latach odzyskanej niepodległo-

⁷⁰ Tenże, *15-lecie Sodalicii [w Inowrocławiu]*, s. 946.

⁷¹ Tenże, [*Św. Wojciech przykładem bojownika Chrystusowego*], [Gniezno, 25 IV] 1938, w: *Pisma bł. biskupa Michała Kozala. Nauki formacyjne i przemówienia do alumnów [Pisma 1]*, red. I. Tomczak, K. Rulka, G. Sztandera, Włocławek 2018, s. 414.

⁷² Por. tenże, *Kapłan a lud*, [Gniezno, brak daty], w: *Pisma 1*, s. 143–145.

⁷³ Por. tenże, [*Św. Wojciech przykładem bojownika Chrystusowego*], s. 413–415.

ści, jest wymierzone w niszczenie tej wartości, a także środowisk jej edukacji?

Dlatego w świetle jego nauczania trzeba patrzeć na współczesną pedagogikę laicką, nie zajmującą się patriotyzmem. Przemilczają go przecież wszystkie ideologie totalitarno-liberalne.

Ów faktyczny status rodzi pytanie o jego przyczynę. Odpowiedź odnajdujemy w strukturze samego wychowania patriotycznego, które w swej warstwie zasadniczej jest także wychowaniem chrześcijańskim. Ma przecież charakter wychowania moralnego, ponieważ jego przedmiotem jest między innymi cnota miłości Ojczyzny, utożsamiana z patriotyzmem. Nie dziwi zatem status powyższych ideologii, ponieważ dominuje w nich era postchrześcijańska.

Zatem podjęty artykuł, zwłaszcza w obecnych uwarunkowaniach społeczno-politycznych Polski i Europy, jest w pełni uzasadniony, a nawet konieczny. Współcześnie rodzi się niezbędna konieczność podejmowania go we wszystkich instytucjach wychowania patriotycznego. Zwłaszcza teraz, kiedy patriotyzm stał się przedmiotem wielkich kontrowersji i wyklucza się go poza margines życia narodowego.

Patriotyzm, jak uzasadnia bł. bp Michał Kozal, domaga się wychowywania, i to w duchu wartości tak narodowych, państwowych, jak i chrześcijańskich. Ową obiektywną konieczność uzasadnia niepodważalny fakt, że z natury swojej ów proces wychowuje zawsze ku dobru, jakim jest miłość własnej Ojczyzny. Zatem trzeba je podejmować i zabiegać, aby było realizowane tak w edukacji szkolnej, rodzinnej i medialnej.

Patriotyzm w życiu bł. bp. Michała Kozala zaowocował w pełni w czasie II wojny światowej, gdy w Dachau siebie ofiarował Bogu za Kościół i Ojczyznę. Tę myśl wyjawiał wcześniej ks. Franciszkowi Korszyńskiemu: „Myślę o tym wszystkim w dzień i w nocy. Modlę się... aż oto przyszła mi myśl, która zresztą nieraz kiełkowała w mej duszy, by [...] swoje życie złożyć Panu Bogu w ofierze, ażeby przez to odwrócić klęski od Kościoła i Polski”⁷⁴.

Uczył tak, jak uczył i wychowywał. Jako patriota i wychowawca patriotyzmu, w męczeństwie stał się jego świadkiem i wiarygodnym wzorem.

Bł. bp Michał Kozal czynił tak, jak uczył św. Jan Paweł II, że każdy człowiek, a więc także każdy Polak, powinien odnaleźć i odczytać „w życiu jakieś swoje «Westerplatte»». Jakiś wymiar zadań, które musi podjąć i wypełnić. Jakaś słuszną sprawę, o którą nie można nie walczyć. Jakiś

⁷⁴ F. Korszyński, *Ks. Biskup Michał Kozal*, AtK, 110(1988), z. 1(473), s. 7.

obowiązek, powinność, od której nie można się uchylić. Nie można «zdezterterować»⁷⁵.

STRESZCZENIE

Artykuł opracowano w świetle pism bł. biskupa Michała Kozala. Aktualna sytuacja społeczno-polityczna Polski zainicjowała tematykę patriotyzmu, podejmowaną sto lat temu w nauczaniu Błogosławionego. Było ono także wtedy aktualne i bardzo potrzebne. Bowiem po I wojnie światowej, gdy Polska odzyskała długo oczekiwaną niepodległość, patriotyzm poddawano bardzo ostrej krytyce, a nawet napiętnowaniu. Tak działo się w środowiskach masońsko-lewackich demonstrujących wyraźną niechęć względem tej wartości. W takich to uwarunkowaniach duszpasterzował, jako oddany patriota, ks. M. Kozal. Takie wychowanie otrzymał w domu rodzinnym, dlatego jego postawa patriotyczna była już dynamiczna w młodzieńczym okresie życia. Nic więc dziwnego, że owocowała także w posługiwaniu duszpasterskim, co jest rozpoznawalne na przykładzie podejmowanego nauczania. W jego strukturę wpisały się kazania, przemówienia wygłaszane z okazji różnych rocznic szkolnych i świąt narodowych, jubileuszy, organizacji społeczno-patriotycznych, na powitanie żołnierzy powracających z I wojny światowej, na powitanie prezydenta Ignacego Mościckiego, kazania i konferencje formacyjne do kapłaństwa.

Zatem treść nauczania bł. bp. Michała Kozala wyznaczyła strukturę treściową niniejszego artykułu. Punkt pierwszy koncentruje się wokół pojęcia patriotyzmu i jego elementów konstytutywnych, obecnych w jego przepowiadaniu. Następny podejmuje zagadnienie podstaw patriotyzmu, na których Błogosławiony opierał swoje nauczanie. Ostatni zaś punkt wprowadza w proces wychowania patriotycznego, jaki podejmował w pracy duszpasterskiej.

Patriotyzm w życiu bł. bp. Michała Kozala, jak zaznaczono w zakończeniu, w pełni zaowocował w czasie II wojny światowej, gdy z siebie złożył Bogu całopalną ofiarę za Kościół i Ojczyznę. Uczynił tak, jak uczył i jak wychowywał. Zatem jest dla współczesnych Polaków niekwestionowanym świadkiem patriotyzmu, który identyfikował z miłością do Ojczyzny, za którą, jeśli trzeba, należy oddać nawet własne życie.

Słowa kluczowe: Michał Kozal, patriotyzm, wychowanie patriotyczne, podstawy patriotyzmu, sumienie.

SUMMARY

The article was developed in the light of works of blessed Bp. Michał Kozal. The current socio-political situation of Poland has initiated the topic of patriotism that was undertaken one hundred years ago in the teachings of the Blessed. It was current

⁷⁵ Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte*, Gdańsk, 12 VI 1987, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny...Przemówienia, homilie*, Kraków 2006, s. 481.

and very necessary then. After World War I, when Poland regained a long-awaited independence, patriotism was subject to serious criticism or even stigmatisation. It happened in the Masonic and leftist communities which demonstrated the clear dislike of that value. In such conditions fr. M. Kozal was working, as a patriot of the highest order. He received such an education and upbringing in his family home and this was a reason why his patriotic ideals were already quite dynamic in his youth life. No wonder it resulted in his priest's life and what can be found in his teachings. In their structure, sermons, speeches given during various school anniversaries and national holidays, jubilees, in the socio-patriotic organisations, receptions of soldiers coming back from the battlefields of World War I or the president Ignacy Mościcki and in the sermons and a priesthood formation's conferences.

Therefore, the content of teachings of the blessed Bp. Michał Kozal has appointed the content structure of this article. The first paragraph concentrates around the term of patriotism and its constitutive elements which are present in his preachings. The next one takes up the issue of the basis of patriotism on which the Blessed bishop based his teachings. The last paragraph introduces a process of patriotic upbringing that was taken in his pastoral work.

Patriotism in the life of blessed Bp. Michał Kozal, as it is underlined in the ending, gave a full result in World War II when he made a sacrifice of himself to God, as a burnt offering for Church and the homeland. He did as he taught and brought up. So, for contemporary Poles he is an undisputed witness of patriotism which was, by him, identified with love of homeland to die for.

Key words: Michał Kozal, patriotism, patriotic upbringing, basis of patriotism, conscience.

BIBLIOGRAFIA

- Pisma bł. biskupa Michała Kozala. Kazania, nauki pasyjne i rekolekcyjne, przemówienia*, red. I. Tomczak, K. Rulka, G. Sztandera, Włocławek 2019:
[*V niedziela po Trzech Królach*]. *Czym papieżstwo dla świata – w II rocznicę koronacji Piusa XI*, [Bydgoszcz], 10 II [19]24, s. 471–475.
[*XVI niedziela po Zielonych Świątkach*]. [*O godności kobiety*], Bydgoszcz, 9 IX 1923], s. 520–526.
15-lecie Sodalicji [w Inowrocławiu], Inowrocław, [3 VI] 1936, s. 945–948.
Kazanie wygłoszone na 25-lecie Sodalicji Mariańskiej w Gnieźnie [O sumieniu], [Gniezno, brak daty], s. 877–882.
Kazanie wygłoszone na uroczystym nabożeństwie z okazji stulecia założenia Państwowego Gimnazjum im. ks. Hugona Kołłątaja w Krotoszynie, [Krotoszyn, 25 XI 1936], s. 851–855.
Kazanie wygłoszone w kościele farnym w Bydgoszczy z okazji przybycia J.E. Ks. Arcyb. Dr. Hlonda, [Bydgoszcz, 5 III 1927], s. 830–836.
Mowa przy zawiązaniu Ligi Katolickiej w Krostkowie, [Krostkowo, 24 X 1920], s. 894–897.

- Na 3 maja* [1], [Pobiedziska, 3 V 1919–1920], s. 887–890.
- Na 3 maja* [2], [Krostkowo, 3 V] 1921, Sierniczek, [3 V 19]27, s. 913–917.
- Na 3 maja* [3]. Wykład wygłoszony w Białośliwiu, 1V [19]22], s. 917–921.
- Na 4 I* [19]21 z okazji powstania w Białośliwiu, [Krostkowo, 4 I 1921], s. 901–903.
- Na 50-letni jubileusz „Sokoła” w Gnieźnie*, [Gniezno, 6VI] 1937, s. 855–860.
- Na dziesięciolecie Sodalicji Mariańskiej w Trzemesznie*, [Trzemeszno, 3 V 1939], s. 872–877.
- Na II niedzielę po Trzech Królach*, [Szczęśliwe małżeństwo], s. 85–90.
- Na III [niedzielę] Adwentu. O pijaństwie*, [Krostkowo], 17 XII [19]22, s. 21–25.
- Na IV [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach. O obowiązkach*, [Bydgoszcz, brak daty], s. 517–520.
- [*Na Ofiarowanie Pańskie*]. Kazanie o abstynencji, [Gniezno, 2 II 1937], s. 90–96.
- Na powitanie [pielgrzymów do grobu św. Wojciecha]*, [Gniezno, 26 IV 1936], s. 941–944.
- [*Na uroczystą Komunię świętą Towarzystwa robotniczego*], [Krostkowo, 1921], s. 910–913.
- Na uroczystość Rodziny Świętej. [Posłannictwo rodziny chrześcijańskiej]*, Żegiestów, napisałem 7 I [19]33 od 10.15–12.25, s. 81–85.
- Na Septuagesimę. [Praca]*, [Pobiedziska, 1919], s. 96–101.
- Polskę uratuje małżeństwo katolickie*, Gniezno, [przed 16 II 1928], s. 635–640.
- Poświęcenie szkoły w Dębówku [Nowym]*, Dębówko Nowe, 15 II 1921], s. 907–908.
- [*Powitanie gości na przedstawieniu o powstaniu styczniowym*], [Pobiedziska, I 1920], s. 891–894.
- [*Powitanie prezydenta I. Mościckiego w Bydgoszczy*], [Bydgoszcz, 31 VII 1927], s. 929–934.
- Powitanie żołnierzy, którzy z wojny wrócili*, [Pobiedziska], 1 I [19]19], s. 883–887.
- Przemówienie na wiecu w Białośliwiu. W sprawie Ligi Katolickiej*, [Białośliwie, 5 XII 1920], s. 897–901.
- Przemówienie z okazji uroczystości szkolnej na „Górny Śląsk”*, [Krostkowo, 1 III 1921], s. 908–910.
- Przywitanie żołnierzy w Krostkowie*, [Krostkowo, 30 I 1921], s. 903–906.
- Słowo wstępne na akademii ku czci ks. Piotra Skargi*, [Gniezno, 15 XII 1936], s. 948–950.
- Z okazji dziesięciolecia istnienia Polski*, [Brak miejsca, 11 XI 1928], s. 934–938.
- Pisma bł. biskupa Michała Kozala. Nauki formacyjne i przemówienia do alumnów*, red. I. Tomczak, K. Rulka, G. Sztandera, Włocławek 2018:
- Kapłan a lud*, [Gniezno, brak daty], s. 143–145.
- [*Św. Wojciech przykładem bojownika Chrystusowego*], [Gniezno, 25 IV] 1938, s. 413–415.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte*, Gdańsk, 12 VI 1987, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homlie*, Kraków 2006, s. 476–484.
- Korszyński F., *Ks. Biskup Michał Kozal*, AtK, 110(1988), z. 1(473), s. 3–17.

ARKADIUSZ CIECHALSKI

 <https://orcid.org/0000-0002-3082-6466>

CZAS PRZENIKAJĄCY W WIECZNOŚĆ¹
Refleksje nad twórczością poetycką
ks. Piotra Stanisława Głowackiego

Ks. Piotr Stanisław Głowacki urodził się 26 maja 1958 r. w Dobrem na Kujawach, jest kapłanem diecezji włocławskiej. W latach 1979–1985 kształcił się w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Wyświęcony na kapłana został w czerwcu 1985 r. przez biskupa Jana Zarębę. W latach 1988–1990 odbył teologiczne studia specjalistyczne na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, które uwieńczył doktoratem w 1994 r. W latach 1992–1996 pracował w swoim macierzystym seminarium duchownym jako wykładowca i wychowawca. Prowadził też przez wiele lat zajęcia dydaktyczne na Papieskim Wydziale Teologicznym Oddział we Włocławku. Pełnił funkcję wikariusza w Sieradzu-Męce i w Kaliszu (parafia św. Mikołaja), następnie proboszcza w Dobrowie (w miejscu kultu bł. Bogumiła), a od 2003 r. jest proboszczem parafii św. Urszuli w Kowalu i tamtejszym dziekanem. W 2011 r. mianowany został honorowym kanonikiem kapituły uniejowskiej.

Pod koniec 2019 r. ukazał się czwarty tomik poetycki tego autora zatytułowany *Perły różnaitości*. Wcześniej wydał *Odwieczną klepsydre*² (2006), *Bóg jest kapitalny*³ (2013) oraz *Bogu rzucam się na szyję*⁴ (2016). W czasach,

ARKADIUSZ CIECHALSKI (UMK) – mgr filologii polskiej, regionalista, wicedyrektor Zespołu Szkół CKR w Kowalu. Autor publikacji z zakresu literatury, historii, sztuki i przyrody; arciech@wp.pl.

¹ Sformułowanie to zaczerpnąłem z wiersza ks. P.S. Głowackiego pt. *Rzeczywistość*, z czwartego tomiku jego poezji. P.S. Głowacki, *Perły różnaitości*, wstęp A. Ciechalski, Włocławek 2019, s. 74.

² Tenże, *Odwieczna klepsydra*, wstęp A. Ciechalski, Włocławek 2006.

³ Tenże, *Bóg jest kapitalny*, wstęp bp W.A. Mering, A. Ciechalski, Włocławek 2013.

⁴ Tenże, *Bogu rzucam się na szyję*, wstęp A. Ciechalski, Włocławek 2016.

kiedy był jeszcze klerykiem, publikował swoje wiersze pod pseudonimem Aleksander Powszechniak w „Ładzie Bożym”⁵, a później pod własnym nazwiskiem w „Awersie”, ogólnopolskim dwumiesięczniku literacko-społecznym wydawanym w latach dziewięćdziesiątych XX w. we Włocławku⁶ oraz w różnego rodzaju almanachach i antologiach poetyckich⁷.

* * *

W pierwszym tomiku poetyckim czytelnik znajdzie utwory, które powstawały w dość długim przedziale czasowym, bo jest to okres sięgający lat blisko trzydziestu. Większa część tekstów została napisana w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w., a więc podczas pobytu poety w seminarium oraz w początkowych latach jego pracy duszpasterskiej. Stanowią one nie tylko zapis refleksji, fascynacji i olśnień, głównie natury religijnej, ale także interesujące dokonania *stricte* poetyckie. Autor długo zwlekał z ich publikacją, ale ostatecznie uznał, iż przetrwały one zwycięsko próbę czasu.

Problematyka, wokół której oscyluje większość utworów zebranych w tym tomiku, wiąże się z fenomenem wiary, ukazywaniem relacji Bóg – człowiek, próbą zrozumienia, przeżycia i zastosowania prawd, które głosił Syn Człowieczy, a także wpatrywaniem się w postawę świętych i błogosławionych oraz widzeniem spraw Bożych w codziennym, zwykłym życiu. Kontemplacja religijna u poety zaczyna się od szczególnego widzenia natury. Nie jest to kwestia szczególnie oryginalna, wszak u wielu twórców bliski kontakt z przyrodą, zgłębianie jej tajemnic i urody nakerowuje na tematy transcendentne, religijne. Przywołajmy tu choćby poetyckie wynurzenia Karola Wojtyły w *Pieśni o Bogu ukrytym*⁸ czy *Pieśni o blasku wody*⁹. U ks. Głowackiego bliski kontakt z naturą nie wiąże się

⁵ A. Powszechniak [P.S. Głowacki], *W profilu krzyża – rachunek sumienia, Krzyżak maleńki*, „Ład Boży”, 1984, nr 19(416), s. 6; tenże, *Jednym paciorkiem*, „Ład Boży”, 1984, nr 21(418), s. 3; tenże, *Błogosławieni, którzy cierpią*, „Ład Boży”, 1984, nr 25(422), s. 4; tenże, *Bezimienni*, „Ład Boży”, 1986, nr 1(450), s. 2.

⁶ P.S. Głowacki, *Dłonie zbawiające, xxx (I widział Bóg... o czym śnie)*, „Awers”, 1997, nr 4, s. 4–5.

⁷ Na przykład *A duch wieje, kędy chce. Almanach poezji religijnej*, wstęp M.S. Hermaszewski, Lublin 2007, s. 54–58.

⁸ K. Wojtyła, *Pieśń o Bogu ukrytym*, w: tenże, *Poezje, dramaty, szkice*; Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, Kraków 2004, s. 77–95.

⁹ A. Jawień [K. Wojtyła], *Pieśń o blasku wody*, „Tygodnik Powszechny”, 1950, nr 19(268), s. 1.

z pięknem gór, dzikich ostępów leśnych, ale z kujawskim krajobrazem urodzajnych pól okolic Dobrego i Radziejowa, gdzie się urodził i wychował. Widoczna szczególnie w początkowych wierszach wrażliwość na urodę tego świata sytuuje autora w gronie piewców tego regionu, jakimi byli choćby Feliks Jaskólski¹⁰, Jan Kasprowicz¹¹, Franciszek Beciński¹² czy Leon Stankiewicz¹³. Zauważyć jednak trzeba, że piękno rodzimych stron, a także uczestnictwo w trudzie i znoju pracy rolnika niewątpliwie podprowadzają autora do świata *sacrum*. W realne tu i teraz wkrada się wyraźnie element ponadczasowy, Boski. Pojawia się tu np. postać Niewiasty zbierającej ziarna na „Bochen Ostatniej Wieczery”, występuje symbolika żniwiarza pracującego u Pana Żniwa. Stąd jakże blisko już do rzeczywistości eucharystycznej, dlatego uprawnione są takie metafory:

idziesz
wśród dojrzałych kłosów zbóż
sytością Chleba
nadając sens wszystkim głodom
(*Taka sobie gawęda...*)

Z kielicha słońce wypadło
Rozrzucając snop promieni.
(*Upadek uświęcający*)

Otóż właśnie nie świat – by tak rzec – zewnętrzny, realny, nawet z całą jego fascynującą urodą, znajduje się w polu największego zainteresowania poety, ale fundamentalną dlań sprawą jest kategoria wiary. To, co kusi bogactwem natury (fauny, flory, świata nieożywionego), a także pozorami wolności, przygody i beztroski, musi odejść na drugi plan, by można było bez reszty skupić się na tym, co naprawdę ważne. A są to przecież kwestie porywające, które – jeżeli im się szczerze oddać – potrafią zawładnąć człowiekiem do głębi:

Biblio księgo moja – celu wypraw samotników
po rajski korzeń
[...]

¹⁰ F. Jaskólski, *Pasterze na Bachorzy. Sielanki kujawskie*, Warszawa 1827.

¹¹ J. Kasprowicz, *Z chałupy*, w: tenże, *Poezje*, przedm. T.T. Jeż, Lwów 1886, s. 142–169.

¹² F. Beciński, *Modraki i maki z kujawskich równin*, Poznań 1934; tenże, *Wybór poezji*, Radziejów 2004.

¹³ L. Stankiewicz, *Co mi moja gwiazda gada*, Warszawa 1984.

Dozwól wpłynąć w częstotliwość przyjaznych prądów
– żeglarz nie pragnie do portu wrócić gdy się zachwyci
lecz rzuca się w pion by go pograżył
las koralowych raf.

(*Biblia*)

Dlatego z całą dociekliwością uczonego – wszak nieprzypadkowo autor swoje studia teologiczne zwieńczył doktoratem – jako *artifex doctus* pragnie zanurzyć się w jej Cudowność i Tajemnicę. Czyż dla poruszania się w tej materii język poezji nie jest najodpowiedniejszy? Suchy, zbiektywizowany, nasycony terminologią teologiczną przekaz naukowy ucieka w abstrakcję i daleki jest od przeżycia indywidualnego, od żywej tkanki wzruszenia. Dlatego tekst poetycki stawał się często odpowiednią formą, po którą sięgało wielu mistyków, teologów i filozofów¹⁴. Ona pozwala ukazać to, co tak trudno wyrazić, umie zasugerować kierunek myśli, oddać uczucia, drżenie emocji. Porównania, metafory, a także oksymorony i paradoksy lepiej potrafią ukazać skomplikowaną materię doznań duchowych, tak przecież trudnych do uchwycenia i wyrażenia.

Podmiotem refleksji i wzruszeń w tekstach tego tomiku są tajemnice: Zwiastowania, Męki i Ofiary Pańskiej na Krzyżu, zesłania Ducha Świętego, moralnej przemiany celnika Zacheusza, chodzenia Piotra po wodach jeziora Genezaret. Autor z pietyzmem pochyla się nad fenomenem świętości, która jakże często złączona została z męczeństwem, upartym trwaniem przy najwyższych wartościach wbrew złu i podłości. Zarówno czasy odległe, jak i współczesność, dają przykłady owego heroizmu. Stąd pojawiające się na kartach tego zbioru postacie świętych i błogosławionych, których wybór nie jest przypadkowy. Promieniają więc swym charyzmatem: apostoł Piotr i papież Jan Paweł II, kardynał Stefan Wyszyński, biskupi Wojciech z Czech, Stanisław ze Szczepanowa, ponadto Jozafat Kuncewicz i Michał Kozal, uczone karmelitanki Teresa z Ávila i Edyta Stein, jezuita Andrzej Bobola, franciszkanin Maksymilian Maria Kolbe, ks. Jerzy Popiełuszko i Karolina Kózkówna.

Poeta pragnie patrzeć na świat przez pryzmat miłości: „katalogiem Twych źrenic/ i na wspan” – pisze w wierszu *Miłość*. Bóg jest przecież

¹⁴ Por. choćby teksty takich autorów, jak: św. Franciszek z Asyżu, św. Jan od Krzyża, św. Teresa z Ávila, św. Jan Paweł II, Dżelaluddin Rumi, Søren Kierkegaard, William Blake, Fryderyk Nietzsche, Anioł Ślązak, Maciej Kazimierz Sarbiewski, Tadeusz Kotarbiński, Henryk Elzenberg.

miłością, a każdy człowiek zrodzony na Jego obraz i podobieństwo to ukochane przez Niego dziecko. Zrozumienie i wypełnienie treścią tej prawdy stanowi apogeum tego, „co można chcieć”. Wierszy, w których zawarta jest miłość do Boga i bliźnich, znajdziemy tutaj wiele. Niosą one ze sobą duży ładunek wzruszenia, wyrażają konieczność trwania w tej cnocie, mówią też o niełatwych wyzwaniach, którym – w jej imię – trzeba sprostać:

Panie – miłości moja,
tak trudna, niedostępna,
do końca niezdobyta,
co siebie innym każe dać
o nagrodę nie pytać.

Miłości moja – Ty Jedyne,
Mistrzynie boskich cnót,
Błoga ciszo sumień;
Jakże Kochający Jest Bóg.

(Czy rozumiem?)

Obok miłości poeta podkreśla, że ważną wartością wynikającą z poszanowania Dekalogu jest czyste sumienie, określane również jako stan niewinności. Stanowi ono istotny proberz wiary, a także człowieczeństwa. Dla życia duchowego jest to stan wręcz nieodzowny. Wspominał o tym już Jan Kochanowski w *Pieśni II (Ale to grunt wesela prawego / Kiedy człowiek sumienia całego...¹⁵)*. Każdy błądzący ma szansę dostąpić pojednania, a najwartościowsze, co może po nim pozostać, to jest czyn moralny, „wybielony grzech”. Owe prawdziwe bogactwo duszy człowiek jest w stanie osiągnąć, ma je w zasięgu ręki, wystarczy chcieć i umieć patrzeć. Kopalni złota nie ma sensu szukać „poza własną głębią”. Każdy z nas przecież „sam jest cudem, / który ziemia na swych rękach nosi”. Jednak aby cieszyć się z owego skarbu, istota ludzka, która posiada wszak wolną wolę, musi umieć dokonywać właściwych wyborów i być im wierna – tak jak pisał Jerzy Liebert w wierszu *Jeździec*: „Uczyniwszy na wieki wybór / W każdej chwili wybierać muszę”¹⁶. Człowiek powinien podjąć wysiłek i trud budowania swego życia wewnętrznego, opartego na niekwestionowanych wartościach. Stąd rodzi się konieczność odrzucania pozornych wielkości,

¹⁵ J. Kochanowski, *Dzieła polskie*, oprac. J. Krzyżanowski, t. 1: *Księgi pierwsze*, Warszawa 1966, s. 221.

