

STUDIA
WŁOCŁAWSKIE

T. 24



TEOLOGICZNE TOWARZYSTWO NAUKOWE
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO
WE WŁOCŁAWKU

WŁOCŁAWSKIE STUDIA

T. 24



Teologiczne Towarzystwo Naukowe
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku

Włocławek 2022

Rada naukowa

przewodniczący – ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński (UMK, Toruń); ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań); ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz (UMK, Toruń); ks. prof. Pablo Marti (Uniwersytet Nawarry, Pampeluna, ES); prof. dr Enrique Martinez (UAO CEU, Barcelona, ES); prof. Leandro Gaitan (Uniwersytet Nawarry, Pampeluna, ES); dr Manuel Lazaro Pulido, prof. (Uniwersytet Katolicki, Porto, PT); ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś (UJPII, Kraków); ks. prof. dr hab. Jan Perszon (UMK, Toruń)

Redakcja

redaktor naczelny: ks. dr hab. Lech Król; zastępca redaktora naczelnego: ks. dr Henryk Witczak; sekretarz redakcji: ks. dr Jacek Kędziński; redaktor prowadzący: mgr inż. Dariusz Lis; redakcja językowa: mgr Arkadiusz Ciechalski; konsultacja: ks. Kazimierz Rulka; łamanie: Grzegorz Sztandera; adiustacja, korekta: Urszula Hańkiewicz; korekta tłumaczeń: mgr Magdalena Okunowska; redakcja statystyczna: ks. dr hab. Jacek Szymański

Redaktorzy tematyczni

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

Recenzenci tomu

ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz (UMK, Toruń); ks. dr hab. Janusz Borucki (AKW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Leonard Fic (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Wojciech Frątczak (UMK, Toruń); ks. dr hab. Krzysztof Graczyk (Czernikowo); ks. dr hab. Janusz Gręźlikowski, prof. (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Waldemar Karasiński (UMK, Toruń); bp prof. dr hab. Jacek Kiciński (PWT, Wrocław); ks. prof. dr Dariusz Kowalczyk (PUG, Rzym, IT); ks. dr hab. Tadeusz Lewandowski (UMK, Toruń); ks. dr hab. Witold Ostafiński (UPJPII, Kraków); ks. prof. dr hab. Jan Kazimierz Przybyłowski (UKSW, Warszawa); ks. prof. dr hab. Piotr Roszak (Uniwersytet Nawarry, Pampeluna, ES); ks. dr hab. Krzysztof Skoczylas, prof. (UMK, Toruń); ks. prof. dr hab. Henryk Sławiński (UPJPII, Kraków); o. prof. dr hab. Zbigniew Suhecki (PUA i PFT Seraphicum, Rzym, IT); ks. prof. dr hab. Janusz Szulist (UMK, Toruń); ks. prof. dr hab. Stanisław Urbański (UKSW, Warszawa); bp prof. dr hab. Henryk Wejman (USz, Szczecin); dr. Saša Horvat, prof. (University of Zagreb, Rijeka, HR); ks. dr hab. Zarembski, prof. (UMK, Toruń); ks. dr Pablo Marti del Moral, prof. (Uniwersytet Nawarry, Pampeluna, ES); ks. prof. dr hab. Grzegorz Wejman (USz, Szczecin); prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz (UKSW, Warszawa); ks. dr hab. Joachim Nowak (Uniwersytet Katolicki, Ružomberk, SK); ks. prof. dr hab. Zbigniew Formella (UPS, Rzym, IT); ks. dr hab. Stanisław Suwiński, prof. (UMK, Toruń); dr Enrique Martinez, prof. (UAO CEU, Barcelona, ES)

p-ISSN 1506-5316 – wersja papierowa (pierwotna)

e-ISSN 2449-8777 – wersja elektroniczna (www.StudiaWlodelawskie.PL)

Za pozwoleniem władzy kościelnej. Czasopismo recenzowane, punktowane (20 pkt. – 2021 r.) i indeksowane w systemach Index Copernicus, PBN, CEJSH, BazHum.