¹⁶ J. Liebert, *Poezje*, wstęp B. Ostromecki, Warszawa 1983, s. 93.

modnych i popularnych idei, postaw czy zachowań. Taka optyka pozwala na dystans wobec otaczającej nas rzeczywistości, zdominowanej przez wszechobecne media i konsumpcjonizm, uczy krytycyzmu i przywracania sprawom ich właściwej rangi i proporcji. „Niekoniecznie trzeba wierzyć temu, co piszą w podręcznikach, że wiedza i postęp przyczyniają się do prawdziwego dobra człowieka” – stwierdza autor rozmyślając o problemie dzieci nienarodzonych w kontekście paradoksalnej nierówności, niekoniecznie matematycznej: „jeden plus jeden mniejsze od zera”. Z kolei w wierszu *Virtus in medio stat* znajdziemy:

Dzisiaj nowe idzie
choćby z hasłem
„Media Markt
nie dla idiotów”
i w tandetę wpada
wszystko co świeci się jak złoto

Poszukiwanie i znajdowanie prawdziwych wartości wymaga koncentracji, a nade wszystko ciszy. Dzięki niej można wniknąć w głąb siebie i próbować odczytać właściwą strukturę świata. Stąd tak często w tych wierszach pojawia się ona jako przestrzeń, w której dzieją się sprawy najistotniejsze. To właśnie: „W ciszy pachniało zwiastowaniem”, poprzedzało je „obcowanie z ciszą”, „cisza doń pukała, cisza w niej rosła”, by wreszcie: „Ukojenie czuwało u progu / Aby Magnificat / Ciszą w Ain-Karim / Szeleścił w Wiecznym Jeruzalem”. Gdzie indziej czytamy: „Absolutna Treść przenika ciszą / najrozleglejszą próżnię słów”. Cisza może grać, może być najcichsza, jest także odwieczna, jak w tym litanijnym wierszu:

Ciszo mego sumienia
Ciszo najcichsza
Ciszo przecudna
Ciszo przepastna
Ciszo wiekuista
(*Ciszo odwieczna...*)

W kontemplacji ciszy, w samym środku dziewiczego lasu, kiedy śnieg prószy, w jednostajnym szumie morskich fal ginących na piaszczystej plaży tak, jak w rozważaniach Jana Pawła II o potoku w *Tryptyku rzymskim*, pojawia się owo mistyczne przekonanie i najpewniejsza pewność: odwieczna klepsydra, przemijanie, ma sens, ma sens...

Poezja ks. P.S. Głowackiego, pełna autentycznego przeżycia, a zarazem napięcia intelektualnego, przesycona jest bogactwem różnorodnych refleksji. Warto zwrócić choćby uwagę na ujawniające się w niej akcenty autoteliczne i stosunek autora do własnej twórczości. Daje się tu zauważyć radość i trud pisania, a także rozdziew między ideą zamysłu twórczego a jego realizacją. Zaznaczona jest potrzeba ponawiania wysiłku służącego zapisywaniu przeżyć i refleksji, gdyż nie zakopuje się talentów, ale należy je pracowicie rozwijać. Rysem znamionym u tego autora jest jednak fakt, iż poczucie wyjątkowości, dumy z tego, że się jest poetą, że wytycza się „własny, fosforyzujący szlak”, zostaje przecież okiełznane i podporządkowane zadaniom, jakie stoją przed „zarozumiałym uczniem” Stwórcy, a przede wszystkim kapłanem. Pisanie nie jest zatem celem samym w sobie, ma ono czemuś służyć, np. powinno budzić sumienia. Autor tu nie jest najważniejszy, dlatego na przykład wiersz *Prośby* zaczyna się od apostrofy: „Spraw bym poetą specjalnie nie był znanym”. Ks. Głowacki jest świadom, że w artyście jest coś z błazna, że jest „kozuchem dumy”, dlatego gotowy jest wyzbyć się ambicji twórczej, odsunąć nawet dar tak cenny jak talent (jak zrobił to chociażby św. brat Albert Chmielowski), aby tylko zachowane zostało w nim drzenie „dostojnej ciszy” i aby mógł opłacać: „żywiół który we mnie tli się”. Poeta wie, że Bóg ocala najdroższe wartości, jeżeli się jest gotowym – w Jego imię – poświęcić je, tak jak to widzimy chociażby w starotestamentowej historii o Abrahamie i jego synu Izaaku.

Warto zwrócić także uwagę na sposób organizacji materii poetyckiej zawartych w tym tomiku wierszy. Ich język jest specyficznie skondensowany, pełen skrótów myślowych, gęsty od nagromadzonych znaczeń, które odsyłają czytelnika do różnorodnych kontekstów. Przypomina to metodę używaną przez C.K. Norwida¹⁷, ale również – poprzez stosowanie konstrukcji eliptycznych, bogatej metaforyki, dynamizmu wyobraźni, urozmaiconego ukształtowania wersyfikacyjnego, różnorodności rymów, w tym odległych – widać, iż temu twórca w dziedzinie warsztatu literackiego bliskie są zasady zaproponowane przez poetów awangardy krakowskiej¹⁸.

¹⁷ G. Halkiewicz-Sojak, *Norwidowa „jasność” i „ciemność” w dyskursie nie tylko poetyckim*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka”, 1997, nr 4(24), s. 33–73; M. Kozanecki, *Norwidowska koncepcja poezji*, „Ruch Literacki”, 1976, nr 4, s. 211–226.

¹⁸ A. Hutnikiewicz, *Od czystej formy do literatury faktu. Główne teorie i programy literackie XX stulecia*, Warszawa 1998, s. 210–222; G. Gazda, *Dwudziestolecie międzywojenne. Słownik literatury polskiej*, Gdańsk 2008, s. 194–195.

Wprowadzenie wspomnianych metod kreacji świata przedstawionego w tych utworach pozostawia duży obszar do odbiorczej konkretyzacji. Wymaga to jednak od czytelnika pewnego wysiłku intelektualnego, a że nie zawsze jest on podejmowany, poezja ta z natury rzeczy adresowana jest raczej do elitarnego odbiorcy.

Skomplikowanie poruszanej problematyki koresponduje z częstym stosowaniem w wierszach figur typu paradoks, oksymoron czy antyteza. Pozorna ich nielogiczność doskonale nadaje się do ukazywania stanów, przeżyć i doznań natury religijnej. Są one także obecne w języku, którym przemawia Syn Człowieczy, by przywołać choćby błogosławieństwa z Kazania na Górze. Taka właśnie konstrukcja dużej liczby zebranych tutaj wierszy, a także częstość występowania wspomnianych środków artystycznych w całym tomiku czyni je swoistym znakiem rozpoznawczym warsztatu poetyckiego ks. Głowackiego. Przywołajmy parę przykładów:

Bezkształtne jak promień jak czas nieuchwytne a wyraziste
poza przestrzenią a w przestrzeń wplecione
ludzko zwyczajne a Wiekuiste
Mistrza Dłonie

(Dłonie zbawiające)

Gdyby grzyby korzeniem rosły ku górze
A kamień dostał skrzydła i fruwał
Pewnie pomyślały też Gagarin
– Pan Bóg w kosmosie... bzdura.

(Pstrokata sentencja)

A także: „tylko Ona jest wiosną / gdy lato chyli się ku jesieni”, „On w ubóstwie złotym”, „Pan [...] przemawia milczeniem”, „O to Cię proszę bym więcej nie prosił”, „łzą słodziły”, „cisza gra”, „grób bramą” itp. Skłonność do stosowania konstrukcji o wydźwięku paradoksalnym wpisuje twórczość tego poety w nurt polskiej poezji religijnej, której autorzy również chętnie i często z takiego sposobu organizacji materii słownej korzystali. A są to nazwiska tak znakomitych mistrzów, jak: Mikołaj Sęp Szarzyński, Franciszek Karpiński, Cyprian K. Norwid, Leopold Staff, Jerzy Liebert czy urodzony w Kowalu na Kujawach Bogdan Ostromecki.

Innym elementem charakterystycznym dla języka tego twórcy jest również posługiwanie się słowem-kluczem, znakiem odsyłającym do głębszych kontekstów. Za przykład niech posłuży wielokrotnie przez poetę wymieniany specjalny gatunek drzewa, znany nam z lektury Biblii,

o nazwie sykomora. Nie jest to tylko efektowny ozdobnik o egzotycznym brzmieniu. Wiemy, że poeci różnych epok i stylów obdarzali drzewa szczególnymi względami, nadając im głębsze znaczenia, np. u J. Kochanowskiego będzie to lipa, u J. Kasprówicza – limba, u W. Broniewskiego – dąb, u B. Ostromeckiego – też opisywany w Biblii cedr. Sykomora wybrana została nie z powodu swego wspaniałego wyglądu lub jakiejś innej wyjątkowej cechy, np. użyteczności, choćby budowlanej (wspomniany wyżej bujny cedr wykorzystany był do wznoszenia świątyni jerozolimskiej), ale dlatego, iż jest znakiem przemiany duchowej. Po tym drzewie wszedł ciekawy Jezusa celnik Zacheusz i – jak wiemy – został nawrócony, gdyż: „Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło” (Łk 19, 8).

* * *

Drugi tomik poetycki tegoż poety zatytułowany *Bóg jest kapitalny* stanowi z jednej strony kontynuację tego sposobu wypowiedzi lirycznej, jaki znalazł się w zbiorze debiutanckim, z drugiej zaś pojawiają się w nim teksty, które proponują nową problematykę i otwierają nowe perspektywy ich interpretacji. Zamieszczone zostały tu utwory pisane jeszcze w latach, kiedy autor przebywał w seminarium lub był krótko po święceniach, jest też pokaźna liczba liryków napisanych tuż przed ich wydaniem. Jeżeli chodzi o zawartą w nich problematykę, można je podzielić na wiersze odwołujące się do prawd i kontekstów wiary, wiersze odnoszące się do miejsca, w którym poecie przyszło żyć i pracować (miasto i parafia Kowal na jego rodzinnych Kujawach), wiersze okazjonalne oraz teksty egzystencjalne. Ta ostatnia grupa zresztą stanowi element dominujący zbioru.

Czytelnik zanurzając się w świat poetyckiej wyobraźni autora z pewnością zauważy, iż jest on przede wszystkim autentyczny, przesiąknięty wartościami dla niego najważniejszymi: radością płynącą z wiary w Boga, poważnym stosunkiem do swojego kapłaństwa, odpowiedzialnością za prowadzenie drogą do Zbawienia powierzonych mu parafian, miłością do stron rodzinnych, refleksyjnym spojrzeniem na otaczającą rzeczywistość, dystansem wobec narzucanych współczesnemu człowiekowi półprawd i zwykłych manipulacji. W tych wierszach poeta ukazuje własną, wynikłą z autentycznej potrzeby serca, rozmowę z Bogiem, samym sobą, bliźnimi, wyraża chęć zwerbalizowania stanów ducha jako potrzeby uchwycenia własnego rozwoju, wzrastania w wierze, utrwalenia ulotnych stanów własnej wrażliwości, wzruszeń, w których wyteżona

praca rozumu spotyka się z prawdami objawionymi tworząc pełnię lub przynajmniej chęć objęcia tej pełni swoimi zmysłami. Tym właśnie dla ks. Głowackiego jest poezja.

Nie chodzi o to, aby dzięki niej zyskać uprzywilejowaną pozycję, sławę, być dumnym z osiągniętych efektów talentu i pracy. Dlatego w li-ryku *Fragmenty wynurzeń* pojawia się szczere, a zarazem w jakimś sensie obrazoburcze wyznanie: „nie lubię czytać cudzych wierszy...”. Tyle jest obecnie najróżnorodniejszych propozycji poetyckich, tyle nowatorskich szkół literackich, tylu przekonanych o swojej wyjątkowości poetów, a *summa summarum* nie zawsze w tym wielkim hipermarkecie literackim odnaleźć się udaje autentyczne wartości i prawdę o człowieku. Dlatego, zdaniem poety, każdy jest zobligowany do własnych poszukiwań, nikt z tego zadania nie został zwolniony i dlatego tak ważna jest autorefleksja. Wybór zawsze jest indywidualny. Każdy sam odpowiada za swoje czyny i poddawany jest ciągle ocenie, a kiedyś stanie przed Najwyższym Trybunałem, by zdać relację z własnego życia.

Pisanie wierszy nie jest najważniejsze. To tylko fetysz, z którego nie warto czynić istoty egzystencji. Jawnie tego dowodzi przykład wielu artystów, którzy ze swej twórczości próbowali uczynić Absolut i ponieśli życiową klęskę. Dlatego uprawianie poezji jest dla ks. Głowackiego tylko „własnym bzikiem”, ale trzeba dodać od razu, to też nie pusta zabawa, bo nakierowana ona jest na kwestie najistotniejsze, wiążące się z samym Panem Bogiem:

bo na co
przydać się może sława
zaszczyty godność liryka
dla mnie to tylko zabawa
pisać z własnego bzika
tak jest i chyba zostanie
samo w sobie
pisać dla Ciebie Panie
i tylko Tobie

(*Fragmenty wynurzeń*)

Jak wiadomo, poetą się nie jest, ale się bywa. Im dalej brnie się po ścieżkach własnego życia, tym trudniej tam o zachwyty, tym jakby mniej radosnych uniesień, wzruszeń, mniej poezji. Powoli, prawie niezauważalnie, staje się ono prozaiczne. Poeta tak o tym pisze:

twórcza wena przysła
życie jak zwykła proza
okradzione z poezji uczy
bez euforii i splendoru
kochać dzień powszedni

(xxx)

Zamieszczone w tym tomiku wiersze autora z lat seminaryjnych i wczesnokapłańskich to utwory, w których ów żywioł poetyckiej euforii jest elementem wysuwającym się na pierwszy plan. Liryki późniejsze bliższe są prozie. Mniej tu literackich ozdobników, uniesień, blasków. Tematyka radosnego i intymnego kontaktu z Panem pozostaje, ale coraz częściej autor stawia przed sobą i czytelnikiem kwestie natury egzystencjalnej, problematykę trudnych do objęcia rozumem prawd wiary (np. *Trójca Święta*) czy równie nieodgadnione zagadnienie, z którym borykać się przyszło wszystkim ludziom, nie tylko wierzącym, a na pewno ludziom myślącym – to problematyka śmierci.

W wielu prezentowanych tu tekstach poeta podejmuje trud zrozumienia samego siebie, swojej postawy wobec deklarowanych zasad życia, poglądów, wobec innego człowieka, świata, Boga – postawy, która nie jest stała, która czasami go samego zaskakuje (np. wiersz *A tu...*). Pod naporem życia, nabierania różnych doświadczeń, jego nastawienie ulega zmianie. Można tym się nie zajmować, drobiazgowo nie analizować tych zagadnień, tylko poddać się leniwie nurtowi życia, które wprowadza nas w swoje utarte koleiny, i czerpać z niego to, co najlepsze. Ale przecież refleksowanie to zadanie prawdziwie ludzkie, bo jedynie człowiek w Boskim Planie Stworzenia został uczyniony istotą rozumną. Stąd uparte dążenia do objęcia naszego bytu jakąś formą zastanowienia, refleksji, którą – w sposób najbardziej naturalny i najbardziej prawdziwy – odnieść można do samego siebie, sprowadzić do autorefleksji.

Analiza własnych stanów zachowania, psychiki, wyborów moralnych, postawy egzystencjalnej daje szansę wniknięcia w tajń życia odczuwanego najgłębiej, niezakłamanego, bo przeżywanego przez samego siebie. Stąd artysta często jest egotykiem, porównywanym do Narcyza z upodobaniem przeglądającego się w lustrzanym odbiciu lub wręcz utożsamiany jest z samolubem. Są to określenia nacechowane jednoznacznie pejoratywnie. Nie zawsze jednak w tej postawie odnaleźć się daje jedynie płochy mizdrzenie się do siebie i przejaw własnej pychy. Artysta bowiem analizując z takim

zapamiętaniem samego siebie, znajduje przecież klucz do zrozumienia nie tylko własnego ja, ale także i zrozumienia innych. Jest to po prostu środek do poznania człowieka w jego najgłębszych relacjach, również religijnych i egzystencjalnych. To świadomy akt trudu poznawczego, a zarazem swoiste zadanie moralne, które powinien podjąć każdy *homo sapiens*. Jak pisał Søren Kierkegaard, duński filozof, poeta i teolog uznawany za prekursora egzystencjalizmu, szczególnie jego chrześcijańskiego nurtu: „Zrozumieć wszystko bez zrozumienia siebie – to śmieszne”¹⁹.

Żeby jednak poznać siebie, refleksją objąć swoją i innych egzystencję, trzeba choćby na czas jakiś odciąć się od zgiełku życia w pośpiechu, co jest zmorą współczesnego człowieka, coraz częściej narzekającego na brak czasu, zapracowanego, którego harmonogram dnia wypełniony jest po brzegi. Izolacja, samotność, wyciszenie pozwala na odnalezienie spraw, jak by to określił S.I. Witkiewicz – „istotnych”. *Wybrzeża pełne ciszy* – tak zatytułował pierwszą część swego mistycznego poematu *Pieśń o Bogu ukrytym* młody jeszcze Karol Wojtyła. Jego modlitewny dialog z Bogiem wieńczy prośba o to, aby Pan zabrał go do rzeczywistości pełnej ciszy. „Bo jesteś samą ciszą, wielkim Milczeniem, uwolnij mnie już od głosu”²⁰. Modlitwa przeradza się w dziękczynienie za to, że Bóg zamieszkał w duszy Poety, i prośbę, by przeniknął go do końca swoim Istnieniem.

Jeden z najbardziej finezyjnych, a zarazem „gęstych” znaczeniowo wierszy, zamieszczonych w tym zbiorze odwołuje się już w samym tytule również do tej kategorii. Liryk *Na progu ciszy* wyraża podobne stany. Człowiek zanurzony w świecie, który odbierany jest jako przestrzeń zagrożona „w nieładzie i pustce”, odczuwa trwogę (u S. Kierkegarda byłaby to „bojaźń i drzenie”). Takie postrzeganie siebie w „niebycie istnienia” nie musi jednak wiązać się z dramatyczną samotnością i wyalienowaniem, nawet wtedy, gdy nie rozumiemy „rzeczy sedna”. Poeta jest przekonany, iż: „w sercu ciszy tętni życia strumień” (może ten sam, o którym pisał Jan Paweł II w *Tryptyku rzymskim?*), że tylko ten go zobaczy, prawdziwie odczuje, kto odrzuci „lustra”, które tylko odbijają rzeczywistość, zresztą przy okazji ją deformując, i spojrzy na siebie oraz świat z Nadzieją. A Nadzieja jest przecież w Panu.

Odwołanie do kategorii ciszy, już obecne w debiutanckim zbiorze wierszy ks. Głowackiego, znajdujemy również i w drugim jego tomiku.

¹⁹ Cytuję za: J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2005, s. 168.

²⁰ Wojtyła, *Pieśń o Bogu ukrytym*, s. 95.

Np. w utworze *Chciałbym* podmiot liryczny marzy nawet, aby „uspokajać ciszę”, wtedy lepiej można by usłyszeć swego Anioła Stróża:

samotność nocy chciałbym przyjmować z radością
tak jak oczekiwanym gościom otwiera się drzwi
a nawet na dobranoc uspokajać ciszę
by posłuchać o czym mój Anioł Stróż śni

Koncentracja, przebywanie w ciszy i skupieniu daje także szansę na uchwycenie właściwych proporcji, odnalezienie drogowskazów i ukierunkowanie na prawdziwe wartości. Bo w szybko przemijającym życiu ani się człowiek obejrzy i może się obudzić u jego końca bez spraw, które dałyby mu trwałą radość, zadowolenie i spełnienie. Stwierdzić może, że w gonitwie życia świat stał się dla niego „przestrzenią w nieładzie i pustką”, że zatracił gdzieś Boga, szacunek do drugiego człowieka, własne sumienie, a więc i samego siebie:

z sumieniem potarganym
czy bez sumienia
nie nazwiesz rzeczy
po imieniu
nie tylko
swoim będziesz cieniem
ale ledwie cieniem
będziesz cienia
(xxx)

W tym refleksyjnym liryku, szczególnie w jego trzech ostatnich wersach, daje się wychwycić echa metafizycznej poezji barokowej, nawiązanie do poetyki chętnie stosowanej przez Daniela Naborowskiego: „...był nasz ledwie może/ Nazwan być czwartą częścią mgnienia...” (*Krótkość żywota*²¹). Ten jeden z najbardziej wszechstronnie wykształconych twórców epoki baroku, określane przez literaturoznawców jako poeta „harmonii sprzeczności”²², podejmował w swych utworach również podobną problematykę. W zestawianych obok siebie przeciwieństwach, takich jak: śmiertelność ciała człowieka i nieśmiertelność jego duszy; przemijalność człowieka i tęsknota

²¹ D. Naborowski, *Krótkość żywota*, w: *Antologia poezji polskiej ...od średniowiecza do współczesności*, wybór J. Grzybowski, Katowice 2007, s. 162.

²² C. Hernas, *Barok*, Warszawa 1991, s. 243.

do jakiejś formy duchowej wieczności; istnienie człowieka w ciągle zmieniającym się świecie i potrzeba zachowania własnej tożsamości – widział bieguny rozmaitych postaw człowieczych. Naborowski w tych dramatycznych sprzecznościach próbuje zachować równowagę ducha i stoicki spokój. Prawdą jest, że: „Świat – morze, człowiek – okręt od burzy niesiony/ Przygody – skryte skały, szczęście – wiatr szalony”²³, ale taki świat trzeba zaakceptować, tak jak przyjmuje się cechy swojego charakteru i swój los. Barokowy poeta sądził, iż Bóg nie chciał „mieć na świecie nic doskonałego”. Dlatego też człowiek musi mieć także swoje słabości, co nie znaczy, aby bezwolnie im ulegał. Z takiego myślenia rodzi się poczucie umiaru, wiara w wartości etyczne i ład życiowy osiągniany przez „stateczny umysł”.

Podobnie owe dylematy przedstawia i ks. Głowacki. W wierszu xxx o incipicie *idealnych nie ma marzeń* czytamy bowiem:

idealnych nie ma marzeń
idealnych nie ma snów
idealnych nie ma ludzi
idealny tylko Bóg

Zaś w utworze zatytułowanym *A tu...* podmiot liryczny nie waha się wyznać, iż mimo gorliwej chęci przebywania w wysublimowanym świecie Ideału i Absolutu, jest przecież człowiekiem, a to czyni go nieodpornym na pokusy, staje się więc wygnańcem z Raju, sprowadzanym z powodu nawet błahej pokusy na ziemię:

chciałem być
taki idealny
taki czysty
bez skazy
wolny od słabości
i przywar
wysublimowany
a tu
błaha pokusa
czyniąc mnie wygnańcem z raj
sprowadza na ziemię

²³ D. Naborowski, *Impresa: Calando Poggiando, to na dół, to do góry*, cytuję za: M. i M. Skwarowie, *Melancholia – głupota – pycha – szaleństwo. O motywach polskiej literatury XVII wieku*, „Pamiętnik Literacki”, 88(1997), nr 3, s. 55–56.

Idąc tym tropem znajdujemy w niniejszym tomiku także wiersze okraszane autoironią, np. *Korpulentni w cenie...*, ale także – jak w liryku *Dotyk* – odważne sformułowania typu: „ja – nawracający się grzesznik” i żarliwe pragnienie – choćby we śnie – dotknięcia Boga.

Jak się rzekło, w zestawie prezentowanych w drugim tomiku poetyckim wierszy ks. Głowackiego dominuje problematyka egzystencjalna. Autor nawet w sprawach prozaicznych, np. w zwykłej czynności, jaką jest jedzenie, odnajduje głębsze wartości. I tak np. wiersz *Kuchnia*, w którym ukazane jest spożywanie posiłku, przemienia się w traktat o Życiu, Miłości, Eucharystii i Sprawach Ostatecznych. Gospodyni przygotowująca posiłek podaje swoje serce na stół. Poeta zwraca uwagę, że w jedzeniu odnaleźć również można jego „wymiar nadprzyrodzony, na który nieustannie otwiera nas Syn Boży, urodzony w Betlejem, co dosłownie znaczy Dom Chleba. On jest prawdziwym pokarmem. On jest życiem naszym. On nas jednoczy i posila przy stole Eucharystii, byśmy w drodze nie ustali. Albowiem sprawa życia, to sprawa Miłości”.