Wydawca: Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, PL

Dla upamiętnienia
100. rocznicy śmierci

ks. Idziego Benedykta RADZISZEWSKIEGO

Profesora i Rektora
Seminarium Duchownego we Włocławku
Założyciela, Rektora i Profesora
Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie





Krzysztof Wętkowski
BISKUP WŁOCŁAWSKI

SŁOWO WSTĘPNE

„Społeczeństwo oczekuje od swych uniwersytetów ugruntowania własnej podmiotowości, oczekuje ukazania racji, które ją uzasadniają, oraz motywów i działań, które jej służą. Z tym też jest ściśle związany wymóg wolności akademickiej, czy też słusznej autonomii uniwersytetów i uczelni. Ta właśnie autonomia na służbie prawdy poznawanej i przekazywanej jest warunkiem niejako organicznym podmiotowości całego społeczeństwa, wśród którego uniwersytety spełniają swoją misję. Czy taki cel przyświecał naszym monarchom naprzód jeszcze z dynastii piastowskiej, a potem jagiellońskiej przy fundowaniu i odnawianiu pierwszego w Polsce uniwersytetu? Ośmieliłbym się powiedzieć, że tak” – powiedział Ojciec Święty Jan Paweł II przemawiając do przedstawicieli świata nauki na KUL-u, w 1987 r. Zapewne ten sam cel przyświecał ks. Idzemu Radziszewskiemu, gdy w 1918 r. tworzył Uniwersytet w Lublinie. Założyciel i pierwszy rektor uczelni, która po dziś dzień kształci kolejne pokolenia obywateli, cztery lata później miał powiedzieć: „Polska po długiej i strasznej niewoli poczyna stawiać pierwsze kroki ku odrodzeniu i zupełnej swobodzie. W tym dziejowym momencie naród winien wydobywać całą swą energię i wyteńczyć swe siły, by odbudować państwowość Polski na zdrowych podwalinach [...]. Jedną z takich podwalin jest oświata [...]. Stąd niezbędną jest rzeczą, byśmy skierowali swe wysiłki ku zakładaniu jak najlepszych szkół wszystkich typów i stopni” (ks. I. Radziszewski, *Pisma*, Lublin 2009, s. 372).

Szkoły i uczelnie wyższe również dziś spełniają ważną rolę w życiu społecznym, ucząc i wychowując młodego człowieka. O tej roli przypomniał Jan Paweł II we wrocławskiej katedrze w 1991 r., gdy podczas spotkania z nauczycielami, katechetami i uczniami powiedział: „Człowiek jest sobą przez kulturę. Naród jest sobą przez kulturę. Człowiek jest członkiem swojego narodu, uczestnicząc w dziedzictwie jego kultury. To jest olbrzymie dziedzictwo, które zaczyna się od pierwszych słów wypowiedzianych przez dziecko za matką, za rodzicami. I potem cały ten proces wychowawczy: dom, szkoła, Kościół”.

Cieszę się, że Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, w roku 100. rocznicy śmierci ks. Idzego Radziszewskiego, zadedykowało mu 24. tom „Studiów Włocławskich”. To kolejny,

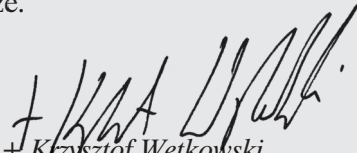
obok bł. kard. Stefana Wyszyńskiego, syn Kościoła wrocławskiego, którego imię i dzieło trzeba na nowo odkrywać i przypominać.

Dziękuję Autorom, którzy pochylili się nad spuścizną księdza rektora Radziszewskiego, ukazując czytelnikom wielobarwny obraz niezwykłego człowieka: alumna wrocławskiego seminarium, absolwenta Akademii Duchownej w Petersburgu, studenta Uniwersytetu Katolickiego w Louvain, który pragnąc nieustannie poszerzać swoje horyzonty, podróżował do Francji, Włoch i Anglii, gdzie gościł m.in. na uniwersytetach w Oksfordzie i Cambridge. Zdobytą wiedzę dzielił się ze studentami swojej *Alma Mater Vladislaviensis* jako profesor, wicerektor, a w końcu rektor. O swojej pracy tak pisał w jednym z listów do kard. Dezyderego Józefa Merciera, promotora jego pracy doktorskiej: „...zostałem mianowany rektorem Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. Bogu dziękując, do chwili obecnej moja praca wydaje się przynosić błogosławione owoce. Usiłuję wprowadzić w czyn ducha i zasady, których Wasza Eminencja był uosobieniem jako mistrz i wychowawca w Lowanium. Pragnąc dołożyć mały kamyczek do pracy nad podniesieniem poziomu intelektualnego naszego kleru, zwróciłem się do mego biskupa z następującym projektem: nasze Seminarium będzie publikowało zbiorowo miesięczny przegląd, poświęcony studiom teologicznym i filozoficznym. Otrzymałem życzliwą aprobatę ordynariusza. W styczniu ukaże się pierwszy zeszyt” (*Pisma*, s. 544). Mowa tu o istniejącym po dziś dzień teologicznym czasopiśmie „Ateneum Kapłańskie” (którego redaktorem był później ks. Stefan Wyszyński).

Dziś, gdy doświadczamy różnego rodzaju kryzysów, a rozmaite ideologie próbują narzucić obraz świata, odmienny od chrześcijańskiej wizji, sięgamy do wzorów osobowości także z naszego środowiska. Wrocławska ziemia wydała naprawdę wiele godnych szacunku i naśladowania postaci: świętych jak i intelektualistów. Pielęgnować ich pamięć, sięgamy do pozostawionej przez nich spuścizny naukowej. I w ten sposób troszczymy się o właściwy rozwój kolejnych pokoleń Polaków, pamiętając słowa Jana Zamoyskiego: „takie będą Rzeczypospolite, jakie ich młodzieży chowanie”.

Dziękując raz jeszcze Zespołowi Redakcyjnemu „Studiów Wrocławskich” oraz Autorom wszystkich zamieszczonych w nim tekstów, życzę Czytelnikom, by lektura artykułów zawartych w niniejszej publikacji stała się impulsem do duchowego i intelektualnego rozwoju, rozbudzając pragnienie poszukiwania prawdy.

Szczęść Boże.


+ Krzysztof Wętkowski
BISKUP WROCŁAWSKI

KS. HENRYK WITCZAK^{a, b, ©}

 <https://orcid.org/0000-0002-6542-3501>

^a Akademia Katolicka w Warszawie, Studium Teologii, ul. św. Maksymiliana Marii Kolbego 2, 62-510 Konin, PL

^b Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, PL

[©] HWitczak@Eta.PL

KS. IDZI BENEDYKT RADZISZEWSKI – UCZEŃ I STUDENT

Słowa kluczowe: ks. Idzi Radziszewski, Seminarium Duchowne we Włocławku, Akademia Duchowna w Petersburgu, Wyższy Instytut Filozoficzny w Lowanium.

Streszczenie: Celem powstania artykułu było ukazanie ścieżki rozwoju intelektualno-duchowego ks. Idziego Radziszewskiego. Przedstawiono czas pobytu w Seminarium Duchownym we Włocławku, dalsze studia teologiczne w Akademii Duchownej w Petersburgu i studia filozoficzne na Uniwersytecie Katolickim w Lowanium. Pozwoliły one młodemu studentowi zdobyć umiejętności i doświadczenie potrzebne w przyszłej pracy organizacyjno-naukowej. Przygotowanie to, jak ukazano w epilogu, nie od razu zostało uwieńczone sukcesem. Dopiero kolejne intelektualne i organizacyjne zmagania przyniosły owoc w postaci zorganizowania i prowadzenia uniwersytetu katolickiego w Polsce.

Artykuł niniejszy jest pierwszym z kilku umieszczonych w tym tomie „Studiów Włocławskich”, poświęconych ks. Idziem Radziszewskiemu, z racji jego 100. rocznicy śmierci (1922). Redaktorzy tego tomu postanowili przybliżyć postać jednego z bardziej zasłużonych kapłanów diecezji, choć mało w niej znanego. Do jego zasług należy zaliczyć reorganiza-

KS. HENRYK WITCZAK – kapłan diecezji włocławskiej (1990). Mgr (teologia, 2000, PWT w Warszawie, ST, Włocławek); lic. historii Kościoła (2003, UMK, Toruń); dr teologii (2006, UMK, Toruń). Były dyrektor, a obecnie wykładowca w Studium Teologii w Koninie.

cję seminarium duchownego we Włocławku w początkach XX wieku, a przede wszystkim założenie Uniwersytetu w Lublinie po odzyskaniu przez Polskę niepodległości.

Dla porządku przypomnijmy tylko, że Idzi Benedykt Radziszewski urodził się 1 IV 1871 roku w Bratoszewicach¹. Jego rodzicami byli: Marceli Konstanty Radziszewski, zubożały szlachcic utrzymujący się z pracy w szkole elementarnej, i Józefa z Biernackich. Domyślamy się, że w rodzinie wysoko ceniono przygotowanie intelektualne dzieci, skoro trójka z nich ukończyła studia wyższe i pracowała na uczelniach, oprócz Idziego, jego bracia: Ignacy – rektor Politechniki Warszawskiej² i Paweł – profesor Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie³.