W nasze życie niezbywalnie wpisana jest także inna kategoria egzystencjalna, jaką jest śmierć. Kilka wierszy, takich jak: *xxx (co roku zmarłychwstanie)*, *Mamo, Po śmierci bliskich*, *Na rzeczy*, podejmuje właśnie tę problematykę. „Śmierć, jej tajemnica, jest wyzwaniem dla inteligencji człowieka” – pisze poeta w *Postscriptum*, prozatorskim komentarzu do tego pierwszego utworu. Jest to kwestia, w której „nie mamy nic do powiedzenia, naszym pocieszeniem i siłą jest logika wiary”. Przywoływany już wyżej S. Kierkegaard w swoim dziele *Bojaźń i drżenie: Choroba na śmierć* tak pisał: „mówiąc po ludzku, śmierć jest rzeczą ostateczną i, mówiąc po ludzku, nadzieja istnieje, póki istnieje życie. Ale, rozumując po chrześcijańsku, śmierć nie jest czymś ostatecznym, jest tylko drobnym zdarzeniem w przebiegu całości, to znaczy życia wiecznego i, rozumując po chrześcijańsku, w śmierci jest nieskończenie więcej nadziei niż wtedy, kiedy po ludzku mówimy, że istnieje jeszcze życie, nawet życie w pełni zdrowia i sił”²⁴.

Jak widać, problematyka utworów zawartych w tym tomiku nie jest przypadkowa i błaha. Poeta zdaje się zapraszać odbiorcę jego wierszy, aby wypłynął z nim razem na głębię. Warto przyjrzeć się także tytułowi tego tomiku. Wzięty on został z zamieszczonego tam tekstu i patronuje

²⁴ S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przekł. J. Iwaszkiewicz, Łódź 1972, s. 151–152.

całości – *Bóg jest kapitalny*. Zaiste, tak jest, na tym „Kapitale” można zbudować Prawdziwe Życie. Jest to kapitał najcenniejszy, pewny, nie ulegający dewaluacji, przynoszący najrzetelniejsze synekury i zysk, jest to: „skarb niewyczerpany w niebie, gdzie złodziej się nie dostaje ani mól nie niszczy. Bo gdzie jest skarb wasz, tam jest i serce wasze” (Łk 12, 33–34). Kapitalny – to znaczy także najwspanialszy, niesamowity, świetny.

* * *

Kolejny (III) tomik poetycki ks. Głowackiego koncentruje uwagę odbiorcy na kwestiach dla autora najważniejszych, tych, którymi jedynie warto się zajmować, tj.: kontemplacją prawd wiary i zestawianiem zawartego w nich uniwersum z konkretami życia tu i teraz. Dominującym aspektem zamieszczonych tu wierszy jest niewątpliwie ich religijność. Teksty takie jak: *Poranek Wielkanocny*, *Pokochajmy naszą wieczność*, *Co jeszcze*, *Wszystko potrafi*, *Getsemani*, *Ostatnie kuszenie* nawiązują w sposób jednoznaczny do zagadnień tak fundamentalnych dla chrześcijan jak Boże Narodzenie, czuwanie w ogrodzie oliwnym, męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Co znamienne, we wszystkich tych wierszach daje się zauważyć głębokie skupienie, napięcie intelektualne i autentyczność osobistego przeżycia. Jest ono szczególnie obecne w tekstach zawierających intymne modlitwy, wręcz akty strzeliste do Boga, Jezusa, Matki Bożej i świętych. Wymieńmy tu choćby: *List do Jezusa*, *Bezcenna*, *xxx (Matko Najświętsza)*, *xxx (wiem Panie)*, *Pacierz codzienny*, *Święty Józef*, *Miłosierdzie*, *Ballada ufności* czy tytułowy utwór *Bogu rzucam się na szyję*.

Analizując dokładniej zebrane tu wiersze nie sposób nie zauważyć, iż pocie bliskie są takie wartości jak rozważa, namysł i kontemplacja. Znajdziemy w nich ślady wnikliwej lektury dzieł wybitnego filozofa prof. Leszka Kołakowskiego czy pism mistycznych św. Jana od Krzyża. W wierszu zaś o incipicie *wiem Panie* autor wyraźnie zaznacza:

grzechy moje Cię nie przerażają
tylko moja głupota
jak rana w boku Cię boli

Paradoksalnie jednak w zetknięciu z wiarą wartości racjonalne muszą zejść na plan dalszy. Wszak Bóg rozumem jest niepojęty i próżno na tej płaszczyźnie dociekać Jego fenomenu. W logice przynależności do Niego ważniejsze są cnoty takie jak wiara, nadzieja i miłość, a może je posiadać każdy człowiek, nie tylko wykształcony, kierujący się w życiu głównie inte-

lektem. Warto tu może przywołać to, co zauważył współczesny niemiecki teolog, a zarazem pisarz i poeta, ks. Lothar Zannetti (1926–2019): „Ci, którzy żyją nadzieją, widzą dalej; Ci, którzy żyją miłością, widzą głębiej; Ci, którzy żyją wiarą, widzą wszystko w innym świetle”²⁵.

Bóg przecież jest miłością. Wystarczy Jemu zatem zaufać, jak dziecko po prostu „rzucić Mu się na szyję”. Poeta dobitnie to wyraża nie tylko w wierszu, z którego zaczerpnął tytuł całego tomiku, ale także w wielu innych, np. w *Balladzie ufności czy Miłosierdziu*. Jest coś wspólnego w tym franciszkańskim podejściu do wiary, z takim jej pojmowaniem, jaki znajdujemy często w lirykach ks. Jana Twardowskiego, który m.in. pisał:

Wreszcie na szarym końcu
zbaw teologów [...]
żeby się nie dziwili
że do nieba prowadzi
bezradny szczebiot wiary²⁶
(*Na szarym końcu*)

Byłoby jednak jawną nieprawdą, gdyby sugerować czytelnikowi, iż trzeci tomik poetycki ks. Głowackiego zawiera li tylko utwory *stricte* religijne. Wiele zamieszczonych tu wierszy wychodzi poza tę tematykę. Odnaleźć zatem możemy tu utwory dedykowane przyjaciółom i znajomym, jest grupa utworów poświęconych Kowalowi i jego okolicom, a także wiersze-refleksje pisane często podczas letniego lub zimowego wypoczynku nad morzem, nad jeziorami lub w górach. Są one również warte uwagi, niekiedy ujmujące wrażliwością na piękno i bogactwo krajobrazu z harmonijnie wplecionym weń bujnym życiem przyrody. Wskażmy choćby takie wiersze jak: *xxx (patrzac na morze)*, *Stężycy*, *Nadmorska refleksja*, *Wędkowanie*, *Wakacyjne klimaty* czy niezwykle urokliwy *Jezioro Krzewent*. Ten ostatni utwór, z uwagi na gęsto wplecione środki artystycznego wyrazu: liczne epitety, porównania, ożywienia, personifikacje, przenośnie, przywołuje czytelnikowi nastrojowość i kunszt wierszy tatrzańskich Kazimierza Przerwy-Tetmajera.

Zdarza się również, iż właśnie kontemplacja natury pozwala pocie formułować myśli głębsze, sięgające niejako w istotę rzeczy i zmierza-

²⁵ <http://www.aforyzmy.com.pl/bog-i-wiara/ci-ktorzy-zyja-nadzieja-widza-dalej-ci-co-zyja-miloscia-widza-glebiej-ci-co-zyja-wiara-widza-wszystko-w-innym-swietle> [14.07.2020].

²⁶ J. Twardowski, *Nie przyszedłem pana nawracać*, Warszawa 1986, s. 117.

jące do refleksji eschatologicznych. Wskazać wypada tu choćby wiersz *Nadmorska refleksja*, w którym czytamy:

mrowie ludzi
zakochane w bezkresnej przestrzeni
jak ziarna wędrownego piasku
brzegiem morza przegarnia wiatr
dokąd tak spieszą
w towarzystwie jesiennej aury
w swoim przemijaniu
wtapiając się w naturę [...]

Niekiedy przyglądanie się zwykłym zjawiskom przyrodniczym, przy odpowiednio nastawionym zmyśle obserwacji oraz wyciągania wniosków i reflektowaniu na poziomie głębszym, przynosi zaskakujące efekty. W wierszu *Zima* nagość przyrody pozbawionej w tej porze roku jakby swojego ubioru, pozwala lepiej zajrzeć w czysty kryształ lodu, w fantastycznie bogate formy płatków śniegu i dojrzyć w nich istotę rzeczy, ich strukturę, czystą ideę, która wprowadza jakby w prapoczątek istnienia:

nagością lodu zachwyca
co błyszczy jak kryształ
w płatkach śniegu
niewinnością się bieli
z mrozem przywoitym
w swej treści przezroczyta
częstuje widokami
czystych idei

Zwróćmy uwagę na jeszcze jeden wiersz, który odwołuje się do odwiecznego motywu przenikania się miłości i śmierci. Jest nim utwór *Z życia do życia*. Tematyka ta pojawiła się już u starożytnych, a spersonifikowana została przez dwóch bożków: Erosa i Tanatosa. W tradycji chrześcijańskiej przywołujemy przede wszystkim postać Chrystusa, który „umiłowałszy swoich, do końca ich umiłował” (J 13, 1). Jego śmierć na krzyżu jest wyrazem największej miłości do rodzaju ludzkiego, bo przecież „nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13). W kulturze europejskiej znaleźć można wiele dzieł, które ukazują miłość prowadzącą do śmierci, przy czym śmierć zostaje przez miłość pokonana albo też okazuje się od niej silniejsza. Wreszcie

może być i tak, że miłość odsuwa śmierć, pozwala człowiekowi odnaleźć nowe życie. W dziełach choćby Dantego, W. Szekspira, J.W. Goethego, J.A. Morsztyna, A. Mickiewicza, J. Słowackiego, T. Manna, J. Malczewskiego czy H. Poświatowskiej motyw ten jest szczególnie obecny²⁷. Podobnie jak ks. Głowacki widzi go również Jan Lechoń, jeden z czołowych przedstawicieli międzywojennego ugrupowania poetyckiego „Skamander”. W wierszu (*Pytasz, co w moim życiu z wszystkich rzeczy główną...*) pochodzącym z drugiego, pełnego egzystencjalnego niepokoju tomiku *Srebrne i czarne*, poeta pisał:

Pytasz, co w moim życiu z wszystkich rzeczy główną,
Powiem ci: śmierć i miłość – obydwie zarówno.
Jednej oczu się czarnych, drugiej – modrych boję.
Te dwie są me miłości i dwie śmierci moje [...]
Na żarnach dni się miele, dno życia się wierci,
By prawdy się najgłębiej dokopać istnienia –
I jedno wiemy tylko. I nic się nie zmienia.
Śmierć chroni od miłości, a miłość od śmierci²⁸.

U ks. Głowackiego temat ten przedstawiony jest następująco:

z życia do życia
droga jest jedna
przez miłość i śmierć
obie nieznane
w swych możliwościach
jednej i drugiej
się lękasz
mając dylemat
jaki przyniosą owoc

Słów parę warto przytoczyć także na temat formy artystycznej zamieszczonych w tym zbiorze tekstów. Otóż przeważają tu krótkie utwory stychiczne, wierszy strofkowych jest zaledwie kilka. Autor ubiera je w rymy dyskretne, niedokładne, często od siebie oddalone. Czasem forma utworu przybiera postać wiersza białego. W *Balladzie ufności* zaś

²⁷ *Miłość i śmierć*, w: B. Drabarek, J. Falkowski, I. Rowińska, *Słownik motywów literackich*, Warszawa 1998, s. 233–236.

²⁸ J. Lechoń, *Poezje*, wybór W. Nowakowska, Warszawa 1979, s. 23.

poeta zaprezentował rymy dokładne, *nomen omen* częstochowskie, czym oczywiście nawiązuje do tego typu popularnej literatury religijnej. Nasyconie środkami stylistycznym jest zazwyczaj dość oszczędne. Nie znaczy to jednak, że całkowicie teksty zostały pozbawione tzw. poetyckości. Znajdujemy przecież i liczne epitety, porównania, metafory, paradoksy, które we wcześniej publikowanych wierszach autor stosował hojniej. Dodajmy, że szczególnie ta ostatnia figura stylistyczna była niejako jego znakiem rozpoznawczym. Zamiłowanie do paradoksu daje się zauważyć także i w tym zbiorze. Pojawia się on w przywołanym motcie ze św. Jana od Krzyża („Umieram, bo nie umieram”²⁹), czy choćby w wierszu *Dialog ze znajomą*, w którym czytamy: „gdy ze szczęścia zrezygnujesz / wtedy je zdobędziesz”. Uważny czytelnik wychwyci tu zapewne aluzję do Herbertowskiego „bo tak zdobędziesz dobro którego nie zdobędziesz” ze słynnego *Przesłania Pana Cogito*³⁰. Czemu ma służyć przejście poety do stosowania form bardziej ascetycznych? Zapewne ważniejsze dla niego stały się kwestie dyskursywne niż ozdobniki stylistyczne wierszy. Służy to niewątpliwie lepszej komunikacji i prostocie przekazu.

Wśród zebranych w tym tomiku wierszy znalazł się też utwór pt. *Poezja*, w którym autor próbując określić, czym ona dla niego jest, kończy swój tekst stwierdzeniem, iż jest ona: „mową / co piękno wyraża / dłońią / co nieba dotyka / oddechem / lepszego świata / w nas”. Fraza ta współbrzmi z życzeniem wyrażonym przez romantycznego wieszczka, Juliusza Słowackiego, który pragnął, żeby poezja miała taką moc, iżby zwykłych zjadaczy chleba mogła w aniołów przerobić³¹.

* * *

Najnowszy (IV) tomik poetycki ks. Głowackiego pt. *Perły różnorodności* (2019) stanowi kontynuację wcześniej podejmowanej problematyki³². Autor konsekwentnie podejmuje w nim kwestie bezpośrednio związane z prawdami wiary, uroczystościami liturgicznymi, postaciami błogosławionych i świętych, zmieniającymi się formami duchowości współczesnego człowieka. Czytelnik znajdzie w tym zbiorze także wiersze ukazujące uni-

²⁹ Jan od Krzyża, *Doktor Kościoła. Życie, osoba, dzieła*, Poznań 2007, s. 161.

³⁰ Z. Herbert, *Wybór wierszy*, Warszawa 1983, s. 196–197.

³¹ Zob. J. Słowacki, *Testament mój*, w: tenże, *Dzieła wybrane. Wiersze i poematy*, wybór i wstęp M. Bizan i P. Hertz, t. 1, Warszawa 1987, s. 72–74.

³² Szerzej w recenzji: A. Ciechalski, *Piotr Stanisław Głowacki, „Perły różnorodności”*, Kowal 2019, StWł, 22(2020), s. 615–620.

katowe piękno przyrody i potrzebę jej kontemplacji, utwory dedykowane osobom szczególnie bliskim poecie, a także instytucjom takim jak jego szkoła średnia w Radziejowie czy wrocławskie seminarium duchowne. Niezmiennie tematem części liryków pozostaje autorefleksja związana z potrzebą tworzenia poezji, fenomenem tego procesu i próbą znalezienia własnej ścieżki w tej dziedzinie. Takie teksty to np.: *O pisaniu*, *Wołanie* czy *xxx (nie śpiewam jak świerszcze...)*. W kręgu zainteresowania poety nadal też pozostaje tematyka związana ze śmiercią, co w związku z wejściem w wiek senioralny, z naturalnych względów jest mu bliższe, mniej teoretyczne, a bardziej osobiście dotykające, stąd pojawiają się też refleksje nawiązujące do kwestii określanej w literaturze religijnej jako *ars bene moriendi*³³.

Szczególny zestaw wierszy dotyczy zagadnień wiary. Autor dzieli się w nich swoimi uczuciami i refleksjami na temat przeżywania ważnych świąt, takich jak Boże Narodzenie (*Nie było miejsca...*, *Własny kąt*, *Betlejemskie wiano*, *Śpieszmy z kolędą*) czy Wielkanoc (*Refleksja pasyjna*, *Hosanna*). Podejmuje kwestię znaczenia Eucharystii (*Któż uwierzy*), kultu Bożego Ciała (*Spycimierz*), umiejętnego głoszenia słowa Bożego (*Dysponując słowem*), zawierzenia i poddania się opiece Matki Bożej (*Moja Matko*), pełnego oddania życia Jezusowi (*Jezu drogi*). Wyraża także radość z wyboru życia z Bogiem i uczynienia wiary sensem swego życia (*Z Bogiem mi po drodze*, *Apologia wiary*, *Zobaczyć*). Warto zauważyć, iż podobnie jak w wierszach z tomików wcześniejszych, poecie bliski jest typ religijności franciszkańskiej. Taką postawę daje się zauważyć w lirykach: *Kasztany*, *xxx (na kościele dach wyłysiał)*, *Akt strzelisty*, *Dysponując słowem*, *xxx (z duszą w kleksy)* czy *Aby ludzi pokochać*. Warty podkreślenia jest fakt, iż prezentowana w nich postawa bardziej utożsamia się z duchowością św. Augustyna niż św. Tomasza z Akwinu. Samo przeżycie religijne, jego głębia i silnie emocjonalny wymiar, ważniejsze są niż uczone, często intelektualnie zagmatwane, dywagacje.

Jest też w tym tomiku grupa wierszy odznaczających się szczególną dramaturgią i powagą poruszanych problemów. W wierszu *Pytanie* odzwierciedlony jest stan ducha przypominający sytuację Chrystusa, który przed swoją śmiercią na krzyżu traci jakby niezachwianą pewność oraz przekonanie o słuszności swojej misji i woła do Boga: „Boże mój, Boże

³³ K. Bartoszewski, K. Zbiciak, *Ars moriendi*, w: EK, t. 1, Lublin 1973, kol. 950; M. Włodarski, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI wieku*, Kraków 1987, s. 15, 20.

mój, czemuś mnie opuścił?” Podobnie człowiekowi przeżywającemu zmagania duchowe wydaje się, że doświadcza próżni wiary, jakby gasło w nim jej światło:

co począć gdy słońce ginie
w przepastnej duszy otchłani
i mrok oczy spowija
nie wiem czy wówczas
moja dusza jest moją
czy jest niczyja
czym jest ta ciemność
bez słońca blasku
czy mroczną pustką
czy początkiem łaski

(Pytanie)

Św. Jan od Krzyża w jednym ze swoich głównych dzieł, tj. *Nocy ciemnej*, przedstawiając bolesne doświadczenia, jakie ludzie muszą przechodzić w procesie dojrzewania duchowego, opisuje ową „mroczną pustkę”³⁴. Podczas biernej nocy ducha dosięga ona władz: intelektu, pamięci i woli. Pustka daje się odczuć z powodu braku tego, co się posiadało, i z powodu nieobecności tego, za czym – czy raczej za Kim – się tęskni. Staje się ona też przyczyną wewnętrznego oczyszczenia, prowadzącego do całkowitego przyjęcia woli Bożej, co pozwala doświadczyć wyjątkowej bliskości Boga i za Jego sprawą doświadczyć tajemnicy nieśmiertelności³⁵.

W wierszu *Kim jestem* świadomy trudu wytrwania przy raz wybranych, wyższych wartościach poeta stawia pytanie dotyczące tożsamości każdego z nas:

kim jestem gdy wierność
w miłości jest brakiem
sól gdy straci swój smak
przestaje być znakiem

Zanurzeni w codziennej egzystencji, jesteśmy poddawani zasadniczym wyborom. Często nie potrafimy rozpoznać prawdziwych wartości

³⁴ Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, tłum. B. Smyrak, Kraków 2001, s. 54.

³⁵ Tamże, s. 79; zob. też: P. Warchoła, „*Noc ciemna*” drogą mądrości krzyża, „*Polonia Sacra*”, 20(2016), nr 2(43), s. 162–170. <https://doi.org/10.15633/ps.1692>.

lub ulegamy temu, co tylko pozornie dobre i dla nas miłe, w rezultacie jednak – prowadzące na manowce. Dlatego tak istotne jest właściwe rozpoznanie świata. Bolesne rozdarcie wewnętrzne, rozdwojenie osobowości jest tej walki duchowej wyrazem:

bywa nas dwóch
choć jestem jeden
pod listę cnót
podszywa się grzechów siedem
do końca nie wiem
co jest we mnie stroną prawdziwą
jak w rozstrzygnięciu salomonowym
na odpowiedź
Bóg każe mi czekać do żniwa
(*Zmaganie*)

Zauważyć się daje w tych słowach aluzję do słynnego *Sonetu IV* Mikołaja Sępa Sarzyńskiego (*O wojnie naszej, którą więdziemy z szatanem, światem i ciałem*), który tak tę kwestę ujął:

Cóż będę czynił w tak strasliwym boju,
Wątlý, niebaczný, rozdwojony w sobie?
Królu powszechny, prawdziwy pokoju,
Zbawienia mego jest nadzieja w tobie.

Ty mnie przy sobie postaw, a przepiecznie
Będę wojował i wygram statecznie³⁶.

Mimo tych delikatnie zarysowanych niepewności i wątpliwości podmiot liryczny prezentowanych w tym tomiku wierszy odnajduje trwałe oparcie, ulokowane w wieczności skojarzonej z Bogiem. Taki rodzaj swoistej *oeconomia divina* odnajdujemy choćby w utworze *Rzeczywistość*:

mamy czas przenikający w wieczność
teraźniejszości lepsze rozwiązanie
szczególną ekonomię jutra
moim skromnym zdaniem

³⁶ M. Sęp Sarzyński, *O wojnie naszej, którą więdziemy z szatanem, światem i ciałem*, w: W. Borowy, *Od Kochanowskiego do Staffa. Antologia liryki polskiej*, Warszawa 1981, s. 20.

Poeta podobnie podchodzi do zrozumienia zagadnienia śmierci. Tej tematyce poświęcone są wiersze: *Refleksja pasyjna*, *Spełnienie*, xxx (*po śmierć nie sięga się...*), *Ku temu co piękne* czy *Kwestia ostateczna*. Już wcześniej autor zauważył, że: „Śmierć, jej tajemnica, jest wyzwaniem dla inteligencji człowieka” i że: „po ludzku trudno ją przełknąć / tylko wiara jak smak gorzkiej czekolady / sprawia / że z tragedią lepiej dajemy sobie radę”. Ta afirmacja śmierci, wynikająca z pocieszenia religijnego, wzmocniona została jeszcze dość oryginalnym elementem, skojarzonym z ludzką ciekawością oraz potrzebą odkrywania tej kategorii, którą estetyka nazywa pięknem (słusznie Zbigniew Herbert w wierszu *Potęga smaku* przekonywał, że: „nie można zaniedbywać nauki o pięknie”³⁷). Podmiot liryczny wyraża to w ten sposób:

kiedyś jednak trzeba zejść ze sceny
nawet gdyby całe życie było złote
znamy już to co piękne teraz
trzeba też zobaczyć to co piękne potem
(*Ku temu co piękne*)

Z pięknem kojarzone są też perły. W wierszu, z którego zaczerpnięty jest tytuł całego zbiorku, poeta uświadamia nam, że efektem cierpienia może być piękno, tak jest przecież w przypadku tych cennych kamieni szlachetnych. Powstają bowiem w wyniku reakcji obronnej mięczaka perłorodnego na ciało obce, np. ziarenko piasku. W wierzeniach ludowych perły przedstawiano jako łzy aniołów, a starożytni Grecy kojarzyli je z miłością. Sądono bowiem, że powstały przy narodzinach Afrodyty, bogini piękna, miłości i płodności, która zrodziła się z piany morskiej u wybrzeży Cypru. Kiedy płynęła w muszli po morzu, opadające z jej włosów krople wody przemieniały się w perły³⁸. U ks. Głowackiego owo piękno kojarzone jest z męką i śmiercią Chrystusa, który jednak zwycięsko zmartwychwstał:

tyle piękna wokół nas
tyle pereł blaskiem lśni
kiedy krzyż swój dźwigasz
taką perłą jesteś Ty

³⁷ Herbert, *Wybór wierszy*, s. 194–195.

³⁸ W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 1991, s. 307–308.

Perła z chropowatej muszli i głębin morskich zostaje wyniesiona na światło, a w księgach biblijnych jest symbolem królestwa niebieskiego³⁹. W Ewangelii według św. Mateusza opowiedziana jest historia kupca, który zobaczywszy bezcenną perłę, zapragnął ją zdobyć. Sprzedał więc wszystko, co miał, i wszedł w jej posiadanie (Mt 13, 45–46). W Apokalipsie św. Jana (21, 21) natomiast czytamy: „Do niebieskiego Jeruzalem prowadzi dwanaście bram – każda z nich to jedna perła”.

Przyglądając się formie artystycznej tych wierszy zauważymy, że przeważają krótkie utwory stychiczne, wierszy strofkowych jest stosunkowo niewiele. Autor chętnie stosuje rymy niedokładne, często od siebie oddalone. Oszczędnie gospodaruje też środkami artystycznego wyrazu. Nie znaczy to jednak, że całkowicie teksty zostały pozbawione typowych figur poetyckich. Znajdujemy przecież i liczne epitety, porównania, metafory i paradoksy. Stwierdzić należy, iż szczególnie ta ostatnia figura stylistyczna była chętnie przez niego używana. Zapewne jest to wpływ twórczości ks. J. Twardowskiego, poety tak ściśle kojarzonego z paradoksem⁴⁰. Zamiłowanie do takiego sposobu ujmowania materii poetyckiej daje się zauważyć także i w tym zbiorku, np. w wierszu *Dywagacje o sprzecznościach* stanowi on główną oś konstrukcyjną utworu.

* * *

Co prawda w jednym ze swoich wierszy ks. P.S. Głowacki wyznaje, iż: „nie śpiewam jak świerszcze / nie świecę jak gwiazdy”, to jednak należy stwierdzić, iż jego twórczość poetycka jest ciekawa, nakierowana na wartości istotne, głównie religijne, i estetycznie udana. Czytelnik po lekturze wierszy tego poety ubogacony zostanie zarówno wielością interesujących spostrzeżeń, doznań i refleksji, a także niebanalną formą ich poetyckiego wyrazu. Ponadto obecna w jego lirykach czystość i intensywność przeżycia religijnego, nakierowanie na wartości moralne, głębia intelektualnej refleksji, ale i elementy humoru, ironii i autoironii, a przy tym zróżnicowanie środków artystycznego wyrazu, giętkość języka, wyczulenie na jego muzykę i barwę, ciekawe efekty wersyfikacyjne oraz udane eksperymentowanie w dziedzinie rytmów i rymów powodują, że twórczość ta podąża w ślady tak wybitnych poetów w sutannie jak papież

³⁹ M. Feuillet, *Leksykon symboli chrześcijańskich*, Poznań 2006, s. 97.

⁴⁰ Zob. M. Grzebałkowska, *Książd Paradoks. Biografia Jana Twardowskiego*, Kraków 2011.

Jan Paweł II, ks. Janusz Pasierb, o. Wacław Oszejca czy często przywoływany w jego twórczości ks. Jan Twardowski.

STRESZCZENIE

W artykule zaprezentowana została twórczość poetycka ks. Piotra Stanisława Głowackiego, na którą składają się wiersze opublikowane w czasopismach, almanachach oraz w czterech tomikach poetyckich. Poruszana problematyka wierszy to: diagnoza duchowości współczesnego człowieka, jego relacje z Bogiem i bliźnim, kontemplacja natury, która prowadzi do otwierania się na transcendencję, głębsze przeżywanie świąt kościelnych oraz tajemnic wiary, rozważania związane z kategoriami moralnymi oraz tematyką określaną jako *ars bene moriendi*. Wskazane zostały inspiracje i dialog z postawą prezentowaną przez św. Franciszka z Asyżu, św. Jana od Krzyża, S. Kierkegaarda oraz św. Jana Pawła II. W zakresie kształtu artystycznego poczyniono ustalenia, iż liryki te posiadają poetykę charakterystyczną dla współczesnych wierszy, czyli są zazwyczaj stychezne, o rytmie i rymach nieregularnych, zbliżone do wiersza białego. Właściwe wczesnemu etapowi twórczości poetyckiej ks. Głowackiego nasycenie środkami poetyckiego wyrazu (stosowanie rozbudowanej metaforyki, porównań, wielość epitetów itp.) zostało zmienione w wierszach późniejszych na formy bardziej ascetyczne, co ma służyć uwypukleniu aspektu dyskursywnego utworów. Autor chętnie stosuje konstrukcje o wydzwiku paradoksalnym, co wpisuje jego twórczość w ten nurt polskiej poezji religijnej, do którego należą tak znakomici mistrzowie jak: M. Sęp Szarzyński, F. Karpiński, C.K. Norwid, L. Staff, J. Liebert, B. Ostromecki czy ks. J. Twardowski.

Słowa kluczowe: *ars bene moriendi*, doświadczenie Boga, poeci kujawscy, poeci paradoksu, polska poezja religijna.

SUMMARY

The article presents the poetry of Fr. P.S. Głowacki, Ph. D., which consists of poems published in magazines, almanacs and in 4 volumes of poetry. The discussed subject matter of the poems is: diagnosis of the contemporary man's spirituality, his relationship with God and neighbour, contemplation of nature which leads to an openness to transcendence, a deeper experience of ecclesiastical feasts and mysteries of faith, reflections on moral categories and *ars bene moriendi*. The paper displays inspirations and dialogue presented by views of St. Francis of Assisi, St. John of the Cross, S. Kierkegaard and St. John Paul II. As far as the artistic form is concerned, it was established that the poems employ the poetics characteristic of contemporary compositions, i.e. they are usually stychez, with irregular rhythm and rhymes, similar to blank verses. Saturation of artistic expressions, typical of Fr. Głowacki's early stage of the poetry (the use of extensive metaphors, comparisons, multiplicity of epithets, etc.) was replaced by more ascetic forms in later poems, which aimed to emphasize the discursive aspect of

the works. The author eagerly uses constructions with a paradoxical overtone, which ranks his work in the current of Polish religious poetry, which includes such outstanding masters as: M. Sęp Szarzyński, F. Karpiński, C.K. Norwid, L. Staff, J. Liebert, B. Ostromecki or Fr. J. Twardowski.

Key words: *ars bene moriendi*, experience of God, Kuyavian poets, paradox poets, Polish religious poetry.

BIBLIOGRAFIA

- Głowacki P.S., *Bóg jest kapitalny*, wstęp W.A. Mering, A. Ciechalski, Włocławek 2013.
- Głowacki P.S., *Bogu rzucam się na szyję*, wstęp A. Ciechalski, Włocławek 2016.
- Głowacki P.S., *Odwieczna klepsydra*, wstęp A. Ciechalski, Włocławek 2006.
- Głowacki P.S., *Perły różnaitości*, wstęp A. Ciechalski, Włocławek 2019.
- A duch wieje, kędy chce. Almanach poezji religijnej*, wstęp M.S. Hermaszewski, Lublin 2007.
- Antologia poezji polskiej...od średniowiecza do współczesności*, wybór J. Grzybowski, Katowice 2007.
- Beciński F., *Modraki i maki z kujawskich równin*, Poznań 1934.
- Borowy W., *Od Kochanowskiego do Staffa. Antologia liryki polskiej*, Warszawa 1981.
- Ciechalski A., *Piotr Stanisław Głowacki*, „*Perły różnaitości*”, Kowal 2019, StWł, 22(2020), s. 615–620.
- Feuillet M., *Leksykon symboli chrześcijańskich*, Poznań 2006.
- Gazda G., *Dwudziestolecie międzywojenne. Słownik literatury polskiej*, Gdańsk 2008.
- Grzebałkowska M., *Książdz Paradoks. Biografia Jana Twardowskiego*, Kraków 2011.
- Halkiewicz-Sojak G., *Norwidowa „jasność” i „ciemność” w dyskursie nie tylko poetyckim*, „*Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka*”, 1997, nr 4(24), s. 33–73.
- Herbert Z., *Wybór wierszy*, Warszawa 1983.
- Hernas Cz., *Barok*, Warszawa 1991.
- Hutnikiewicz A., *Od czystej formy do literatury faktu. Główne teorie i programy literackie XX stulecia*, Warszawa 1998.
- Jan od Krzyża, *Noc ciemna*, tłum. B. Smyrak, Kraków 2001.
- Jaskólski F., *Pasterze na Bachorzy. Sielanki kujawskie*, Warszawa 1827.
- Kasproicz J., *Poezje*, przedm. T.T. Jeż, Lwów 1886.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, przekł. J. Iwaszkiewicz, Łódź 1972.
- Kochanowski J., *Dziela polskie*, oprac. J. Krzyżanowski, Warszawa 1966.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 1991.
- Kozanecki M., *Norwidowska koncepcja poezji*, „*Ruch Literacki*”, 1976, nr 4, s. 211–226.

- Lechoń J., *Poezje*, wybór W. Nowakowska, Warszawa 1979.
- Liebert J., *Poezje*, wstęp B. Ostromęcki, Warszawa 1983.
- Skwarowie M. i M., *Melancholia – głupota – pycha – szaleństwo. O motywach polskiej literatury XVII wieku*, „Pamiętnik Literacki”, 88(1997), nr 3, s. 35–65.
- Słowacki J., *Dzieła wybrane. Wiersze i poematy*, wybór i wstęp M. Bizan i P. Hertz, Warszawa 1987.
- Stankiewicz L., *Co mi moja gwiazda gada*, Warszawa 1984.
- Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 2005.
- Twardowski J., *Nie przyszedłem pana nawracać*, Warszawa 1986.
- Warchoń P., „*Noc ciemna*” drogą mądrości krzyża, „Polonia Sacra”, 20(2016), nr 2(43), s. 162–170. <https://doi.org/10.15633/ps.1692>.
- Włodarski M., *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI wieku*, Kraków 1987.
- Wojtyła K., *Poezje, dramaty, szkice; Jan Paweł II, Tryptyk rzymski*, Kraków 2004.



**SPRAWOZDANIA
I RECENZJE**



**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU
w roku 2020**

W 2020 roku z planowanych czterech, z powodu panującej pandemii koronowirusa, odbyły się tylko dwa spotkania Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, z których pierwsze miało charakter wykładu otwartego, a następane połączone było z jubileuszem 70. rocznicy urodzin ks. prof. dr. hab. Ireneusza Werbińskiego. Obecne sprawozdanie przedstawia podejmowaną na nich problematykę.

1) 27 lutego 2020 r.

Spotkanie to, które miało charakter wykładu otwartego, odbyło się w auli Prymasa Stefana Wyszyńskiego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Uczestniczyli w nim: biskup włocławski Wiesław Alojzy Mering; Dorota Dzięgielewska, dyrektor włocławskiej delegatury Urzędu Wojewódzkiego w Bydgoszczy; Stanisław Wawrzonkoski, przewodniczący Rady Miasta Włocławek; dr hab. Stanisław Kunikowski prof. KSW, rektor Kujawskiej Szkoły Wyższej we Włocławku; Barbara Kukła i Małgorzata Gontarek z Kuratorium Oświaty w Bydgoszczy, oddział Włocławek; księża pracujący w wyższym seminarium duchownym, kurii diecezjalnej, duszpasterze z Włocławka i okolic oraz mieszkańcy Domu Księży Emerytów we Włocławku; siostry zakonne z różnych zgromadzeń mieszczących się na terenie Włocławka; nauczyciele i katecheci; alumni Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku; uczniowie ze szkół włocławskich: Zespołu Szkół Katolickich im ks. Jana Długosza oraz Liceum Marii Konopnickiej i osoby zainteresowane prezentowaną tematyką.

Po powitaniu uczestników spotkania oraz odmówieniu modlitwy w intencji zmarłych w ubiegłym roku członków Towarzystwa: bp. Broni-

sław Dembowskiego oraz ks. Michała Sadowskiego, prezes Towarzystwa ks. dr. hab. Lech Król przedstawił prelegenta. Pierwszy wykład w 2020 roku wygłosił prof. dr hab. Wojciech Polak, historyk, polityk, profesor nauk humanistycznych, profesor zwyczajny UMK, przewodniczący Kolegium Instytutu Pamięci Narodowej, od 2016 r. członek Narodowej Rady Rozwoju. Prof. Wojciech Polak wygłosił referat pt. „Wojna polsko-bolszewicka o niepodległość w 1920 roku”.

Prelegent zanim przystąpił do prezentacji właściwej treści wykładu, przedstawił „pewne elementy wprowadzające”. Na wstępie przypomniał sytuację Polski i trzech państw zaborczych w 1918 r. oraz postanowienia Traktatu Wersalskiego. Następnie prof. Polak ukazał sytuację ziem polskich w 1919 roku. Po zwycięskim zakończeniu Powstania Wielkopolskiego zaczęła się walka o Kresy Wschodnie. W myśl polityki marszałka Józefa Piłsudskiego Polska oraz obszary znajdujące się na Kresach Wschodnich miały stworzyć federację, która byłaby przeciw wagą Niemiec i Rosji. Prelegent zaznaczył, że Niemcy w 1916 r. miały koncepcję stworzenia państwa polskiego, które byłoby od nich uzależnione i dostarczałoby surowców oraz żołnierzy. Tworzenie państwa polskiego wydłużało się w czasie, a w dodatku w 1917 r. Stany Zjednoczone przystąpił do wojny. Sytuacja ta spowodowała, że Piłsudski postanowił zerwać z Niemcami i dążyć do odzyskania niepodległości inną drogą.

Po dość obszernym wstępie prelegent przeszedł do omawiania działań wojennych, które były prowadzone na terenach wschodnich w latach 1919–1920. Rosjanie na zajętych ziemiach wschodnich tworzyli republiki sowieckie. Wojna polsko-sowiecka zaczęła się w 1919 roku. W lutym 1919 r. wojsko polskie ruszyło na wschód i 19 kwietnia 1919 r. opanowało Wilno. W wyniku działań wojskowych zastała osiągnięta granica drugiego rozbioru Polski. Piłsudski chciał stworzyć federację środkowoeuropejską i podjął rozmowy z dyrektoriatem ukraińskim. Wojna, która zaczęła się w 1920 r., była wojną o wyzwolenie Ukrainy. Operacja wojskowa zaczęła się 25 kwietnia 1920 r., a kilkanaście dni później 7 maja 1920 r. Polacy zajęli Kijów. W dniu 4 lipca 1920 r. ruszył cały front rosyjski. Główne siły pod dowództwem Michała Tuchaczewskiego działały na północy, posuwając się w kierunku Warszawy. Pod wpływem Francji w lipcu 1920 r. podejmowane były rozmowy pokojowe między Polską a Rosją. Strona rosyjska próbowała narzucić swoje warunki podpisania pokoju. Bitwa warszawska i kontruderzenie wojsk polskich w sierpniu 1920 r. były zwycięstwem absolutnym. W dniu

18 października 1920 r. zostało podpisane zawieszenie broni. Wojnę polską-sowiecką kończył Traktat Ryski z 18 marca 1921 roku. Wojna nie zrealizowała planów Piłsudskiego co do stworzenia federacji, jednak podpisany w Rydze traktat dawał Polsce 20 lat pokoju i przyczynił się do wzmocnienia polskich charakterów.

Po zakończeniu wykładu, który trwał ponad godzinę, odbyła się dyskusja, którą poprowadził ks. dr Henryk Witczak, wiceprezes Towarzystwa. On też zadał pytanie, czy obecna koncepcja Trójmorza jest nawiązaniem do myśli unifikacyjnych Józefa Piłsudskiego, czy jest to coś nowego? Prelegent odpowiedział, że w ogólnym zarysie jest to nawiązanie do tych myśli, ale uważa, że bardziej jest to nawiązanie do polityki Jagiellonów z XV i XVI wieku, związku państw Europy środkowowschodniej.

Z kolei jeden z alumnów seminarium wrocławskiego zapytał, czy wojna z 1920 r. miała wpływ na pakt Ribbentrop – Mołotow z 1939 roku. Prelegent odpowiedział, że zarówno Niemcy jak i Rosja nie uznawały postanowień Traktatu Wersalskiego. Niemcy podpisały traktat, ale uważały go za narzucony dyktat. Niemcy i Rosja zbliżyły się do siebie, czego uwieńczeniem był pakt.

Następne pytanie zadał uczestnik spotkania z sali. Zaprezentował on odezwę wydaną przez rząd państwa polskiego do ludu polskiego z lipca 1920 roku. W odezwie było odwołanie się do ludu ukraińskiego z zapytaniem, czy chce samostanowienia. Odpowiadając na to pytanie prelegent stwierdził, że jest to odezwa napisana trochę w duchu lewicowym, zwrócona także do Ukraińców. W odezwie tym rząd polski pokazał, że jest rządem ludowym, gdyż został wybrany w sposób demokratyczny i ma na uwadze cele socjalne.

W ostatnim pytaniu ks. Janusz Bartczak nawiązał do wspomnianego w wykładzie nuncjusza apostolskiego Achillesa Ratti, który jako jeden z dwóch dyplomantów, obok ambasadora Turcji, nie wyjechał z Warszawy w dniach zagrożenia, i zapytał, jak ten fakt wpłynął na postawę Polaków i jak Polacy byli odbierani w Watykanie? Prelegent odpowiedział, że miało to pozytywny wpływ, gdyż w czasie Bitwy Warszawskiej obywateli się liczne nabożeństwa, a wielu kapłanów zgłosiło się do wojska jako kapelani.

Po zakończeniu dyskusji prezes Towarzystwa ogłosił, że następne spotkanie Teologicznego Towarzystwa Naukowego obędzie się 16 czerwca br., a wykład wygłosi ks. Henryk Witczak na temat wojny polsko-bolszewic-

kiej w 1920 r. z uwzględnieniem terenu Włocławka. Następne wykłady otwarte odbędą się już po wakacjach, 7 października i 19 listopada br. (które jednak z powodu powracającej epidemii koronawirusa ostatecznie nie odbyły się).

Na zakończenie słowo do zebranych wygłosił bp Wiesław Mering. Nawiązując do wykładu podkreślił on, że przekazana w nim treść ma odniesienie do teraźniejszości. Dodał również, że jednym z współkonsekratorów nuncjusza Achillesa Ratti był biskup włocławski Stanisław Zdzitowiecki, a sam Ratti nazywał siebie biskupem polskim.

2) 16 czerwca 2020 r.

Spotkanie to odbyło się w auli Prymasa Stefana Wyszyńskiego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Było ono dwuczęściowe. Pierwsza część miała charakter posiedzenia naukowego TTN WSD. Druga część była poświęcona, z okazji jubileuszu 70. rocznicy urodzin, ks. prof. dr. hab. Ireneuszowi Werbińskiemu, wieloletniemu prezesowi Towarzystwa oraz profesorowi i ojcu duchownemu seminarium włocławskiego. W spotkaniu uczestniczyli członkowie Towarzystwa oraz zaproszeni goście. Obecni byli: biskup włocławski Wiesław Alojzy Mering; prof. dr hab. Stanisław Kunikowski, rektor Kujawskiej Szkoły Wyższej we Włocławku oraz redaktor Włocławskiego Wydawnictwa Naukowego; prof. dr Grzegorz Górski, rektor Instytutu Jagiellońskiego Toruńskiej Szkoły Wyższej; ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś, prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, kierownik katedry homiletyki UPJPII w Krakowie; ks. prof. dr hab. Marek Tatar, prezes Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości w Warszawie, prof. UKSW; ks. prof. dr hab. Jan Perszon, kierownik katedry teologii systematycznej UMK; ks. prof. dr hab. Dariusz Kotecki, dziekan Wydziału Teologicznego UMK; ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz, dziekan elekt Wydziału Teologicznego UMK; ks. dr hab. Zbigniew Zarembki, prof. UMK, przewodniczący rady dyscypliny nauk teologicznych UMK; ks. dr hab. Zbigniew Wanat, prof. UMK; ks. dr hab. Stanisław Suwiński, prof. UMK; ks. dr hab. Dariusz Zagórski, prof. UMK; ks. dr Maciej Radej z UPJPII w Krakowie; p. Kinga Werbińska, siostra Jubilata; przyjaciele Jubilata; członkowie i sympatycy Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku; księża profesoria seminarium włocławskiego; księża pracujący w diecezji oraz księża emeryci.

Po powitaniu uczestników prezes Towarzystwa ks. dr hab. Lech Król przedstawił prelegenta, ks. dr. Henryka Witczaka, wiceprezesa Towarzystwa, który wygłosił wykład „Bitwa Warszawska 1920 – epizod włoclawski. Fakty związana z bitwą oraz pamięć o niej we Włocławku”. Plan wykładu został ujęty w trzech punktach: 1) Działania Kościoła towarzyszące bitwie, 2) Przebieg Bitwy Warszawskiej, 3) Pamięć o obronie Wisły 1920.

W ramach działań Kościoła związanych z Bitwą Warszawską (punkt 1) prelegent zaprezentował stanowisko papieża Benedykta XV (list apostolski skierowany do polskich biskupów), następnie wypowiedzi Episkopatu Polski (listy do innych państw i do narodu polskiego), a na zakończenie wypowiedzi i działania biskupa włoclawskiego (wówczas kujawsko-kaliskiego) Stanisława Zdzitowieckiego.

Drugi punkt wykładu to przebieg Bitwy Warszawskiej. Prelegent przedstawił działania wojsk polskich na wschodzie oraz ofensywę wojsk bolszewickich. Następnie omówił rozmieszczenie wojsk polskich w trakcie Bitwy Warszawskiej i wreszcie usytuowanie frontu północnego wojsk polskich, którego zadaniem była obrona Dolnej Wisły, w tym Włocławka. Całość walk można podzielić na etapy: pierwszy to chaotyczne przygotowania do obrony Dolnej Wisły (do 12 sierpnia 1920), drugi to działania wojenne, w szczególności obrona Włocławka (od 14 do 19 sierpnia), trzeci to działania pościgowe za Armią Czerwoną.

Trzeci punkt to opis uroczystości dziękczynnych za obronę Włocławka zarówno w 1920 r. jak i w latach późniejszych oraz charakterystyka pamięci mieszkańców miasta o tamtych wydarzeniach do 1939 roku oraz po zakończeniu II wojny światowej.

Wykład ten w zmienionej formie został wydrukowany w obecnym tomie „Studiów Włocławskich” – s. 527–551.

Po zakończeniu wykładu, trwającego ponad godzinę, odbyła się dyskusja, którą poprowadził ks. dr Jacek Kędzierski, skarbnik Towarzystwa, dyrektor Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku.

Na pierwsze pytanie zadane przez ks. Lecha Króla: Jakie przesłanie dla pokolenia naszych czasów płynie z tamtych wydarzeń? ks. Witczak odpowiedział, że dla pokolenia żyjącego we Włocławku do 1939 r., a nawet po 1945 r., było to mocne przesłanie. Później wraz z upływem czasu, gdy do Włocławka zaczęli sprowadzać się nowi ludzie, pamięć o tamtych wydarzeniach zaczęła się zacierać. W latach siedemdziesiątych i osiem-

dziesiątych XX wieku pewna grupa ludzi postanowiła ożywić pamięć tamtych wydarzeń. W szczególności, gdy powstał komitet odbudowy pomnika Obrońców Wisły.

Następnie pan Mirosław Głazik, nauczyciel języka polskiego, zapytał o efekty Bitwy Warszawskiej oraz dlaczego strona polska uzyskała niekorzystne warunki pokoju? Ks. Witczak odpowiedział, że nie zawsze wygrana bitwa daje korzystny rezultat. Polska nie miała wtedy wystarczających argumentów gospodarczych, aby odpowiednio wykorzystać zwycięstwo militarne. Przyznał jednak, że nie jest wystarczającym znawcą zagadnienia, aby udzielić pełnego wyjaśnienia.

Po zakończeniu dyskusji, w drugiej części posiedzenia, ks. dr hab. Jacek Szymański, rektor Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, dokonał promocji 22 tomu „Studiów Włocławskich”, dedykowanego ks. prof. dr. hab. Ireneuszowi Werbińskiemu, prezesowi Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w latach 1997–2006 i założycielowi czasopisma naukowego „Studia Włocławskie”, z racji 70. rocznicy urodzin.

Po dokonaniu promocji ks. Lech Król wręczył 22 tom „Studiów Włocławskich” bp. Wiesławowi Meringowi oraz ks. prof. dr. hab. Ireneuszowi Werbińskiemu. Następnie ks. Król przedstawił listy gratulacyjne przysłane dla ks. Werbińskiego.

W dalszej części spotkania miały miejsce gratulacje i życzenia, które Jubilatowi złożyli: ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś, ks. prof. dr hab. Marek Tatar, ks. prof. dr hab. Dariusz Kotecki, ks. prof. dr hab. Jan Perszon, ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz, ks. prof. dr hab. Stanisław Suwiński.

Po życzeniach prezes Towarzystwa przedstawił komunikaty.

1) Rozpoczęło się przyjmowanie artykułów do 23 tomu „Studiów Włocławskich”, dedykowanych ks. prof. Leonardowi Ficowi.

2) Zgłosiło się pięciu nowych kandydatów do Towarzystwa.

3) Kolejne spotkanie Towarzystwa odbędzie się 7 października br., na którym wykład wygłosi prof. Grzegorz Kucharczyk z UAM w Poznaniu, a następne 19 listopada br. (ze względu na pandemię spotkania te nie odbyły się).

Na zakończenie spotkania głos zabrał bp Wiesław Mering. Ks. biskup skierował słowa do Jubilata, ks. Ireneusza Werbińskiego i powiedział, że bardzo ceni u niego nie tylko umiejętność kształtowania intelektualnych innych, o czym świadczą liczne prace magisterskie i doktoraty

napisane pod jego kierownictwem, ale ceni również Jubilata za to, że kształtuje serca innych przez liczne rekolekcje i wygłoszone kazania. Po życzeniach ks. prof. Ireneusz Werbiński przedstawił swoje wspomnienia związane z początkiem studiów, na które skierował go biskup Jan Zaręba.

3) Planowane spotkania, które się nie odbyły

W drugim półroczu 2020 roku zaplanowano dwa wykłady otwarte, które miały odbyć się, jak dotychczas, w auli kard. Stefana Wyszyńskiego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Wcześniej były już zapowiedziane w komunikatach TTN WSD, w ramach wykładu otwartego, 7 listopada 2019 roku. Z powodu jednak pandemii koronawirusa SARS-CoV-2 żaden z nich się nie odbył. Wykłady powyższe dotyczyły następujących tematów, które mieli podjąć, w wyznaczonych terminach, wcześniej zaproszeni prelegenci:

Wykład pt.: „Pamięć i tożsamość w nauczaniu św. Jana Pawła II i sługi Bożego kard. Stefana Wyszyńskiego” – temat wykładu miał wygłosić dobrze znany społeczeństwu polskiemu, prof. dr hab. Grzegorz Kucharczyk. Zaproszony prelegent jest profesorem Instytutu Historii im. Tadeusza Manteuffla PAN, pracownikiem Wyższej Szkoły Nauk Humanistycznych i Dziennikarstwa w Poznaniu oraz Akademii im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim. Poza licznymi publikacjami naukowymi, jest też współautorem serii podręczników historii do gimnazjum *Przez tysiąclecia i wieki*.

Wykład nie tylko wyznaczono na dzień 7 października 2020 r., na godz. 16.00 (środa), ale podjęto konkretne poczynania organizacyjne. Na przykład wysłano zaproszenia do szkół włocławskich, zgromadzeń zakonnych i indywidualnych osób. Z powodu nasilającej się w tym czasie pandemii, we Włocławku i w rejonie, drogą korespondencyjną odwołano powyższy wykład otwarty.

Organizację wykładu zaplanowano w ramach jubileuszu 100. lecia urodzin św. Jana Pawła II i przygotowania duchowego do beatyfikacji sługi Bożego Stefana Kard. Wyszyńskiego. Sługa Boży, okreśłany mianem Wielkiego Prymasa Tysiąclecia, był prezbiterem diecezji włocławskiej. Formację intelektualno-duchową otrzymał w WSD we Włocławku.

Wykład pt.: „Święty Jan Paweł II i Sługa Boży kard. Stefan Wyszyński – drogi świętości” – umówionym prelegentem wykładu był ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski z Uniwersytetu kard. Ste-

fana Wyszyńskiego. Prelegent jest znanym w świecie polskim biblistą. Pełni funkcję Przewodniczącego Stowarzyszenia Biblistów Polskich, jest Członkiem Komitetu Nauk Teologicznych Polskiej Akademii Nauk itd. Poza licznymi publikacjami naukowymi i popularnonaukowymi, jest też autorem wielu pozycji książkowych z zakresu biblistyki. W 2014 roku został laureatem prestiżowej Nagrody Ratzingera, którą watykańska Fundacja Josepha Ratzingera – Benedykta XVI przyznaje najwybitniejszym teologom świata.

Także problematyka tego wykładu była planowana w aspekcie jubileuszu 100-lecia urodzin św. Jana Pawła II i przygotowania do beatyfikacji sługi Bożego Stefana Kard. Wyszyńskiego (która z powodu pandemii nie odbyła w planowanym terminie – czerwiec 2020 r.). Szczególną motywacją wyboru ks. prof. Waldemara Chrostowskiego na wykładowcę spotkania była jego osobista więź ze Sługą Bożym kard. Stefanem Wyszyńskim. Z jego rąk otrzymał w archikatedrze warszawskiej, 6 czerwca 1976 roku, sakrament święceń kapłańskich.

Wykład otwarty wyznaczono na dzień 19 listopada 2020 roku, na godz. 16.00 (czwartek). Został także odwołany z powodu szalejącej w tym czasie pandemii.

4) Posiedzenie Zarządu TTN WSD we Włocławku

W dniu 3 czerwca 2020 r. odbyło się posiedzenie Zarządu TTN WSD. Uczestniczyli w nim: ks. dr hab. Lech Król (prezes TTN WSD), ks. dr Henryk Witczak (wiceprezes TTN WSD), ks. dr hab. Janusz Borucki (sekretarz TTN WSD), ks. dr Jacek Kędziński (skrabnik TTN WSD) oraz dwóch informatyków: p. mgr Dariusz Lis (członek TTN WSD) i p. inż. Krzysztof Jabłoński. Posiedzenie miało miejsce w mieszkaniu ks. Lecha Króla. Ks. prezes, po wspólnej modlitwie, przywitał wszystkich obecnych i przedstawił problematykę, będącą przedmiotem obrad Zarządu. Chciał, jak zaznaczył, aby zapoznał się z nią i podjął optymalne decyzje dla Towarzystwa i jego periodyku naukowego. Ponieważ posiedzenie dotyczyło kwestii zmiany witryny internetowej Towarzystwa oraz stworzenia dwóch osobnych stron dla TTN WSD i dla „Studiów Włocławskich”, dlatego uzasadnił obecność wyżej wymienionych informatyków. Po wprowadzeniu poprosił p. mgr Dariusza Lisa i p. inż. Krzysztofa Jabłońskiego o zapoznanie Zarządu z zasygnalizowaną problematyką. Treść wypowiedzi koncentrowała się wokół trzech następujących elementów:

a) Zmiana oprogramowania witryny internetowej Czasopisma

Pan Dariusz Lis poinformował, że obecne oprogramowanie (WordPress) realizujące witrynę internetową Czasopisma działa prawidłowo. Jest wprawdzie bezpłatnym, nowoczesnym i stale ulepszanym rozwiązaniem, jednak przeznaczonym do prowadzenia witryn internetowych głównie dostarczających wiadomości. Nie posiada niestety funkcjonalności wspierających tryb wydawniczy czasopism naukowych. Takowe posiadają inne, specjalistyczne oprogramowania. Najczęściej używanym i jednym z najbardziej rozbudowanych jest oprogramowanie Open Journal Systems (OJS). Pomimo że również bezpłatne, to umożliwia przeprowadzanie w sposób automatyczny wszelkich podstawowych czynności z wszystkich etapów cyklu wydawniczego czasopism naukowych. Pozwala przy tym na komunikację między podmiotami tego cyklu oraz nadzoruje ją. Dodatkowo posiada możliwości przesyłania danych z/do innych systemów z obszaru publikacji naukowych, co jest szczególnie ważne z punktu widzenia integracji z różnymi platformami indeksującymi publikacje naukowe. Na koniec swej wypowiedzi, p. Dariusz Lis wyraził opinię o dużych korzyściach dla Redakcji jakie przyniesie wdrożenie nowego oprogramowania, zachęcił zarząd Towarzystwa do podjęcia decyzji akceptującej to wdrożenie i zadeklarował, że przeprowadzi je samodzielnie i bezpłatnie.

Uczestnicy spotkania zadawali wiele pytań i podjęli długą dyskusję. Poruszali różne zagadnienia szczegółowe. Wskazali na duże zmiany – głównie organizacyjne – jakie wniesie ewentualne wdrożenie, z jednej strony widząc w niektórych z nich problem, a przynajmniej wyzwanie, ale z drugiej strony dostrzegając zasadnicze korzyści dla działania Redakcji.

Po dyskusji zarząd Towarzystwa zdecydował o zaakceptowaniu wdrożenia oprogramowania OJS na witrynie internetowej Czasopisma.

b) Zmiana miejsca utrzymywania witryny internetowej Czasopisma

Ks. Lech Król poinformował zebranych, że dotychczasowym miejscem utrzymywania witryny internetowej Czasopisma jest internetowa usługa utrzymywania stron internetowych (tzw. hostingu) jaką kiedyś zamówił p. inż. Krzysztof Jabłoński u jednego z usługodawców internetowych do swoich prywatnych celów i którą w jakiejś części grzecznościowo używał Czasopismu. Następnie zasugerował, że właściwszym i przejrzystszym rozwiązaniem będzie zamówienie przez Teologiczne Towarzystwo Naukowe WSD podobnej usługi i przeniesienie do niej witryny internetowej Czasopisma.

Pan inż. Krzysztof Jabłoński przedstawił, jak w przeszłości doszło do zaistnienia takiego stanu rzeczy i jego utrzymywania się przez kolejne lata. Poparł sugestię poprzednika na temat zamówienia przez Towarzystwo niezależnej usługi hostingu do celów Czasopisma.

Pan mgr Dariusz Lis poinformował o przewidywanych kosztach zamówienia i korzystania z przedmiotowej usługi. Zaproponował usługę u jednego z usługodawców internetowych, za którą opłata będzie wynosiła ok. 200,00 zł brutto, na okres trzech lat.

Po krótkiej dyskusji zarząd Towarzystwa zdecydował o zakupie stosownej internetowej usługi hostingu do utrzymywania witryny internetowej Czasopisma.

c) Utworzenie witryny internetowej Towarzystwa

Pan mgr Dariusz Lis zwrócił uwagę na istnienie pewnego stanu rzeczy na witrynie internetowej Czasopisma. Przypomniał, że Czasopismo posiadające swą witrynę internetową jest dziełem Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku, które samo nie posiada własnej witryny internetowej. Z tego powodu w witrynie internetowej Czasopisma utrzymywane są informacje o działalności Czasopisma, jak również informacje na temat Towarzystwa. Wyraził opinię o potrzebie wydzielenia informacji o Towarzystwie do nowej witryny internetowej dostępnej pod inną nazwą, tzw. domeny internetowej. Zaproponował nazwę ttn.wloclawek.pl oraz zadeklarował bezpłatne opracowanie i wdrożenie nowej witryny internetowej za pomocą bezpłatnego oprogramowania.

Zarząd Towarzystwa zdecydował o utworzeniu witryny internetowej Towarzystwa i umieszczeniu jej pod nazwą ttn.wloclawek.pl.

Na zakończenie ks. Lech Król podziękował wszystkim za obecność na posiedzeniu Zarządu TTN WSD, panom informatykom za rzeczowe i komunikatywne wprowadzenie i zapoznanie z zarysowaną problematyką, a Członkom Zarządu za udział w merytorycznej dyskusji i podjęte decyzje. Spotkanie, które trwało ponad 2,5 godziny, zakończono wspólną modlitwą.

ks. Janusz Borucki

* * *

W bieżącym roku stopnie naukowe doktora otrzymali następujący kapłani związani uprzednio lub obecnie z Towarzystwem: 1) ks. mgr lic.

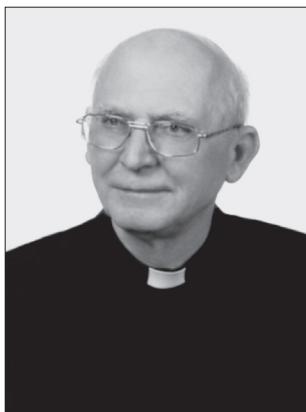
Ireneusz Świętek na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie po przedstawieniu pracy „Pieśń o winnicy (Iz 5, 1–7) i jej reinterpretacja w Ewangeliach synoptycznych”, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Janusza Kręcidły, w dniu 10 czerwca stopień doktora teologii w zakresie bibliistyki; 2) ks. mgr lic. Krzysztof Rogala na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie po przedłożeniu rozprawy pt. „Obowiązki i prawa duchownych w ustawodawstwie biskupów wrocławskich po Soborze Watykańskim II” napisanej pod kierunkiem ks. dr. hab. Janusza Gręzlikowskiego, w dniu 16 czerwca stopień naukowy doktora nauk społecznych w dyscyplinie prawo kanoniczne.

Ukazały się m.in. następujące publikacje członków Towarzystwa: pięć zbiorów tekstów bp. Wiesława A. Meringa *Kleksy 2; Dialogi; Obecni w sercu i pamięci; Qui tacet, consentire videtur, Biskup Wiesław Alojzy Mering o kwestiach społecznych; Trochę świata* – wszystkie wydane przez wrocławskie Wydawnictwo Duszpasterstwa Rolników; ks. Jerzego Bagrowicza *Tym, których spotykałem. Zapiski i wspomnienia z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika* (Toruń 2020) i tegoż razem z ks. Maciejem Korczyńskim jako współautorem *Z kapeluszem w rękę. Ks. Piotr Tomaszewski, kapłan, wychowawca, duszpasterz Włocławka* (Włocławek 2020), dzieło sfinansowane przez kilku znaczących wrocławskich kapłanów i przekazane gratisowo wszystkim kapłanom diecezji wrocławskiej; ks. Ireneusza Werbińskiego *Pedagogia rodzinna* (Pelplin 2020); ks. Stanisława Jankowskiego SDB *Życie codzienne w Piśmie Świętym. Środowisko – religia – kultura* (Warszawa 2020); ks. Stefana Spychalskiego *Kierunki... Drogi* (Włocławek 2020), wydane nakładem autora i ofiarowane bliskim mu osobom; ks. Krzysztof Konecki na swoje 70. urodziny wydał własnym nakładem publikację pt. *Sacrae liturgiae servus* (Włocławek 2020).

Ponadto członkowie Towarzystwa opublikowali swoje opracowania w 23 tomie „Studiów Wrocławskich”, a także w innych czasopismach naukowych oraz dziełach zbiorowych.

* * *

W roku sprawozdawczym zmarło trzech członków Towarzystwa: ks. infuł. mgr Witold Bura, wieloletni pracownik Kurii Diecezjalnej Wrocławskiej, w latach 1983–1992 wykładowca wrocławskiego seminarium duchownego; **ks. bakal. Henryk Połuszny**, wykładowca tegoż seminarium w latach 1995–2000; **ks. dr hab. Józef Dębiński**.



Ks. Witold Bura urodził się 23 IX 1929 r. w Poznaniu. W latach 1948–1952 odbył studia w Wyższej Szkole Ekonomicznej w Poznaniu i po ich ukończeniu otrzymał dyplom ekonomisty (magistra). W 1955 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku i po odbyciu sześcioletnich studiów filozoficznych i teologicznych, 21 maja 1961 r. otrzymał święcenia kapłańskie w katedrze włocławskiej. Po sześciu latach pracy wikariuszowskiej, w 1967 r. został powołany do pracy w Kurii Diecezjalnej Włocławskiej, gdzie przez 41 lat pełnił różne

funkcje w Wydziale Ekonomicznym, nie licząc innych pobocznych. W tym czasie, w latach 1973–1976, odbył studia specjalistyczne z prawa kanonicznego na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, które uwieńczył uzyskaniem stopnia magistra na podstawie pracy „Trwałość małżeństwa w świetle orzecznictwa Sądu Najwyższego w Polsce za lata 1945–1974”, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Tadeusza Pawluka. W latach 1983–1992 wykładał w seminarium włocławskim prawo wyznaniowe.

Jako profesor seminaryjny *ipso facto* został włączony do powstałego w 1984 r. Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku i należał do niego do końca swego życia, ale nie podejmował w nim aktywnej działalności, tylko sporadycznie uczestniczył w jego spotkaniach.

Zmarł 7 IV 2020 r. we Włocławku-Michelinie. Został pochowany w kwaterze kapłańskiej włocławskiego cmentarza przy al. Chopina.

Biogram zob. L. Witzak, *Wspomnienie o śp. ks. infułacie Witoldzie Burze*, MDW1, 103(2020), nr 6, s. 639–647.

Ks. Henryk Postuszny urodził się 22 IV 1930 r. w Podgaju (parafia Służewo). W latach 1951–1956 odbył studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku i po ich zakończeniu 8 lipca 1956 r. został wyświęcony na kapłana. W 1964 r. został skierowany na studia specjalistyczne z psychologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, które uwieńczył uzyskaniem stopnia magistra; w 1965 r. wyjechał do Anglii i studiował tam filologię angielską, uzyskując stopień bakalaureata. Podczas dłuższego pobytu tamże był m.in. długoletnim (od 1981 r.) dyrektorem Fundacji im. Jadwigi Kilaczyckiej w Londynie,



udzielającej stypendiów na kursy języka angielskiego dla kapłanów odbywających studia specjalistyczne, wśród których znaleźli się także kapłani diecezji włocławskiej.

W latach 1995–2000 wykładał psychologię pastoralną i uczył języka angielskiego we włocławskim Wyższym Seminarium Duchownym.

Od 1995 r. należał do Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Wspierał finansowo w początkowym okresie organ Towarzystwa „Studia Włocławskie”, sponsorując tom 1(1998)

i tom 4(2001). W 1998 r. (14 V) wygłosił na spotkaniu Towarzystwa referat pt. „Psychiczne uwarunkowania kandydatów do kapłaństwa i życia zakonnego”, oparty na własnych badaniach, wydrukowany następnie w „Studiach Włocławskich” – t. 1(1998), s. 179–193. W tymże czasopiśmie opublikował jeszcze dwa artykuły na temat dojrzałej osobowości: 1) *Rola czynności uczuciowo-dążeńowych w formowaniu dojrzałej osobowości według Hugona Kołłątaja* (zapewne reminiscencje jego pracy magisterskiej na KUL-u) – 2(1999), s. 201–212; 2) *Potrzeby w służbie dojrzałej osobowości*, 3(2000), s. 238–246.

Zmarł 20 VI 2020 r. w Ciechocinku i pochowany został na cmentarzu parafialnym w Liskowie (diec. kaliska).

Biogram zob. W. Pasierowski, *Wspomnienie o śp. ks. prał. Henryku Posłuszny*, MDWł, 103(2020), nr 12, s. 1298–1302.



Ks. Józef Dębiński urodził się 8 III 1951 r. w Kłonowie. Święcenia kapłańskie przyjął 1 VI 1975 r. w katedrze włocławskiej. Będąc wikariuszem podjął studia z zakresu teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym KUL ukończone uzyskaniem stopnia magistra teologii. Następnie studiował historię i uzyskał na Wydziale Historycznym UMK w Toruniu stopień magistra w zakresie nauk historycznych. Tam też w 2000 r. obronił pracę doktorską.

Po 26 latach pracy na stanowisku wikariusza i proboszcza, w 2001 r. przeniósł się do

Torunia, gdzie w latach 2003–2009 prowadził zajęcia w Instytucie Stosunków Międzynarodowych UMK w Toruniu. Następnie był wykładowcą Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu. W 2010 r. uzyskał tytuł dr. hab. historii. Opublikował trzy książki i kilkadziesiąt artykułów z zakresu historii i teologii.

Od 2017 r. należał do Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Sporadycznie uczestniczył w jego spotkaniach naukowych, wygłosił na jednym z nich referat „Józef Piłsudski a Kościół katolicki w Polsce. W 80. rocznicę śmierci Marszałka” (27 V 2015), a także publikował artykuły w czasopiśmie naukowym czasopisma – „Studia Włocławskie”.

Zmarł 20 IX 2020 r., w 69. roku życia i 45. roku kapłaństwa. Pochowany został na cmentarzu parafialnym w Ciepieniu.

Biogram zob. W. Frączak, *Wspomnienie o śp. ks. Józefie Dębińskim*, MDWł, 103(2020), nr 12, s. 1304–1307.

RECENZJE

Encyklopedia 100-lecia KUL, t. 1–2, Lublin : Wydawnictwo KUL 2018, 648, 678 s.
<https://doi.org/10.52404/ttnwloc.stwl.23.35>

Grażyna Karolewicz, historyk dziejów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, rozpoczyna artykuł encyklopedyczny zatytułowany *Katolicki Uniwersytet Lubelski (I. Dzieje)*, opublikowany w tomie 8 (Lublin 2000) monumentalnej *Encyklopedii katolickiej*, od następujących słów: „Propozycję założenia kat. uniwersytetu w Polsce na wzór Kat. Uniwersytetu w Lowanium wysunął I. Radziszewski; w lutym 1918 r. powołał on Komitet Organizacyjny, w którego skład wchodził: K. Jaroszyński (przew.), Radziszewski (wiceprzew.), Franciszek Skąpski (skarbnik), Cz. Falkowski (sekretarz), Bronisław Żongołłowicz i P. Kremer; na siedzibę Uniwersytetu wyznaczono Lublin, m.in. ze względu na tradycję hist. (miejsce unii pol.-litew., Trybunał Koronny od XVI w.); zespół (działający do czerwca 1918 w Petersburgu) przygotował projekt tymczasowego statutu, program dla 4 zaplanowanych wydz. i angaże dla kilkunastu profesorów z Akademii Duch. i pomaturalnych Wyższych Kursów Pol.; zajęli się też gromadzeniem księgozbioru (podstawą prywatne zbiory naukowców piotrogrodzkich), który stał się załącznikiem przyszłej Uniw. Biblioteki. Uniwersytet miał stanowić centrum odrodzenia kultury chrześc., przeciwstawiać się naporowi ideologii materialistycznej i komunistycznej [...] Dewizą uczelni stało się hasło «Deo et Patriae». I dalej – autorka omawiając wydarzenia okresu międzywojennego w dziejach KUL kontynuuje: „reprezentantem KUL w episkopacie był biskup lubel. (zw. do 1928 delegatem, nast. kanclerzem, a od 1933 – wielkim kanclerzem); w okresie międzywojennym rektorami byli: Radziszewski, J. Woroniecki, Cz. Sokołowski, J. Kruszyński, A. Szymański” (kol. 1169–1170).

W powyższym fragmencie „zauważamy” księży – włocławian: Idziego Radziszewskiego, Józefa Kruszyńskiego oraz Antoniego Szymańskiego, bez których nie byłoby w ogóle Uniwersytetu Lubelskiego, od 1928 r. – Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a od 2005 r. – Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Kontrteza typu: „Byliby inni” jest bezzasadna. W historii rolę wyjątkową zawsze odgrywają konkretne osoby, które „sytuują się” przed wydarzeniami, bądź też wydarzenia „biegną” wraz z nimi.

Najważniejszą postacią sytuującą się u powstania i pierwszych lat rozwoju uniwersytetu jest ks. Idzi Radziszewski. Prezbiter diecezji włocławskiej na trwałe wpisał się w dzieje tego uniwersytetu. Po nim liczni kapłani zostawili w Lublinie

ślady wrocławskie, które są nie do przecenienia. Diecezja wrocławska czasów dwudziestolecia międzywojennego darowała nie tylko diecezji lubelskiej, ale w ogóle Kościołowi w Polsce i Kościołowi powszechnemu swoich prezbiterów – uczonych przyczyniających się do zyskania przez KUL opinii znaczącego ośrodka naukowego, nie tylko w Polsce.

Powstanie w 1918 r. uczelni kościelnej w Polsce, dźwigającej się z trwałego ponad 150 lat politycznego ubezwłasnowolnienia, było wydarzeniem wielkiej wagi, mającym wymowę symbolu. W dzieło odbudowy suwerenności zaangażowali się wszyscy obywatele – na miarę swoich możliwości, predyspozycji, przygotowania – odradzającego się państwa. Wyjątkową rolę w chwilach „reanimacji kultury” polskiej odegrały uczelnie, w tym prywatna wyższa uczelnia w Lublinie, której od 100 lat patronuje Kościół w Polsce.

Niżej podpisany, przebywając któregoś dnia w 2018 r. – w roku 100-rocznicy istnienia KUL – w dawnej, przedwojennej nuncjaturze apostolskiej w Polsce na ul. Książęcej 21 w Warszawie, spotkał się z byłym prorektorem tej uczelni. W czasie rozmowy, w której uczestniczył proboszcz parafii św. Aleksandra na Placu Trzech Krzyży (absolwent KUL), prorektor tej uczelni z powagą powiedział: „Tu, w tym miejscu zapadła decyzja utworzenia uczelni katolickiej w Lublinie, która miała powstać we Wrocławku!”. Opisywał też bliżej okoliczności z tą decyzją związane.

Zapewne nieliczni absolwenci, studenci czy pracownicy KUL znają wrocławską genezę lubelskiej uczelni. W *Encyklopedii 100-lecia KUL* wątek ten nie został bardzo wyraźnie zaakcentowany. A przecież teologowie wrocławscy do faktu zaistnienia tego uniwersytetu byli przez lata przygotowywani. Mówią o tym biogramy, które niżej zostaną wymienione. W tym miejscu należy mocno podkreślić, iż Wyższe Seminarium Duchowne we Wrocławku przez dziesiątki lat było uczelnią wyróżniającą się bardzo wysokim poziomem naukowym. Stefan Wyszyński, jako młodziwiec idący za głosem powołania kapłańskiego, nie wybrał przypadkowo Wrocławka jako miejsca przygotowywania się do święceń kapłańskich. Wiedział, iż Wyższe Seminarium Duchowne we Wrocławku zapewni mu doskonale duchowe i merytoryczne przygotowanie do podjęcia misji prezbitera.

Co ostatecznie przesądziło o wybraniu Lublina zamiast Wrocławka na siedzibę uniwersytetu kościelnego? Czy był to przypadek, czy może uzasadnione, umotywowane racje, jak te, podane przez G. Karolewicz, a wiążące się z tradycją historyczną? Unia polsko-litewska bądź Trybunał Koronny to cenne bardzo motywy, chociaż odległe o kilkaset lat od 1918 r. Autorka ta pisze o nich jako „m.in.” Jakże zatem mogły być inne racje? I chociaż nie dowiadujemy się o nich z *Encyklopedii*, to przytaczane są one przez tych, którzy znają temat prezbiteratu wrocławskiego pierwszych dziesięcioleci XX w.

Idzi Radziszewski, kapłan wrocławski, po spełnieniu misji rektora Akademii Duchownej w Petersburgu, a także po zapoznaniu się ze środowiskiem uniwersytetu katolickiego w Lowanium w Belgii wrócił ostatecznie do Wrocławka. Tu nie powierzono mu zajęć dydaktycznych w Wyższym Seminarium Duchownym, bo

zapewne wiadomo o jego szerszych planach. Warto dziś – w oparciu o archiwalia – zbadać temat ten dogłębnie. W tym samym czasie biskupem lubelskim został biskup częstochowski, którego diecezją pochodzenia była (przed otrzymaniem sakry biskupiej) diecezja wrocławska. Właśnie ta sytuacja mogła być tu decydująca. Ks. Radziszewski przybył do Lublina na zaproszenie bp. Mariana Leona Fulmana. Przede wszystkim dzięki temu zbiegowi okoliczności powstał KUL, a nie KUW – Katolicki Uniwersytet Wrocławski. Informacje te domagają się weryfikacji, co na pewno będzie interesującym zadaniem dla historii kościelnej oświaty w XX w.

W pierwszym tomie *Encyklopedii 100-lecia KUL* zamieszczone zostały biogramy osób świeckich związanych biograficznie z Wrocławkiem oraz księży wrocławskich: Roman Michał Andrzejewski (1930–2015; ekolog, profesor KUL 1993–2005, s. 14); bp Bronisław Jan Maria Dembowski (1927–2019; filozof, absolwent KUL, 1992–2003 biskup diecezji wrocławskiej, s. 153–154); ks. Józef Dunaj (1892–1965; w latach 1927–1930 pracownik administracyjny KUL, s. 179–180); ks. Józef Florczak (1887–1943; od 1918 wykładowca KUL i 1919–1920 dziekan Wydziału Prawa, zmarł w niemieckim obozie koncentracyjnym w Dachau, s. 230–231); bp Marian Leon Fulman (1866–1945; od 1918 biskup diecezji lubelskiej, brał udział w organizowaniu KUL i został jego pierwszym wielkim kanclerzem, teolog, doktor *honoris causa* KUL, s. 238); abp Marian Gołębiowski (ur. 1937; bibliista, absolwent KUL, s. 627); ks. Krzysztof Graczyk (ur. 1967; 1998–2000 pracownik KUL, s. 287); ks. Henryk Insadowski (1888–1946; pracownik KUL 1922–1946, 1937–1939 dziekan Wydziału Prawa, 1924–1939 dyrektor Biblioteki Uniwersyteckiej KUL, s. 331); ks. Józef Iwanicki (1902–1995; od 1946 pracownik naukowy a w latach 1951–1956 rektor KUL, 1965–1972 rektor ATK, s. 410–412); ks. Roman Konecki (zm. 1942; historyk Kościoła, bibliotekarz, wykładowca KUL, zginął w niemieckim obozie koncentracyjnym w Dachau, s. 533–534); ks. Piotr Kremer (1878–1951; teolog, od 1918 pracownik naukowy KUL, do 1924 oraz 1929–1934 dziekan Wydziału Teologicznego, 1934 członek założyciel Towarzystwa Naukowego KUL, s. 572–573); ks. Józef Kruszyński (1877–1953; bibliista, od 1923 pracownik na Wydziale Teologicznym, 1925–1933 – rektor KUL, s. 581); bp Czesław Lewandowski (1922–2009; 1955–1958 student i absolwent KUL, s. 622–623); ks. Stanisław Librowski (1914–2002; historyk Kościoła, 1958–1992 wykładowca KUL oraz pracownik Ośrodka Archiwów, Bibliotek, Muzeów Kościelnych KUL, s. 624).

W drugim tomie *Encyklopedii 100-lecia KUL* opublikowano biogramy następujących wrocławian: Stanisław Majdański (ur. 1953 we Wrocławku; filozof, s. 4); ks. Stanisław Mazierski (1915–1993; filozof, s. 30–31); bp Wiesław Alojzy Mering (ur. 1945; filozof, absolwent KUL, od 2003 biskup diecezji wrocławskiej, s. 41–42); abp Henryk Muszyński (ur. 1933; teolog, bibliista, absolwent KUL, 1987–1992 biskup diecezji wrocławskiej, s. 80–82); ks. Stanisław Olejnik (1920–2014; teolog, moralista, wykładowca KUL, s. 128–129); ks. Jerzy Pałucki (ur. 1955; historyk Kościoła, patrolog, 2002–2008 dziekan Wydziału Teologii KUL, s. 158–159);

ks. Zdzisław Pawlak (ur. 1942; filozof, absolwent KUL, s. 170–171); ks. Idzi Benedykt Radziszewski (1871–1922; filozof, psycholog, rektor: 1908–1914 Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, 1914–1918 Akademii Duchownej w Petersburgu, założyciel i 1918–1922 rektor KUL, s. 247–248); ks. Józef Szuleta (1908–1997; profesor KUL, biolog, s. 440); Ludwik Wasilkowski COr (1890–1942; historyk Kościoła, wykładowca KUL, s. 516); kard. Stefan Wyszyński (1901–1981; sługa Boży, 1924–1946 kapłan diecezji włocławskiej, student KUL, wielki kanclerz i doktor honoris causa KUL, Prymas Polski, s. 617–619).

Na osobną uwagę zasługuje hasło: Nagroda im. Księdza Idziego Radziszewskiego (t. 2, s. 89–91). Poszczególne nazwiska występują nadto w innych hasłach przedmiotowych *Encyklopedii*.

Można w biogramach innych postaci (zarówno świeckich, jak duchownych, szczególnie zakonników) „obecnych” w *Encyklopedii* wskazać na ich miejsce urodzenia – diecezję włocławską oraz miejsce edukacji, w tym matury – przede wszystkim Włocławek. Jest tychże osób kilkanaście. W tym miejscu zwróćmy uwagę tylko na jedną osobę, urodzonego w diecezji włocławskiej – obecnego ministra edukacji i nauki prof. dr. hab. Przemysława Czarnka (t. 1, s. 129).

W *Encyklopedii 100-lecia KUL* zabrakło natomiast biogramów księży włocławskich, którzy zasłużyli na obecność w tymże dziele: bł. Henryk Kaczorowski (zm. 1942; absolwent Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, Akademii Duchownej w Petersburgu oraz KUL, gdzie w 1922 r. uzyskał doktorat z teologii; beatyfikowany w 1999 r. przez Jana Pawła II w grupie 108 polskich męczenników zamordowanych przez Niemców w czasie II wojny światowej); Henryk Kazimierowicz (zm. 1942, student KUL, według niektórych źródeł – przyjaciel Stanisława Ignacego Witkiewicza, zamordowany przez Niemców w Hartheim); Ludwik Wasilkowski (zm. 1942; 1928–1929 wykładał historię Kościoła w KUL); bp Roman Andrzejewski (zm. 2003; student filologii klasycznej KUL i – pod koniec lat sześćdziesiątych i 1974–1982 – pracownik naukowy tej uczelni; 1981–2003 – biskup pomocniczy włocławski); nadto: Jerzy Bagrowicz (ur. 1938; teolog, katechetyk, pedagog, 1965–1970 student i doktor KUL, 1978–1997 redaktor naczelny „Ateneum Kapłańskiego”, współtwórca i pierwszy dziekan Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu); Wojciech Hanc (1941–2021; teolog, ekumenista, 1966–1971 student KUL); Kazimierz Rulka (ur. 1942; 1969–1973 student KUL, historyk Kościoła, uczeń ks. prof. Stanisława Librowskiego, edytor, redaktor, publicysta, długoletni dyrektor biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku); Józef Szymański (od 2003 pracownik, 2005–2006 dyrektor Instytutu Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL).

KUL w okresie międzywojennym stał się znaczącym ośrodkiem naukowym m.in. dzięki kadrze profesorskiej pochodzącej z Włocławka. Ważne badania w zakresie biblistyki prowadził ks. J. Kruszyński, natomiast na jedynym wówczas w Polsce wydziale Prawa Kanonicznego pracował m.in. ks. H. Insadowski. Ks. S. Szymański był z kolei twórcą pierwszej w Polsce szkoły katolickiej nauki

społecznej, usytuowanej na Wydziale Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych. Na uwagę na tym wydziale zasługuje wrocławski prawnik ks. W. Klonowiecki. Rozwój KUL nastąpił za czasów rektora ks. J. Szymańskiego, którego troską była m.in. współpraca zagraniczna.


Opublikowana w 100. rocznicę odzyskania niepodległości Rzeczypospolitej Polski *Encyklopedia 100-lecia KUL* liczy blisko trzy tysiące haseł oraz artykułów encyklopedycznych; dwa tysiące to biogramy. Już to liczbowe zestawienie wskazuje na prymat osób w instytucji. Uczelnia, kierująca się od początku swojego istnienia wspomnianym mottem „Deo et Patriae”, jest „wspólnotą osób”, co doskonale wyraża również łacińska sentencja: *Communio personarum*.

Dzieło skupiło ponad pięćuset autorów, których pracą kierował zespół dwunastu redaktorów Wydawnictwa KUL. Dwa tomy encyklopedii ukazały się drukiem dzięki wsparciu finansowemu Towarzystwa Przyjaciół KUL. „Wydawcy zapowiedzieli umieszczenie wersji elektronicznej w Internecie, wraz z możliwością uzupełniania i dodawania haseł” (<https://forumakademickie.pl/zycie-akademickie/encyklopedia-100-lecia-kul/>). Zapewne zapowiedziana w 2018 r. wersja elektroniczna *Encyklopedii* pozwoli doskonale wydobyć z niej wątki związane z określonym tematem badawczym. Wówczas będzie można bez jakichkolwiek „przeoczeń” wymienić wszystkich wrocławian występujących w rekomendowanej publikacji oraz uzupełnić brakujące informacje czy skorygować niedopowiedzenia.

Na koniec wypada jeszcze raz podkreślić, iż rektorami KUL byli księża wrocławscy: 1918–1922 – Idzi Radziszewski, 1925–1933 – Józef Kruszyński, 1933–1939 – Antoni Szymański, 1952–1956 – Józef Iwanicki. Przez całe dzieje uniwersytetu, szczególnie w okresie międzywojennym, kadre naukową KUL stanowili liczni prezbiterzy diecezji wrocławskiej. W 2020 r. na uczelni pozostał tylko jeden prezbiter z Wrocławka – ks. prof. dr hab. Jerzy Pałucki. KUL w ciągu 100 lat istnienia wykształcił tysiące młodzieży, zapewne też liczne grono z diecezji wrocławskiej.

Temat „Wrocławiana” zasygnalizowany w *Encyklopedii 100-lecia KUL* domaga się dalszych badań. Niniejszy szkic recenzyjny, stanowiący publikację pilotażową, otworzyć może dalszy proces naukowo-badawczy.

Eugeniusz Sakowicz

 <https://orcid.org/0000-0001-8064-9042>
eugeniusz.sakowicz@wp.pl

Stanisław Urbański, Łukasz Białk, *Świętość w codzienności według czcigodnego sługi Bożego kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Warszawa 2020, 160 s.

<https://doi.org/10.52404/ttnwloc.stwl.23.36>

Autorzy niniejszej książki, ukazającej się w roku przewidzianej beatyfikacji Prymasa Tysiąclecia, która ze względu na pandemię koronawirusa została przełożona na stosownie bezpieczny czas, wpisują się w promocję osoby wielkiego

Polaka i świętego człowieka Kościoła, składając mu hołd. Sam tytuł publikacji trafnie oddaje istotę nauczania kardynała Wyszyńskiego na temat świętości jak i realizowania jej przez niego na co dzień. Sam nauczał, że świętość nie mieści się w szablonie przedstawianym przez księgi ascetyczne czy mistyczne, ponieważ Pan Bóg ma olbrzymie możliwości dla człowieka, by osiągnął szczyt życia duchowego. Tak naprawdę to nie wiemy, kto jest bliżej Boga, kto posiada w swoim sercu więcej miłości Boga – biedak, który ma problemy ze znajomością katechizmu, czy wybitny teolog, który pochylał się nad księgami teologicznymi, całe życie obracał się wśród spraw Bożych i świętych, a świętości nie osiągnął. To jest tajemnica Boga. Świętość może być wprawdzie wielka i rozgłośna, wypełniona cudami, ale też może być cicha, pokorna, niedostrzeżona, wypowiadająca się tylko w tajemniczym i nieudolnym szepcie duszy do Stwórcy. Dlatego Kardynał stwierdza, by nie wyznaczać szablonu świętości, bo go nie ma i nie próbować określać jej kanonami, bo to się nie uda (S. Wyszyński, *Kimże jest człowiek...*, Warszawa 1987, s. 139).

Pisać zatem o świętości według czcigodnego sługi Bożego kardynała Stefana Wyszyńskiego, by przedstawić jej istotę ukazując ją w różnych aspektach życia i nic nie uronić z nauczania Prymasa w tej kwestii, to niełatwe zadanie, jakiego podjęli się S. Urbański i Ł. Białk. By sprostać temu wyzwaniu, zagadnienie świętości w swojej publikacji ujęli w trzech rozdziałach. W pierwszym rozdziale wyjaśniają *Czym jest świętość*, w drugim ukazują *Jak żyć w sposób święty*, a w trzecim przedstawiają *Owoce świętości życia*. Nawiązując do teologicznego stwierdzenia, że świętość człowieka wynika z udziału w świętości samego Boga, który jedynie jest święty, ukazują w pierwszym rozdziale trzy sposoby ujęcia świętości – według św. Tomasza z Akwinu, św. Jana Pawła II i papieża Franciszka. Zgodnie z twierdzeniem św. Tomasza świętość jest osiągalna przez wszystkich chrześcijan, ponieważ polega na doskonałej miłości, której źródłem jest Bóg, charakteryzującej się sprawnością wzajemnego, stałego i rzeczywistego miłowania. Zdaniem św. Jana Pawła II świętość polega na miłowaniu Boga i bliźniego na wzór Chrystusa, bez którego człowiek nie jest w stanie pojąć, kim jest sam dla siebie, jaka jest jego godność oraz ostateczne przeznaczenie. W tym samym duchu wypowiada się papież Franciszek twierdząc, że „świętość chrześcijańska to nic innego jak życie pełnią miłości”. Natomiast o naszej świętości decyduje to, na ile pozwalamy Chrystusowi być obecnym w naszym życiu, żyjąc Jego słowem, trwając w zjednoczeniu z Nim przez modlitwę i Komunię Świętą. Wszystko to zależy od tego, na ile mocą Ducha Świętego kształtujemy nasze życie na podobieństwo Jego życia. Życie w duchowej więzi z Chrystusem prowadzi człowieka do przyjaźni ze Zbawicielem, na co – zdaniem naszych autorów – kładł akcent w swoim nauczaniu kardynał Stefan Wyszyński. Pierwszym, który obdarowuje ludzi przyjaźnią, jest Syn Człowieczy, oczekujący od każdego człowieka wzajemności. Odpowiedzią chrześcijanina na boską propozycję przyjaźni jest wiara. Prawdziwym zaś przyjacielem Jezusa staje się ten, kto wierzy i dochowuje Mu wierności. Zażyła przyjaźń ze Zbawicielem prowadzi człowieka do pełni


miłości, wyrażającej się ostatecznie w oddaniu życia za przyjaciół, jak również za wiarę i Chrystusa. Zdaniem Prymasa prawdziwa miłość wiąże się bowiem z cierpieniem, z tajemnicą krzyża, który trzeba podjąć i dźwigając go naśladować Mistrza. W ten sposób wierzący może osiągnąć stan świętości obłubieńczej prowadzącej go, jak opisują autorzy, do zaślubin duchowych. Opisując ten wymiar świętości S. Urbański i Ł. Białek ukazują go na przykładzie św. Jana od Krzyża i św. Faustyny. Następnie w swoich dywagacjach opisują dwie postawy wobec świętości – wewnętrzną i zewnętrzną. Mając na uwadze prospołeczną postawę Prymasa, kreślą społeczny wymiar świętości. Święty nie może być egoistą, stąd angażowanie się w życie publiczne jest czymś naturalnym.

W drugim rozdziale zatytułowanym *Jak żyć w sposób święty*, autorzy ukazują realizowanie świętości w codziennej praktyce życia. Aby chrześcijanin upodabniał się do Chrystusa, musi kształtować w sobie Jego pokorę, za sprawą której uświadamia ludziom całkowitą potrzebę koncentrowania swojej uwagi na Bogu Ojcu i bycia posłusznym Jego woli. Wzorując się na pokorze Chrystusa człowiek uczy się właściwej postawy służebnej wobec ludzi. W dokonującym się procesie rozwoju świętości konieczne jest nawrócenie serca, w czym pomocna jest żarliwa modlitwa, do której zachęcał Chrystus. Szczytem zaś modlitwy i zarazem źródłem świętości chrześcijanina jest Eucharystia, ponieważ kto spożywa Ciało Syna Bożego, żyje dzięki Niemu życiem Bożym (por. J 6, 57–58). Dlatego, zdaniem autorów, Prymas Tysiąclecia zachęca wiernych do odkrycia wszystkich zbawczych aspektów Eucharystii i na serio korzystania z łaski, jaką Bóg daje w Niej człowiekowi.

Trzeci rozdział nosi tytuł *Owoce świętości życia*. Autorzy zaliczają do nich: pokój serca, radość życia, wolność ducha, budowanie jedności oraz realizowanie życiowego powołania w święty sposób w kapłaństwie, małżeństwie czy życiu konsekrowanym. Zdaniem kardynała Wyszyńskiego oprócz owoców świętości życia, istotne znaczenie ma posiadanie przez chrześcijanina zdolności do dawania wiarygodnego świadectwa o Chrystusie. Chodzi o taki chrześcijański styl życia, w którym zdecydowanie będzie widoczny ewangeliczny ideał postępowania według zasad Bożych, a nie tych, jakie proponuje świat.

W. Nigg napisał, że „łaską jest spotkać człowieka świętego”. Bez wątpienia święty, emanując życiem Bożym, niesłuchanie ubogaca pod względem duchowym jestestwo i życie każdego człowieka, który bezpośrednio się z nim spotyka. Warto też sięgnąć do dziedzictwa duchowego, jakie po sobie zostawił święty w postaci nauczania czy przykładu życia. O tym przekonują czytelników S. Urbański i Ł. Białek, dzieląc się w swojej książce wiedzą na temat świętości życia sługi Bożego Stefana Wyszyńskiego, wskazując, jak bardzo pomocna jest ona w zrealizowaniu ludzkiej tęsknoty za wiecznością. By ją osiągnąć, trzeba w doczesnym życiu starać się iść drogą świętości.

ks. Piotr Głowacki

 <https://orcid.org/0000-0002-4054-4892>
pglowacki@diecezja.wloclawek.pl

„Zapiski Kazimierzowskie”, nr 24: *Kobiety w społeczeństwie Polski średniowiecznej*, kolegium red.: Z.J.Zasada [i in.], Kowal : Stowarzyszenie króla Kazimierza Wielkiego w Kowalu 2020, 161 s.

<https://doi.org/10.52404/ttnwloc.stwl.23.37>

Brak rzetelnej wiedzy w jakiejś dziedzinie kreuje często jej fałszywy obraz. Ma to miejsce m.in. także w odniesieniu do epoki średniowiecza. Gdyby średniowiecze było Ciemnogrodem, tak jak je przedstawiali historycy marksistowscy, zwłaszcza w podręcznikach szkolnych, nie powstawałyby wtedy uniwersytety, z których ludzkość jest dumna do dziś. Dzięki rzetelnym badaniom historyków ocena tej epoki ulega dziś zasadniczej zmianie. Cenny wkład w to dzieło wnoszą również opracowania zamieszczone w 24 numerze „Zapisków Kazimierzowskich”, wydanym przez Stowarzyszenie Kazimierza Wielkiego w Kowalu. Prezentuje on wystąpienia dziewięciu prelegentów podczas ogólnopolskiej konferencji naukowej, która odbyła się w dniu 14 lutego 2020 roku w Kole. Była poświęcona tematyce: *Kobiety w społeczności Polski średniowiecznej*. Zorganizowali ją: Stowarzyszenie Króla Kazimierza Wielkiego w Kowalu na Kujawach, Burmistrz Miasta Koło i Włocławskie Towarzystwo Naukowe. W skład Komitetu Naukowego Konferencji wchodził: prof. dr hab. Antoni Barciak (Uniwersytet Śląski w Katowicach), przewodniczący Kapituły Odznaczeń Króla Kazimierza Wielkiego; prof. dr hab. Stanisław Kunikowski, rektor Kujawskiej Szkoły Wyższej we Włocławku, wiceprzewodniczący Kapituły Odznaczeń Króla Kazimierza Wielkiego; dr hab. Barbara Kowalska, prodziekan Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie. Patronat nad konferencją sprawował Eugeniusz Gołembiewski, prezes Stowarzyszenia Króla Kazimierza Wielkiego. Jej gospodarzem był dr Krzysztof Witkowski, burmistrz Miasta Koło, a współgospodarzami: Tomasz Nuskiewicz, dyrektor Muzeum Techniki Ceramicznych w Kole; Grzegorz Mokrzycki, prezes Stowarzyszenia Przyjaciół Miasta Koło nad Wartą, i Kujawska Szkoła Wyższa we Włocławku. Redakcji materiałów pokonferencyjnych dokonał Komitet Redakcyjny „Zapisków Kazimierzowskich”. Autorem fotografii tam zamieszczonych jest Wojciech Nawrocki.

Opublikowane w 24 numerze „Zapisków Kazimierzowskich” artykuły prelegentów poprzedza *Słowo wstępne* Krystyny Pawlak, członka Zarządu Stowarzyszenia Króla Kazimierza Wielkiego.

Zamieszczone w zeszycie publikacje otwiera opracowanie dr. n. hum. Witolda Brzezińskiego, absolwenta studiów historycznych i doktoranckich na UMK w Toruniu oraz studiów na Uniwersytecie Środkowoeuropejskim w Budapeszcie, adiunkta na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, zatytułowane *Doświadczenia życia panny szlacheckiej w późnośredniowiecznej Polsce. Wybrane zagadnienia* (s. 11–29). Analizując materiał źródłowy, zapiski ksiąg sądowych dawnych powiatów Wielkopolski z okresu późnego średniowiecza autor stwierdza, że panny szlacheckie, podobnie jak mężatki i wdowy, miały w tym okresie pełną zdolność procesową. Na mocy Statutów Kazimierza Wielkiego cieszyły

się również przywilejami (s. 18). Opracowanie jest cenną informacją o statusie społecznym kobiety z okresu późnego średniowiecza.

W artykule zatytułowanym *Kobiety z najbliższego otoczenia Bolesława I Chrobrego i ich wpływ na życie oraz sprawowanie przez niego rządów* (s. 30–46) dr n. hum. Zdzisław Jan Zasada, absolwent Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy i studiów podyplomowych w Szkole Głównej Służby Pożarniczej, charakteryzuje sylwetki czterech żon tego króla oraz ich rolę w jego polityce dyplomatycznej. Zaślubiny królewskie miały zawsze podłoże polityczne. Wybranki króla nie zawsze cieszyły się jego miłością. Opracowanie jest cennym uzupełnieniem naszej wiedzy o życiu i sprawowaniu rządów przez jednego z największych władców polskich, króla Bolesława I Chrobrego. Zamieszczone w artykule ilustracje uwydatniają jego treść.

Doktor nauk o zdrowiu Wioletta Wojciechowska, absolwentka kierunku Pielęgniarstwo oraz kierunku Socjologia Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, w artykule *Zdrowotne i psychospołeczne aspekty kobiet w średniowieczu* (s. 47–59) omawia tę problematykę w kontekście średniowiecznej, zdominowanej nauką Kościoła, wizji świata i cielesności. Liczne fotografie obrazują sceny życia w epoce średniowiecza (jak np. średniowieczny poród, upuszczanie krwi, średniowieczna biesiada).

Doktorant z zakresu historii na Uniwersytecie Humanistyczno-Przyrodniczym im. Jana Długosza w Częstochowie w opracowaniu pt. *Święta Kinga – władczyni, święta fundatorka* (s. 60–70) przedstawił życie i wkład księżnej Kingi w gospodarczy rozwój księstwa krakowsko-sandomierskiego. W ocenie autora jest ona jedną z najbardziej rozpoznawalnych i zasłużonych kobiet w dziejach Polski. Radziła sobie umiejętnie w ówczesnym świecie zdominowanym przez mężczyzn (s. 69). Opracowanie ubogacają również liczne fotografie.

Ks. dr hab. Lech Król, prezes Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, jest autorem artykułu pt. *Kobiety w okresie średniowiecza w świetle życia i działalności św. Mechtyldy von Hackeborn oraz klasztoru w Helfcie* (s. 71–85). W oparciu o wybrane przykłady przybliżył on obraz średniowiecznych mniszek. Ukazuje także ich wielki wkład w życie religijne epoki, w jej kulturę i naukę.

Autorką kolejnego opracowania jest dr n. pedagogicznych Urszula Kempieńska, adiunkt na kierunku pedagogika w Kujawskiej Szkole Wyższej we Włocławku. W artykule pt. *Seksualność kobiet w średniowieczu* (s. 86–99) ukazała specyfikę tej problematyki. Sfera seksualności kobiety epoki średniowiecza była podporządkowana całkowicie mężczyźnie. Kobieta stanowiła jego własność (s. 88). Autorka ilustruje opracowanie licznymi fotografiami.

Dr n. hum. Anna Prokopiak-Lewandowska, absolwentka historii i pedagogiki na UMK w Toruniu, podjęła się opracowania problematyki *Ubioru i mody kobiecej w Polsce średniowiecznej* (s. 100–115). Kanony piękna i bogactwo średniowiecznej mody budzą niejednokrotnie podziw współczesnych. Były wyrazem nie tylko

społecznej pozycji ówczesnej kobiety, lecz również jej wrażliwości estetycznej w ramach obowiązujących ją w tym okresie norm obyczajowych. Fotografie zamieszczone w artykule ilustrują ówczesne elementy ubioru i mody.

Dr Adam Wróbel, profesor Kujawskiej Szkoły Wyższej we Włocławku, absolwent UMK w Toruniu, w artykule pt. *O literackich obrazach Nowojki z nadwiślańskiego Dobrzynia – pierwszej średniowiecznej emancypantki polskiej* (s. 116–132), przybliżył nam piękną legendę o polskiej kobiecie z XV w., która żądna wiedzy, uczęszczała przez dwa lata na wykłady w Krakowskiej Wszechnicy. Pochodziła z pobliskiego Dobrzynia. Obraz Nowojki wydaje się być personifikacją potrzeb duchowych kobiety epoki średniowiecza.

Listę opublikowanych w 24 numerze „Zapisków Kazimierzowskich” opracowań zamyka artykuł Hanny Szczechowicz, dr. n. hum. w zakresie historii, pt. *Wizerunek kobiety w malarstwie średniowiecznym* (s. 133–146). Arcydzieła sztuki malarskiej z okresu średniowiecza przedstawiają kobietę jako ucieleśnienie piękna, harmonii i spokoju. Częstym motywem w malarstwie była postać Matki Bożej. Liczne Madonny, będące dziełem wybitnych artystów, przedstawiają niezrównane piękno Maryi. Artykuł ubogacają liczne fotografie arcydzieł malarstwa z tej epoki.

Problematyka kobiety w Polsce średniowiecznej, jak słusznie zauważa autorka *Słowa wstępnego*, jest często pomijana w badaniach współczesnych historyków. Ogłoszone drukiem materiały z konferencji wypełniają tę lukę. Pozostaje jedynie zachęta do lektury wszystkich wspomnianych wyżej artykułów. Uzupełni ona z pewnością naszą wiedzę o sytuacji kobiety w Polsce epoki średniowiecza.

ks. Leonard Fic

 <https://orcid.org/0000-0003-3176-1737>
L.Fic@diecezja.wloclawek.pl

Nasz Długosz to młodości szkoła... W XX rocznicę reaktywacji Szkoły im. ks. Jana Długosza, red. J. Kędzierski, Włocławek 2020, 256 s.

<https://doi.org/10.52404/ttnwloc.stwl.23.38>

„Jubileusz szkoły to oczywiście piękna okazja, by podziękować wszystkim, którzy ją stanowią: Nauczycielom i Uczniom: niechby wychowawcy stawali się dla podopiecznych prawdziwymi autorytetami, a młodzi znajdowali w swoich przełożonych oparcie, zrozumienia i prawdziwe wzorce prawego postępowania!”. Takie wezwanie biskup włocławski Wiesław A. Mering zamieszcza w słowie stanowiącym wprowadzenie do albumu, który ukazał się w 2020 r., staraniem dyrektora szkoły, ks. dr. Jacka Kędzierskiego, redaktora prezentowanej publikacji.

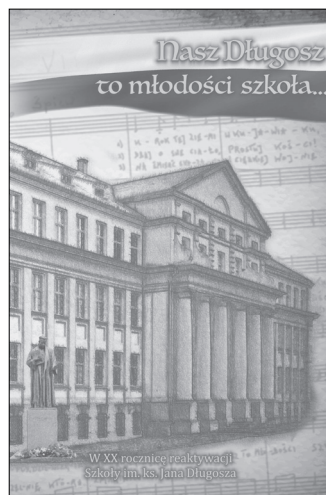
Opisywany album stanowi podsumowanie przeżywanych w ostatnich latach ważnych dla Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku jubileuszy, zarówno tych państwowych jak i szkolnych: sześćsetną rocznicę uro-

dzin ks. Jana Długosza – patrona szkoły (2018), setną rocznicę rozpoczęcia działalności Szkoły im. ks. J. Długosza (2016) oraz dziewięćdziesiątą rocznicę oddania do użytku gmachu szkoły przy ul. Łęskiej 26. Wszystkie te ważne wydarzenia zostały przypomniane w słowie wprowadzającym do albumu przez księdza redaktora. Wyrażając radość z wydania pamiątkowej księgi, ks. Kędziński podkreśla wartość zawartych w niej tekstów pisanych oraz bogactwo ilustracji, które razem tworzą pejzaż opowiadający historię „Długosza”. Redaktor wymienia osoby, które miały znaczący wpływ na tę szkołę katolicką, oraz dziękuje wszystkim, którzy przyczynili się do powstania pamiątkowej publikacji.

Jubileuszowe wydawnictwo to wzajemnie przenikające się i tworzące wspólną narrację: teksty oraz ilustracje, opowiadające bogatą historię szkoły katolickiej. Po słowie wstępnym zamieszczono kalendarium, które w chronologiczny sposób ukazuje czytelnikowi najważniejsze wydarzenia z życia szkoły począwszy od roku 1916 aż do roku 2019. Ponadstuletnia historia szkoły przedstawia najważniejsze wydarzenia oraz ludzi, którzy w nich uczestniczyli oraz byli ich kreatorami.

Kolejną część stanowi obszerny wywiad, który z dyrektorem ks. Jackiem Kędzińskim przeprowadzili Sławomira Lewandowska oraz ks. Andrzej Tomalak. Ksiądz Kędziński opowiada o początkach i związanych z nimi licznych trudnościach, które jako nowo mianowany dyrektor szkoły musiał pokonać. Z przeprowadzonego wywiadu możemy dowiedzieć się, jak wyglądał odzyskany przez diecezję budynek, jakich wymagał prac remontowych oraz w jakich warunkach rozpoczynali swoją nową przygodę uczniowie oraz nauczyciele szkoły. Pytający odnieśli się również do najważniejszych jubileuszy związanych z funkcjonowaniem od dwudziestu lat placówki i upamiętniających je dzieł, które udało się zrealizować. W wywiadzie nie zabrakło wspomnień związanych z osobami, które przyczyniły się do powstania, funkcjonowania i rozwoju szkoły oraz znanych osób, które gościły w gmachu szkolnym. Prowadzący od początku szkołę, wspominając przeszłość, odniósł się również do przyszłości, rysując plany pełne nadziei na realizację zadań prowadzących do tego, by „szkoła była kuźnią polskiej inteligencji”.

Rocznica urodzin Patrona szkoły znalazła swoje odzwierciedlenie w albumie w postaci dwóch tekstów. Pierwszy z nich został napisany przez prof. ndzw. z Instytut Historii i Archiwistyki Katedry Historii Średniowiecza i Nauk Pomocniczych Historii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, dr. hab. Piotra Olińskiego. W opracowanym tekście autor zaprezentował sylwetkę polskiego Kronikarza, ukazując w sposób jasny i przystępny dla czytelnika życie, twórczość i działalność



ks. Jana Długosza. W kolejnym artykule zatytułowanym *Jak to z pomnikiem Długosza było...* wicedyrektor szkoły, Sławomira Lewandowska, opisuje dzieje związane z wyjątkowym upamiętnieniem sześćsetnej rocznicy urodzin ks. J. Długosza, jakim było postawienie przed gmachem głównym szkoły jego pomnika. Jak dowiadujemy się z tekstu, pomysłodawczynią tego dzieła była sama autorka tekstu, a wykonanie pomnika zlecono prof. Andrzejowi Borczowi z Zakładu Rzeźby na Wydziale Sztuk Pięknych UMK w Toruniu. Powstanie dzieła wymagało licznych konsultacji i rozmów, które autorka szczegółowo opisuje w swoim tekście. Monument stanął przed szkołą i został uroczystie poświęcony 4 października 2018 roku.

Kolejny tekst opisuje samą historię oraz architekturę budynków, które zajmuje szkoła przy ul. Łęgskiej 26. Ks. Zbigniew Łukasik w artykule „*Długosz przy Łęgskiej. Historia i architektura*”, sięgając do materiałów archiwalnych, zaprezentował w pierwszej części artykułu historię budowy gmachu szkoły oraz kolejnych jego użytkowników w ciągu stu lat. Druga część tekstu traktuje o walorach architektonicznych tego niezwykle ciekawego pod względem architektonicznym budynku. Z tekstu dowiadujemy się, jak wielki wysiłek musieli podjąć na progu XXI wieku zarządzający reaktywowaną szkołą, by przywrócić mu pierwotny wygląd oraz warunki umożliwiające prowadzenie w nim działalności edukacyjnej. Główna księgowa ZSK Magdalena Gutral na kolejnych stronach wydawnictwa przedstawia szczegółowo prowadzone inwestycje i działania zmierzające do dostosowania budynku szkolnego i jego wyposażenia, by spełniał wszystkie normy i sprzyjał prowadzonej działalności edukacyjno-wychowawczej. W zamieszczonych w tekście tabelach zestawia dane obrazujące liczbę uczniów oraz nauczycieli w poszczególnych latach. Tekst został opatrzony licznymi zdjęciami obrazującymi najważniejsze inwestycje zrealizowane w ciągu ostatnich dwudziestu lat.

Niezwykle interesującą część stanowi dział zatytułowany *Wspomnienia*. Na kolejnych kartach albumu czytamy teksty autorstwa byłych nauczycieli oraz uczniów „Długosza”. Ponadstuletnie dzieje szkoły opowiedziane przez jej absolwentów ukazują w sposób niezwykle barwny i ciekawy losy przedwojenne, powojenne i obecne uczniów szkoły katolickiej we Włocławku. Teksty wspomnień zostały ubogacone fotografiami oraz ilustracjami z tamtych czasów.

Przejęcie z części opisowej do ilustracyjnej stanowi dział zatytułowany „*Gość w dom, Bóg w dom*”, czyli kilka słów o Księdze Gości. Zawiera ona wyciąg niektórych z jakże licznych wpisów znaczących osób, którzy w ciągu ostatnich lat gościli w „Długoszu”, z okazji organizowanych uroczystości, akademii, apeli czy też Dni Kultury Chrześcijańskiej. Jak przystało na szkołę noszącą imię największego z kronikarzy, szkoła zapisuje wszystkie najważniejsze wydarzenia w prowadzonej kronice oraz wydawanych co roku „Rocznikach Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku”.

Po tekstach pisanych drugą niezwykle ciekawą część prezentowanego wydawnictwa stanowi materiał ilustracyjny. Zebrane tu fotografie ukazują:


założycieli szkoły oraz tych, którzy ją reaktywowali, poczet dyrektorów, kadre zarządzającą, katechetów oraz nauczycieli. Na kolejnych stronach możemy przeglądać fotografie przedstawiające budynek szkoły oraz najważniejsze wydarzenia szkolne. Wzajemne zestawienie zdjęć archiwalnych z okresu przedwojennego oraz z lat współczesnych ukazuje życie codzienne uczniów i nauczycieli – chwile spędzone w szkole i poza jej murami, zajęcia lekcyjne i pozalekcyjne, te w pracowniach przedmiotowych oraz te na boisku szkolnym. Materiał ilustracyjny pozwala nam poznać najwybitniejszych absolwentów oraz niezwykłych gości, którzy uświetniali swoją obecnością ważne chwile w życiu szkoły.

Album kończy tekst ks. dyrektora Jacka Kędzierskiego zatytułowany *Gimnazjum Długosza już tylko wspomnieniem*. Autor dzieli się wspomnieniami związanymi z reaktywacją szkoły na początku XXI wieku. Przypomina najważniejsze zadania i cele, jakie stoją przed szkołą katolicką, oraz prezentuje uczniów, którzy zostali odznaczeni Medalem za zasługi dla Zespołu Szkół Katolickich im. ks. Jana Długosza we Włocławku.

Prezentowana publikacja to interesująca i twórcza refleksja nad historią i misją, jaką ma i realizuje szkoła katolicka. Niewątpliwie pozycja ta pozwala spojrzeć całościowo na to, co stanowi szkołę katolicką we Włocławku: ukazuje ona jej historię i ludzi z nią związanych, wskazuje na cele i zadania, jakie przed nią stoją. Zawarty w niej materiał historyczny z pewnością zainteresuje badaczy, historyków oraz miłośników Włocławka, dostarczając wiedzy na temat historii miasta, szkolnictwa czy osób związanych z „Długoszem”. Album dostarcza nie tylko wiedzy historycznej, ale prezentuje także najnowsze wydarzenia z życia szkoły.

Podsumowując, należy wyrazić wdzięczność wobec redaktora ks. dr. Jacka Kędzierskiego, który podjął się trudu opracowania i wydania tego dzieła, poszukując autorów z różnych środowisk i gromadząc tak bogaty materiał ilustracyjny w jednej publikacji. Publikacja ta z pewnością pomoże czytelnikowi zrozumieć i poznać miejsce szkoły katolickiej w przestrzeni publicznej.

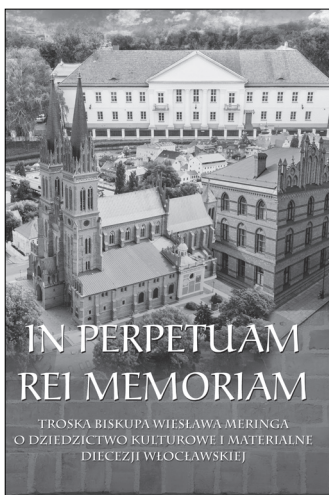
ks. Zbigniew Łukasik

 <https://orcid.org/0000-0002-2316-3318>;
zbyszeklukasik86@gmail.com

***In perpetuum rei memoriam. Troska biskupa Wiesława Meringa o dziedzictwo kulturowe i materialne diecezji włocławskiej*, red. L. Witczak, Włocławek : Wyd. Duszpasterstwa Rolników 2020, 189 s.**

<https://doi.org/10.52404/ttnwloc.stwl.23.39>

Zapewne najpierw w społecznościach akademickich zaczęły się pojawiać wydawnictwa nazywane księgami pamiątkowymi lub księgami jubileuszowymi. Środowiska naukowe dedykowały je najwybitniejszym postaciom spośród swo-



jego grona, a uczniowie w ten sposób honorowali swoich mistrzów. Z czasem praktyka ta przeszła również w szeregi duchownych. W diecezji wrocławskiej swoistego rozmachu nabrała tego typu działalność wydawnicza za pontyfikatu bp. Wiesława Alojzego Meringa.

Zasadniczo wydawnictwa te wychodziły w trzech typach, jako: forma książki pamiątkowej (*Sprawiedliwość, pokój i radość w posługiwaniu biskupim*, pod red. A. Niemiry, K. Rulki, J. Szymańskiego, Wrocław 2010); forma książki podsumowującej pewien okres lub całość działalności (*Ubi episcopus, ibi ecclesia. Jubileusz posługi księdza biskupa W.A. Meringa w diecezji wrocławskiej*, pod red. A. Tomalaka, Wrocław 2019) i trzecia forma jako wyraz wdzięczności pewnych środowisk

wobec biskupa (*Wdzięczna pamięć*).

Istotą książki pamiątkowej, w klasycznym znaczeniu, jest wykonanie pracy naukowej i ofiarowanie jej swojemu mistrzowi lub innej ważnej dla środowiska osobie. Do tak opisanej formy można również włączać kolejne tomy „Studiów Wrocławskich”, z których tom 17 dedykowany był bp. W.A. Meringowi, a kolejne ważnym postaciom wrocławskiego środowiska naukowego.

Zbliżoną, ze względu na formę pracy naukowej (jeżeli taka jest), ale jednak nieco inną, bo opisującą postać, której pozycja jest dedykowana, jest forma książki podsumowującej pewien etap lub całość działalności bohatera. Do tej formy zaliczyć należy również artykuły ukazujące się w tej konwencji w czasopiśmie oficjalnym diecezji wrocławskiej („Miesięcznik Diecezji Wrocławskiej”).

Trzecia forma, której pozycja wydawnicza jest wyrażeniem „wdzięcznej pamięci”, nie jest formą pracy opartą na metodologii naukowej, a jedynie luźnym przypomnieniem wydarzeń (tu wykonanych prac), podzieleniem się swoimi uczuciami do osoby, której pozycja jest dedykowana. Zawiera więc pewną reklamę, zarówno postaci, której pracę zadedykowano, jak i autorów przedłożenia oraz tych, którzy albo tę działalność wykonywali, albo ją sponsorowali.

Po tych wstępnych uwagach należy zauważyć, że przedstawiona do recenzji pozycja znajduje się pomiędzy wydawnictwami grupy drugiej i trzeciej. Z grupą drugą powiązana jest tym, że omawia cały przebieg posługi bp. W.A. Meringa, choć zupełny brak naukowości powoduje, że pozycja jest zdecydowanie bliższa grupie trzeciej.

Przejdźmy więc do konkretów. Pozycja w swoim podtytule – *Troska biskupa W. Meringa o dziedzictwo kulturowe i materialne diecezji wrocławskiej* – wskazuje, jakiemu zagadnieniu praca jest poświęcona. Składa się z wstępu autorstwa ks. L. Witczaka i wymienionych w spisie treści 21 pól działalności (tematów).

We wstępie zostały przedstawione osoby, które przyczyniły się do przygotowania albumu, a które w ten sposób wyrażają Pasterzowi swoją wdzięczność za pokładane w nich zaufanie.

Wykazano prace prowadzone przy: bazylice katedralnej pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny we Włocławku; dzwonnicy z połowy XIX w. we Włocławku; pałacu biskupiego we Włocławku; budynków Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku (w tym gruntowny remont budynku biblioteki seminaryjnej i wyposażenie go w nowe metalowe regały przesuwne); gmachu dawnego kolegium wikariuszy katedralnych we Włocławku; Zespole Szkół Katolickich im. ks. J. Długosza (w latach 2003–2020); kościele rektorskim pw. Miłosierdzia Bożego w Wieńcu Zdroju; kościele pw. Matki Bożej Licheńskiej w Kryszkowicach; kanonii (sufraganii) przy ul. Prymasa Karnkowskiego 5; dawnej kanonii przy ul. Gdańskiej 8 we Włocławku; kanonii przy ul. Tumskiej 12 we Włocławku; Caritasie Diecezji Włocławskiej – ul. Wojska Polskiego 2 we Włocławku; Domu Samotnej Matki – ul. Widok 5 w Ciechocinku; schronisku dla bezdomnych przy ul. Karnkowskiego 7 we Włocławku; schronisku dla bezdomnych przy ul. Płockiej 2 we Włocławku; Domu Dziecka Caritas im. bp. W. Owczarka – ul. Leśna 2 we Włocławku; Domu Księża Emerytów przy ul. Kościuszki 16c w Ciechocinku; Domu Księża Emerytów im. Dobrego Pasterza przy ul. Kościelnej 8a we Włocławku; budynku mieszkalnym przy ul. Łęskiej 49 we Włocławku; budynku Wydawnictwa Duszpasterstwa Rolników – ul. Modra 23 we Włocławku; księgarni z kawiarnią „Caffe Libri” – ul. Toruńska 5a w Licheniu Starym.

Wykazanie tych prac, jak można się domyśleć, potwierdza, że było to 21 najważniejszych prac budowlanych w czasie pontyfikatu bp. W. Meringa, wykonanych według łacińskiej maksymy *in perpetuum rei memoriam* (na wieczną pamiątkę rzeczy), czyli upamiętniających pontyfikat bp. Meringa. Trzeba jednak zauważyć, że w tym czasie wykonano jeszcze wiele innych prac renowacyjnych, w wielu przypadkach dużo ciekawszych i ważniejszych, a w tej pracy pominiętych.

Poszczególne segmenty prac przedstawione są w sposób albumowy, a więc niewielki tekst, zwłaszcza historyczny, zdecydowanie większy tekst reklamowy (wykonawca, sponsor i ewentualnie przebieg prac), wszystko ze znaczną liczbą zdjęć dokumentujących przebieg tych działań. Autorami zdjęć są: M. Kowalczyk, T. Wiśniewski.

Zrozumiałe jest, że „artykuły” omawiające poszczególne miejsca pracy budowlano-remontowej nie są jednakowej długości, gdyż zarówno budowle mają różne znaczenie dla diecezji, jak i zakres prowadzonych prac był zróżnicowany.

Pozycję oprawiono w miłą w dotyku obwolotę, której przednia strona przedstawia najważniejsze instytucje diecezjalne (fotomontaż), a na okładce tylnej zdjęcie i biogram biskupa włocławskiego. Tło całości okładki przedstawia czerwony mur z cegły. Pozycja wydana została w formacie A4. Jednak poważnym problemem dla osoby chcącej skorzystać z umieszczonego w pracy

tekstu (choć w niewielkiej ilości) jest czerwonawy kolor tła, który zniechęca do czytania.

Podsumowując recenzowaną książkę, należy zwrócić uwagę, że jest to pozycja albumowa, która przybliży prace budowlano-remontowe prowadzone w diecezji włocławskiej. W swojej formie treściowej wydawnictwo powinno być zaliczone do prac podsumowujących działalność biskupa w tej dziedzinie, jednak brak obszerniejszych elementów teoretycznych powoduje, że bardziej ją odnajdujemy w formie wyrażenia „wdzięcznej pamięci”, co też potwierdza wstęp do pozycji. Ostatecznie jest to pozycja bardziej do oglądania niż czytania.

ks. Henryk Witczak

 <https://orcid.org/0000-0002-6542-3501>

hwitczak@eta.pl

„Studia Włocławskie”, t. 22, Włocławek 2020, 632 s.

<https://doi.org/10.52404/ttnwloc.stwl.23.40>

Tom 22. „Studiów Włocławskich” jest dedykowany księdzu profesorowi Ireneuszowi Werbińskiemu w jego 70. rocznicę urodzin. To dobra okazja, aby wyrazić wdzięczność, przypomnieć i wskazać wielki dorobek naukowy tego profesora w wymiarze ogólnopolskim, ale, co ważne, a może niedoceniane, w środowisku włocławskim. W dedykacji czyni to biskup włocławski Wiesław Alojzy Mering, gdy pisze: „Dostojny Jubilat był płodnym uczonym i jest autorem wielu bardzo ciekawych artykułów, książek, a także prac redakcyjnych: jest bowiem człowiekiem obdarzonym wieloma talentami, a także sprawnym i giętkim językiem” (s. 8). Ten wpis może stanowić podsumowanie wielkiej twórczej i naukowej pracy ks. Ireneusza Werbińskiego, którą cechuje oryginalność badawcza. Należy on do tych teologów duchowości, którzy tę dziedzinę nauki teologicznej wprowadzili na nowe tory badawcze, poszerzając jej zakres, oddziaływanie, znaczenie i jej umiejscowienie w ogólnym dorobku nauk teologicznych.

Pierwszą część 22. tomu „Studiów Włocławskich” stanowią artykuły omawiające dorobek naukowy ks. prof. I. Werbińskiego. Ten cykl artykułów otwiera artykuł ks. Henryka Witczaka *Promowanie kadr i dydaktyczne osiągnięcia ks. prof. zw. dr. hab. Ireneusza Werbińskiego*, który przypomina, że Jego dorobek naukowy Jubilata obejmuje 16 książek jego autorstwa i współautorstwa, oraz liczne artykuły naukowe, recenzje. Ks. I. Werbiński wypromował 175 prac magisterskich, 13 prac doktorskich. Recenzował 66 doktoratów i 3 nostryfikacje, 16 habilitacji. Głównym obszarem zainteresowań naukowych jest teologia duchowości, a dopełniają i poszerzają ją: historia Kościoła i patrystyka, teologia dogmatyczna i religioznawstwo oraz hagiografia, hagiologia i pedagogika chrześcijańska powiązana z psychologią. Duża liczba promowanych prac magisterskich, doktorskich wskazuje na jeszcze jedną bardzo ważną cechę: pragnienie dzielenia się wiedzą

i umiejętnością pracy naukowej wobec tych, którzy wkraczają na tę drogę. Za tę cechę altruizmu naukowego należy Jubilatowi wyrazić wdzięczność (s. 9–45).

Drugi artykuł to *Inspiracje biblijne w teologii duchowości ks. prof. zw. dr. hab. Ireneusza Werbińskiego* ks. Tomasza Michalskiego. Innowacyjnością naukową Jubilata, poszerzającą i ubogacającą teologię duchowości, jest Objawienie Boże, które jest źródłem podejmowanych badań. W wielu pracach naukowych zajmuje się świętością jako wyodrębnionym zagadnieniem teologii duchowości. U podstaw świętości chrześcijańskiej jest świętość samego Boga. Jezus Chrystus – biblijny Baranek jest wzorem i Nauczycielem świętości każdego chrześcijanina. Duch Święty to dar na drodze do świętości. Trójca Święta jako źródło świętości jest fundamentem biblijnej teologii. Ks. Michalski wskazuje na biblijne wzorce świętości obecne w pracach naukowych ks. Werbińskiego. Centralną postacią jest najpierw Maryja, następnie Apostołowie, a przede wszystkim św. Piotr i Paweł. Autor artykułu ukazuje też środki w drodze do świętości, jakie znajdują się w publikacjach ks. Ireneusza Werbińskiego. Należą do nich modlitwa, modlitewna lektura Pisma Świętego (*lectio divina*) (s. 46–56).

Ks. Adam Józef Sobczyk MSF w interdyscyplinarnym ujęciu duchowości katolickiej w publikacjach ks. prof. zw. dr. hab. Ireneusza Werbińskiego *Interdyscyplinarne ujęcie duchowości katolickiej w publikacjach ks. prof. zw. dr. hab. Ireneusza Werbińskiego* podkreśla, że Autor w sposób komplementarny, a zarazem nowatorski rozpatruje teologię duchowości w perspektywie innych nauk, a mianowicie od strony teologii, psychologii i pedagogiki. To pozwala widzieć duchowość człowieka w perspektywie Bożych wezwań jak i ludzkich uwarunkowań. Ze strony teologicznej ważne jest źródło duchowości, czyli Bóg. Duchowość współczesnego człowieka to duchowość jego życia (powołanie, zawód), a jednocześnie jedność tej duchowości w Bogu. Ks. Werbiński pisze o duchowości mężczyzn, kobiet, młodzieży, dzieci a także podejmuje zagadnienia z zakresu duchowości świeckich, duchownych, osób zakonnych. Wprowadzenie tych elementów interdyscyplinarnych do teologii duchowości ubogaciło tę dyscyplinę teologii. Rozpatrywanie teologii duchowości od strony pedagogicznej to niejako praktyczne jej zastosowanie. Bowiern poprzez wychowanie możemy formować odpowiednie postawy chrześcijańskie (s. 57–71).

Z kolei ks. Lech Król w artykule *Duchowość kapłańska w publikacjach ks. prof. zw. dr. hab. Ireneusza Werbińskiego* omawia szczegółowe zagadnienia duchowości kapłańskiej obecne w pracach naukowych Jubilata. Problematyka ta jest często poruszana w jego publikacjach. W badaniach podejmowane są zagadnienia tożsamości kapłańskiej, której źródłem jest zakorzenienie w Chrystusie Najwyższym Kapłanie, nieustannej formacji w świecie rozmytych wartości i postaw. Środkami są: słowo Boże, Eucharystia, modlitwa (Liturgia Godzin), kontemplacja, asceza. Ważną rolę w życiu kapłana odgrywają święci kapłani. Ks. I. Werbiński wskazuje w swoich badaniach na takie wzorce osobowe, jak: ks. Franciszek Blachnicki, bł. Stefan Frelichowski, sługa Boży Stefan Wyszyń-

ski, bł. ks. Jerzy Popiełuszko. To wszystko ma prowadzić do świętości życia kapłańskiego, a przez to do skutecznego oddziaływania pasterskiego (s. 72–90).

Do artykułów dokumentujących dorobek naukowy Księdza Profesora zamieszczonych w tym tomie „Studiów Włocławskich” należy także opracowanie ks. Wojciecha Cichosza *Duchowość małżeńsko-rodzinna w publikacjach Księdza Profesora Ireneusza Werbińskiego*. Zagadnienie duchowości małżeńskiej zostało poszerzone w pracy badawczej Jubilat o takie zagadnienia, jak: antropologia biblijna, etyka, psychologia czy edukacja. Tematyka ta została osadzona także w niełatwej perspektywie współczesności i jej problemach dotyczących życia małżeńskiego i rodzinnego. Co istotne, odnajdujemy tu nie tylko opis zastanej rzeczywistości, ale sposoby wyjścia z destrukcyjnych sytuacji w oparciu o chrześcijańskie wartości. Religia, a bardziej wiara, stanowi źródło mocy, scalania i rozwiązywania problemów współczesnej rodziny. Jubilat wskazuje na duchowe środki wspomagające rodzinę, do których należy liturgia i modlitwa, jak i na wzorce osobowe, zwłaszcza na Świętą Rodzinę (s. 91–106).

Drugą część „Studiów Włocławskich” stanowią artykuły z różnych dziedzin teologicznych; teologii biblijnej, teologii duchowości, prawa kanonicznego, historii – dedykowanych Księdzu Profesorowi. Cykl tych artykułów rozpoczyna *Prawo czy Chrystus wychowawcą? Chrystocentryczna koncepcja wychowania według Ga 3, 24* ks. Stanisława Jankowskiego. List do Galatów jest nie tylko pismem apologetycznym, ale i polemiką z błędami przeciwników autora. Istotą głoszonej przez św. Pawła Ewangelii jest wiara w Jezusa Chrystusa, który usprawiedliwia. Nie prawo, ale Jezus Chrystus może usprawiedliwić. Św. Paweł przytacza argument z dziedziny wychowania. Do czasu przyjścia wiary, prawo pełniło rolę sługi – opiekuna, którego zadaniem było prowadzić naród wybrany do Nauczyciela – Chrystusa. Prawo pełniło wówczas rolę służebną. Celem było dojście do wiary w Jezusa Chrystusa. List do Galatów dopełnia obraz wychowawczej misji Chrystusa, której istotą jest miłość (s. 109–131).

Ks. Waldemar Chrostowski w artykule pt. *Jubileusz w perspektywie biblijnej* wskazuje na wyjątkowość kalendarza biblijnego Izraela opartego na symbolice liczby siedem. Szczególne miejsce zajmuje szabat, a także rok szabatowy, obchodzony co siedem lat, czy rok jubileuszowy, obchodzony po siedmiu latach szabatowych, czyli co pięćdziesiąt lat. Jubileusz ma znaczenie ekonomiczne, społeczne, ale i moralne (s. 133–152).

Ks. Wojciech Hanc w artykule *50 lat Studium Józefologicznego. Rys historyczny* wskazał między innymi na wielki wkład do teologii józefologicznej środowiska włocławskiego, począwszy od biskupów ordynariuszy (bp A. Pawłowski, bp J. Zaręba). Podkreślił jego rolę w zarysowaniu programu badawczego przy tworzeniu się Studium Józefologicznego i jego realizacji oraz wkład w rozwój józefologii polskich teologów, diecezji włocławskiej i miejsca kultu – Kalisza (s. 153–170).

Ks. Dariusz Kowalczyk SJ w artykule *Prawda – doktryna – duszpasterstwo* (wcześniej wygłoszony jako referat we Włocławku na inauguracji roku akade-

mickiego 2019/20), podejmuje rolę określenia zadań instytutów naukowych, badawczych, szczególnie teologicznych. Zadania ich polegają, używając słów kluczowych, na: 1) odkrywaniu prawdy, 2) przekazywaniu doktryny, czyli nauki objawionej, 3) zastosowaniu doktryny w duszpasterstwie. W historii bowiem nie brakowało wybitnych teologów, którzy byli wybitnymi duszpasterzami (s. 171–189).

Cykl artykułów o duchowości otwiera opracowanie ks. Tomasza Kaczmarka *Nowa droga rozpatrywania świętości kanonizacyjnej w świetle listu apostołskiego Maiorem hac dilectionem*, w którym autor zauważa, że obok męczeństwa i heroiczności cnót podstawą do beatyfikacji może być ofiarowanie z miłości swojego życia. Jest to nowość, którą wprowadził papież Franciszek, a która może poszerzyć krąg błogosławionych i kanonizowanych (s. 190–197).

Artykuł bp. Henryka Wejmiana *Duchowość kapłańska jako obdarowanie* podejmuje zawsze aktualną i potrzebną problematykę duchowości kapłańskiej rozumianej jako obdarowanie. Obdarowującym jest Jezus Chrystus, Najwyższy Kapłan, obdarowanym kapłan mający udział w kapłaństwie Chrystusa. Pozytywny akcent położony na obdarowywaniu zobowiązuje obdarowanego do dzielenia się tym darem z innymi – wiernymi. Wyzwała złożony przez Chrystusa imperatyw dzielenia się darem (s.198–214).

Ks. Artur Niemira w artykule *Teologiczna aktualność nauczania Jana Pawła II na temat małżeństwa i rodziny w świetle adhortacji apostołskiej Familiaris consortio* podejmuje ważną w dobie kryzysu problematykę małżeństwa i rodziny w oparciu o objawienie, doświadczenie i nauczanie Kościoła, szczególnie papieża Jana Pawła II (*Familiaris consortio*) (s. 215–230).

Ks. Janusz Gręźlikowski opublikował artykuł *Nienaruszalność tajemnicy spowiedzi w prawie kanonicznym*. Stwierdza w nim, że sakrament pokuty należy do chrześcijaństwa i Kościoła i ze względu na jego znaczenie objęty jest klauzulą tajemnicy, która może być naruszona przez zdradę bezpośrednią czy pośrednią, co pociąga za sobą wynikające stąd sankcje prawne. Świadczy to o wielkiej trosce Kościoła w sprawowaniu tego sakramentu (s. 245–267).

Do opracowań z zakresu prawa kanonicznego należy artykuł ks. Janusza Boruckiego *Rozdział Kościoła od państwa. Recepcja doktryny Soboru Watykańskiego II w konkordacie między Stolicą Apostołą a Rzeczpospolitą Polską z 1993 roku*. Omawia on ciągle aktualne i w powszechnym odbiorze niezrozumiałe zagadnienie rozdziału Kościoła od państwa w oparciu o nauczanie Soboru Watykańskiego II. Fundamentem porozumienia staje się zasada wolności religijnej, autonomii Kościoła i państwa, ale także niezwykle ważna, a niezrozumiała przez oponentów zasada współdziałania na rzecz dobra wspólnego (s. 260–301).

Ks. Krzysztof Graczyk w artykule *Wpływ zaburzonej osobowości narkomana na dobro małżonków* ukazuje problematykę małżeńską w kontekście prawnym. Stwierdza, że podporządkowanie narkotykom, dzisiaj powszechne, doprowadza do zaburzeń psychicznych, afektywności, depresji, skupienia na sobie i wielu

innych problemów; nie pozwalają one osobie uzależnionej prawidłowo funkcjonować w rodzinie (s. 303–327).

W artykule *Podzieleni czy zjednoczeni w głoszeniu Jezusa Chrystusa wszystkim ludziom?* w oparciu o dokument Sekretariatu Papieskiej Unii Misyjnej pt. „Zjednoczeni w głoszeniu Chrystusa wszystkim ludziom. Vademecum Papieskiej Unii Misyjnej” ks. Jacek Kędzierski omawia misyjny wymiar Kościoła i zobowiązanie wszystkich, nie tylko duchownych, do głoszenia Ewangelii (s. 328–345).

Ks. prof. Kazimierz Panuś w artykule *Konstanty Szyrwid i jego kaznodziejskie opus vitae* kreśli sylwetkę wybitnego teologa, językoznawcy i leksykografa z przełomu XVI i XVII wieku, a przede wszystkim jego kaznodziejski dorobek, wydany jako *Punkty kazań* (s. 346–357).

Z kolei ks. Mariusz Chrostowski w artykule *O posłannictwie chrześcijan w pismach Leszka Kołakowskiego* stwierdza, że filozof ten wyznacza Kościołowi i chrześcijanom szczególne posłannictwo wynikające z jego misji. Kościół, który egzystuje między niebem a ziemią i jest depozytariuszem łaski, staje się obrońcą praw i głoszenia wartości. Kościół nie może być apolityczny i milczeć, gdy łamane są prawa człowieka, zaciera się granica między dobrem a złem (s. 358–366).

Ks. Paweł Szczepaniak w artykule *Idea sztuki i rola artysty w nauczaniu papieża Franciszka* przekonuje, że pontyfikat ten, choć przecież nie jedyny (Jan Paweł II), naznaczony jest otwartością i nowym spojrzeniem na Kościół, dowartościowuje sztukę i artystów. Papież posługujący się sztuką podporządkowuje ją praktyce duszpasterskiej (s. 367–381).

W artykule *Biblijne źródło medialnego areopagu* ks. Maciej Radej sięga w przedstawieniu tego tematu do biblijnych źródeł – wielkich mów misyjnych św. Pawła (Dz 13, 16–41; 17, 22–31; 20, 18–35); odnosząc je do współczesnego medialnego areopagu, który trzeba wykorzystać go jako miejsca głoszenia Ewangelii, koncentrującej się wokół dwóch biegunów tematycznych: Boga i człowieka (s. 367–390).

Do opracowań historycznych należy artykuł ks. Jozefa Dębińskiego *W 100. rocznicę wojny polsko-bolszewickiej*. Przedstawiono w nim najważniejsze epizody militarne, takie jak: wyprawa kijowska, bitwa warszawska (cud nad Wisłą), kontruderzenie znad Wieprza, bitwa pod Komorowem, bitwa nad Niemnem. Autor podkreślił bohaterstwo żołnierzy, ludności cywilnej, duchownych i znaczenia bitwy warszawskiej, która ocaliła niepodległość Polski i przekreśliła plany rozprzestrzenienia komunizmu na Europę Zachodnią (s. 391–414).

Trzecią część „Studiów Włocławskich” stanowią tzw. *Vladislaviensia*, dział zawierający opracowania odnoszące się do lokalnych instytucji, wydarzeń i osób. Tę część rozpoczyna artykuł Stanisława Kunikowskiego omawiający czterdzieści lat funkcjonowania Włocławskiego Towarzystwa Naukowego działającego na rzecz środowiska Włocławka i regionu (s. 417–431).

Siostra Bernadeta Żabierek ZSNM prezentuje niezwykle bogatą działalność Braci św. Józefa we Włocławku, którzy realizowali działalność dydaktyczno-


-wychowawczą, prowadzili warsztaty rzemieślnicze (introligatorski, szewski, krawiecki, szklarski, ślusarski, kowalski, tkacki, zegarmistrzowski). Inną formą ich aktywności było wspieranie biednej młodzieży, poprzez bezpłatne przyjmowanie jej do internatów czy kształcenie w poszczególnych zawodach, z jednoczesną dbałością o formację duchową (s. 432–468).

Ks. Henryk Witczak przedstawił duchowieństwo dekanatu konińskiego w diecezji kujawsko-kaliskiej. Ks. Kazimierz Rulka omówił nauczanie historii Kościoła we wrocławskim seminarium duchownym w latach 1945–2001. Podjął takie zagadnienia, jak: prezentacja wykładowców historii, wykłady – ich struktura i tematyka, pomoce (podręczniki, skrypty), księgozbiory wykładowców, seminaria naukowe. Ks. Antoni Poniński przedstawił sylwetkę wrocławianina z wyboru, prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego. Ks. Zdzisław Pawlak opisał naukową drogę wrocławskiego profesora z Uniwersytetu Warszawskiego, znakomitego biologa ks. Józefa Szulety. Ks. Paweł Obolewski w swoim artykule przedstawił kapliczki i krzyże przydrożne w parafii Białotarsk (s. 469–587).

Ostatnią część „Studiów Wrocławskich” stanowią: sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku oraz recenzje kilku wydanych w ostatnim czasie książek (s. 591–620).

Na koniec można zadać pytanie: czy wielość i różnorodność zagadnień z różnych dziedzin teologicznych, i nie tylko, zamieszczonych w tym tomie – to zaleta czy wada? Ale jedno jest pewne, że przez ową różnorodność i wielość czytelnik może dokonać wyboru i ubogacić intelekt i ducha.

ks. Władysław Piechota

 <https://orcid.org/0000-0002-8445-0767>

wlpiechota@wp.pl

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

- DFK – Sobór Watykański II, Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius*, 1965
- 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
- DRN – Sobór Watykański II, Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*, 1965
- DS – H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 1995.
- DSP – Sobór Watykański II, Dekret o środkach społecznego przekazywania myśli *Inter mirifica*, 1963
- DWR – Sobór Watykański II, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, 1965
- DZ – Sobór Watykański II, Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, 1965
- Dz.U. – „Dziennik Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej” 1918–1939, 1944→
- EE – Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 2003
- EG – Franciszek, pap., Adhortacja *Evangelii gaudium*, 2013
- EiE – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, 2003
- EK – *Encyklopedia katolicka*, t. 1–20, Lublin 1973–2015
- EKOść – *Encyklopedia kościelna* podług teologicznej Encyklopedii Wetzera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami, t. 1–33, Warszawa – Płock – Włocławek 1873–1933
- EN – Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, 1975
- ES – Paweł VI, Encyklika *Ecclesiam suam*, 1964
- EV – Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 1995
- 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”, 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
- KKKW – *Kodeks kanonów Kościołów Wschodnich*, Lublin 2002
- 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
- LdR – Jan Paweł II, List do Rodzin *Gratissimam sane*, 1994
- LE – Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, 1981
- LF – Franciszek, pap., Encyklika *Lumen fidei*, 2013
- 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
- MM – Jan XXIII, Encyklika *Mater et Magistra*, 1961
- MR – Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich oraz Kongregacja Biskupów, Instrukcja *Mutuae relationes*, 1978
- MV – Franciszek, pap., *Misericordiae vultus*. Bulla ogłaszająca nadzwyczajny jubileusz miłosierdzia, 2015
- NKB – *Nowy komentarz biblijny* (seria wydawnicza)

- OsRomPol – „L’Osservatore Romano” (ed. pol.), 1980→
- OsRom – „L’Osservatore Romano”. Giornale quotidiano politico, religioso, Città del Vaticano 1861→
- 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 – Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, 1967
- PWiP – Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Posługa władzy i posłuszeństwo*, 2008
- PT – Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, 1963
- PrKan – „Prawo Kanoniczne”, 1958→
- PSB – *Polski słownik biograficzny*, t. 1–53, Kraków – Wrocław – Warszawa 1935–2020
- 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 Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Ripartire da Cristo*, 2003
- RDWł – „Rocznik Diecezji Włocławskiej”
- RH – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979
- RM – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris Mater*, 1987
- RMis – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 1990
- RT – „Roczniki Teologiczne”, 1991→
- RTK – „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, 1949–1990

- RVM – Jan Paweł II, List apostolski *Rosarium Virginis Mariae*, 2002
- SC – Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 2007
- SGKP – *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. 1–15, Warszawa 1880–1902
- SiDE – „Studia i Dokumenty Ekumeniczne”, 1983→
- SPhCh – „Studia Philosophiae Christianae”, 1965→
- SPTK – *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1–10, Warszawa 1981–2019
- SRS – Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, 1987
- SRRD – „Tribunal Apostolicum Sacrae Rotae Romanae. Decisiones et sententiae” 1912→
- 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
- WłSb – *Włocławski słownik biograficzny*, t. 1–8, Włocławek 2004–2020
- 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

CONTENTS

- Księdzu Profesorowi Leonardowi Ficowi z okazji 75. urodzin
– *Biskup Włocławski Wiesław Mering* 7
For the priest, professor Leonard Fic in 75th birthday anniversary

* * *

- KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI
Droga naukowa, osiągnięcia dydaktyczno-organizacyjne
i zainteresowania badawcze ks. prof. dr. hab. Leonarda Fica 9
Scientific path, didactic and organizational achievements and research interests
of Fr. prof. dr hab. Leonard Fic

- EUGENIUSZ SAKOWICZ
Księdza profesora Leonarda Fica badania i studia naukowe
nad buddyzmem w jego specyfice i oryginalności
oraz promocja dialogu chrześcijańsko-buddyjskiego 21
The Reverend Professor Leonard Fic' studies on Buddhism
in its uniqueness and originality as well as promotion
of the Christian-Buddhist dialogue

- Dorobek naukowy ks. prof. dr. hab. Leonarda Fica
– *zestawił Paweł Szuppe* 40
The academic achievements of Fr. prof. dr hab. Leonard Fic
– *arranged by Paweł Szuppe*

* * *

- KS. STANISŁAW JANKOWSKI SDB
„Bóg Syna swego dał, aby człowiek nie zginął, ale się nawrócił i żył”.
Biblijne aspekty sakramentu pokuty 51
„For God to give his Son; that man may not perish, but may have life everlasting”.
The Biblical aspects of the sacrament of penance

DARIUSZ KOWALCZYK SJ

- Dio esiste perché il Padre esiste. L'ontologia della Persona*
in Joannis Zizioulas 81
Bóg istnieje ponieważ Ojciec istnieje. Ontologia osoby u Joannisa Zizoulasa
God exists because the Father exists. The ontology of Person according
to Joannis Zizoulas

KS. LEONARD FIC

- Od ekskluzywizmu do pluralizmu religijnego 103
From exclusivity to religious pluralism

KS. ZBIGNIEW SKROBICKI

- Dialog według papieża Pawła VI 113
The dialogue according to the Pope Paul VI

KS. ANDRZEJ TOMALAK

- Podobieństwa i różnice w teologii i liturgii Kościoła katolickiego
i prawosławnego na przykładzie wybranych zagadnień 129
Similarities and differences in theology and liturgy of the Catholic
and the Orthodox Church on the example of selected issues

BP HENRYK CIERESZKO

- Dialog z islamem – Dni Islamu w Kościele katolickim w Polsce ... 152
Dialogue with Islam – Islam Days in Polish Catholic Church

KS. SZYMON WIATROWSKI

- Rozdźwięk między wiarą a życiem chrześcijan w katechezach
Jana Pawła II o Osobach Boskich 179
The discrepancy between faith and the life of Christians in John Paul II's
catecheses on the Divine Persons

KS. GRZEGORZ ADAMIAK

- Ewolucja idei misyjnej w nauczaniu magisterium Kościoła
od *Maximum illud* do *Vaticanum II* 192
Evolution of the missionary idea in the teaching of the Church's magisterium
from *Maximum Illud* to *Vatican II*

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI

- Świat realny i świat wirtualny. Poszukiwanie przestrzeni
dla wyobraźni i duchowości. Artykuł dyskusyjny 220
The real world and the virtual world. Seeking space for imagination and spirituality.
Discussion paper

WANDA ZAGÓRSKA

- Troska o relację podmiotową miarą dojrzewania w człowieczeństwie.
W kręgu myśli Gabriela Marcela i ks. Tadeusza Dajczera 236
Nurturing a subject-subject relationship as a measure of maturation
in a person's humanity. Within the circle of thought of Gabriel Marcel
and Rev. Tadeusz Dajczera

KS. STANISŁAW URBAŃSKI

- Droga początkujących według o. Pawła Ogórka OCD 250
The way of the beginners according to Fr. Paweł Ogórek OCD

KS. STANISŁAW MIESZCZAK SCJ

- Odkrywając bogactwo Eucharystii 267
To discover the treasure of Eucharist

ZDZISŁAW JÓZEF KIJAS OFM Conv

- Zamyślenia o przyjaźni między św. Janem Pawłem II
i bł. Władysławem Bukowińskim 284
Reflection on the Friendship between St. John Paul II
and Blessed Władysław Bukowiński

KS. JANUSZ BORUCKI

- Problematyka ekologiczna w wybranych dokumentach papieskich
po Soborze Watykańskim II 298
Ecological issues in selected papal documents after the Second Vatican Council

KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI

- Obowiązek okazywania szacunku i posłuszeństwa papieżowi
i własnemu ordynariuszowi przez duchownych 323
The duty of showing respect and obedience for the pope and proper Ordinary
by the clergy

KS. KRZYSZTOF GRACZYK

- Kanoniczny proces dowodzenia błędu determinującego wolę
co do nierozzerwalności małżeństwa 351
The canonical proceedings of the mistake determining the will according
to the inseparability of marriage

KS. KAZIMIERZ PANUŚ

- Oddalić morowe powietrze. Kazanie Waleriana Gutowskiego
z czasu zarazy 379
Remove the Plague Air. A Sermon by Walerian Gutowski from the Time of the Plague

KS. MACIEJ RADEJ	
Nowe wyzwania dla katolickich mediów. Przesłanie papieża Franciszka do członków <i>Catholic Press Association</i>	392
New challenges for catholic media. A Message from Pope Francis to Members of the Catholic Press Association	
KS. ZDZISŁAW PAWLAK	
Jesień życia – wieńczący okres egzystencji człowieka	401
Autumn years – the crowning period of human existence	
PAWEŁ SZUPPE	
Wybrane zagadnienia z fenomenologii religii	418
Selected issues in phenomenology of religion	
KS. MARIUSZ CHROSTOWSKI	
„Prorok i reformator”. O Jezusie Chrystusie w pismach Leszka Kołakowskiego	440
„Prophet and reformer”. About Jesus Christ in the writings of Leszek Kołakowski	
ZDZISŁAW KUPISIŃSKI SVD	
Tradycyjne zawarcie małżeństwa u ludu Enga w Papui-Nowej Gwinei	455
Traditional marriage among the Enga people of Papua-New Guinea	
AGATA SZYMANIAK	
Mowa kwiatów w kulcie odmiennych tradycji	475
Flowers language in the different traditions' worship	

VLADISLAVIENSIA

S. M. JANA OD TRÓJCY PRZENAJŚWIĘTSZEJ OWE (Małgorzata Parcheniak)	
Zmagania błogosławionej Doroty z Mątów Wielkich z oficjałem pomorskim diecezji wrocławskiej Henrykiem z Kamienia	495
Dorothea of Montau's struggling with the Pomeranian Officialis from the Diocese of Włocławek, Henryk of Kamień	

- KS. KAMIL KĘSIK**
 Oskarżenia wobec ks. Józefa Misińskiego, proboszcza
 w Stawiszynie (1828–1839). Przyczynek do biografii 511
 Charges against Fr. Józef Misiński, a parish priest of Stawiszyn (1828–1839).
 A contribution to the biography
- KS. HENRYK WITCZAK**
 Obrona „dolnej Wisły” i bitwa o Włocławek jako istotny epizod
 Bitwy Warszawskiej 1920 r. 528
 Defense of the lower Vistula and the battle of Włocławek as the essential episode
 in the battle of Warsaw in 1920
- KS. KAZIMIERZ RULKA**
 Studia specjalistyczne alumnów i kapłanów włocławskich
 w latach 1901–1945 553
 Specialised studies of Włocławek priests and alumni in the years 1901–1945
- KS. KAZIMIERZ SKOCZYŁAS**
 Szkoły im. Jana Pawła II w diecezji włocławskiej 590
 John Paul II schools in the Diocese of Włocławek
- KS. PAWEŁ SZCZEPANIAK**
 Program ikonograficzny i konserwacja zabytkowego obrazu
 Trójcy Świętej w formie Tronu Łaski z bazyliki Wszystkich Świętych
 w Sieradzu 610
 Iconographic program and conservation of the historic image of the Holy Trinity
 in the form of the Throne of Grace from the Basilica of All Saints in Sieradz
- KS. TOMASZ KACZMAREK**
 Naśladowanie Chrystusa w świetle zapisów rekolekcyjnych
 sługi Bożego biskupa Wojciecha Owczarka 622
 Following Christ according to retreat records of venerable Bishop Wojciech Owczarek
- KS. LECH KRÓL**
 Patriotyzm w nauczaniu bł. bp. Michała Kozala 634
 Patriotism in the teachings of blessed Bp. Michał Kozal
- ARKADIUSZ CIECHAŁSKI**
Czas przenikający w wieczność. Refleksje nad twórczością poetycką
 ks. Piotra Stanisława Głowackiego 651
 Time pervading into eternity. The reflections on the poetic works
 of Fr. Piotr Stanisław Głowacki

SPRAWOZDANIA I RECENZJE REPORTS AND REVIEWS

Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku 2020 – ks. Janusz Borucki	681
The activity report of the Theological Academic Society of the Major Seminary in Włocławek in 2019	

* * *

<i>Encyklopedia 100-lecia KUL</i> , t. 1–2, Lublin 2018 – Eugeniusz Sakowicz	695
Stanisław Urbański, Łukasz Biały, <i>Świętość w codzienności według czcigodnego sługi Bożego kardynała Stefana Wyszyńskiego</i> , Warszawa 2020 – ks. Piotr Głowacki	699
„Zapiski Kazimierzowskie”, nr 24: <i>Kobiety w społeczeństwie Polski średniowiecznej</i> , kolegium red.: Z.J.Zasada [i in.], Kowal 2020 – ks. Leonard Fic	702
<i>Nasz Długosz to młodości szkoła... W XX rocznicę reaktywacji Szkoły im. ks. Jana Długosza</i> , Włocławek 2020 – ks. Zbigniew Łukasik	704
<i>In perpetuum rei memoriam. Troska biskupa Wiesława Meringa o dziedzictwo kulturowe i materialne diecezji włocławskiej</i> , Włocławek 2020 – ks. Henryk Witczak	707
„Studia Włocławskie”, t. 22, Włocławek 2020 – ks. Władysław Piechota	710

* * *

Wykaz skrótów	716
---------------------	-----

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 6).
- Nota biograficzna o autorze zawierająca następujące elementy: imię i nazwisko, stopień lub tytuł naukowy, stanowisko i miejsce pracy, afiliację, nr ORCID i adres do korespondencji, e-mail.

- Artykuły podlegają ocenie dwóch niezależnych recenzentów. Ocenie poddane są następujące elementy artykułów: zgodność tytułu artykułu, streszczenia i słów kluczowych z treścią publikacji, merytoryczna wartość pracy, właściwe ujęcie jej struktury, poprawność terminologii naukowej i właściwe sformułowanie wniosków końcowych. Na stronie internetowej znajdują się linki z e-mail recenzentów.
- Autorów zobowiązuje się do ścisłego przestrzegania zasad związanych z etyką pisania artykułów. Wymaga się osobistego wkładu w powstanie publikacji, w szczególności autorstwa koncepcji, założeń, metod i poszczególnych elementów treściowych tekstu.

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.