Droga edukacyjna Idziego Radziszewskiego rozpoczęła się w Szkole Elementarnej w Pniewniku (k. Mińska Mazowieckiego), gdzie zdobywał podstawową wiedzę pod kierunkiem ojca. Następnie w latach 1881–1889 uczył się w Gimnazjum Filologicznym w Płocku⁴, po ukończeniu którego rozpoczął studia w Seminarium Duchownym we Włocławku (1889–1893). Następnie został skierowany na dalsze studia do Akademii Duchownej w Petersburgu (1893–1896). Po ich ukończeniu nielegalnie (wbrew władzom zaborczym) podjął studia na Uniwersytecie Katolickim w Lowanium (1898–1900)⁵.

Niniejszy artykuł został poświęcony młodzieńczemu okresowi jego życia, a więc nauce w Seminarium Duchownym we Włocławku, Akademii Duchownej w Petersburgu i Uniwersytecie Katolickim w Lowanium.

Artykuł oparto na skromnym materiale źródłowym, gdyż w Archiwum Diecezjalnym we Włocławku nie ma teczki personalnej ks. Idziego Radziszewskiego. Wobec powyższego dysponujemy skromnym materiałem archiwalnym, jakim jest „Zbiór protokołów sesji profesorów Seminarium Duchownego we Włocławku z lat 1883–1903”⁶. Ponadto wykorzy-

¹ „Schematyzm Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” (Sch K-K) 1890, s. 16.

² J. Kubiawski, *Radziszewski Ignacy Dominik*, w: PSB, t. 30, red. E. Rostworowski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987, s. 123–125; *Wielka ilustrowana encyklopedia powszechna*, t. 14, Kraków 1932, s. 250.

³ Z.J. Wójcik, *Radziszewski Paweł*, w: PSB, t. 30, s. 129–130.

⁴ Z. Pawlak, *Z dziejów nauczania filozofii w Seminarium Duchownym we Włocławku*, Włocławek 2019, s. 42.

⁵ H.E. Wyczański, *Radziszewski Idzi*, w: SPTK, t. 3, red. tenże, Warszawa 1982, s. 483.

⁶ Liber actorum in Seminario Wladislav[iense] 1883–1903, sygn. A Sem 14. Brak tego dokumentu w archiwum diecezjalnym (w artykule korzystano z kserokopii znajdującej się w Bibliotece WSD we Włocławku).

stano źródła drukowane, przede wszystkim schematyzmy diecezjalne, a także opracowania poświęcone ks. Idzemu Radziszewskiemu.

Dla ułatwienia w korzystaniu z artykułu podzielono go na trzy części: 1) Seminarium Duchowne we Włocławku; 2) Akademia Duchowna w Petersburgu; 3) Uniwersytet Katolicki w Lowanium.

1. Seminarium Duchowne we Włocławku (1889–1893)

1.1. Wiadomości ogólne

Seminarium Duchowne we Włocławku zostało erygowane przez bp. Stanisława Karnkowskiego 16 VIII 1569 r.⁷, jako jedno z pierwszych⁸ na ziemiach polskich. Funkcjonowało nieprzerwanie mimo ciągłych problemów, które wynikały z braku odpowiedniej kadry profesorskiej, niejednoznacznego działania kapituły katedralnej⁹, a także kruchych podstaw finansowych.

Dlatego, dnia 31 XII 1719 r. bp Konstanty Felicjan Szaniawski wydał dokument erygujący seminarium na nowych zasadach (reerekcja)¹⁰. Biskup desygnował do prowadzenia seminarium Misjonarzy św. Wincentego à Paulo i zapewnił ich działalności podstawę ekonomiczną. Pod ich kuratelą seminarium funkcjonowało do czasu represji po powstaniu styczniowym, w ramach których władze carskie zlikwidowały zakony i nakazały władzy diecezjalnej samodzielne prowadzenie seminarium duchownego. Początkowo w uczelni pozostali misjonarze, którzy już jako księża diecezjalni prowadzili zakład naukowy. Przed diecezją stanął jednak problem przygotowania kadry profesorskiej, która wzięłaby na siebie ciężar prowadzenia seminarium¹¹. Pierwszymi, którzy podjęli dzieło prowadzenia seminarium byli księża: Zenon i Stanisław Chodyńscy, a także Franciszek Stopierzyński, choć mieli oni jedynie podstawowe tytuły uniwersyteckie, czyli kandydat teologii¹².

Gdy do uczelni trafił Idzi Radziszewski, był to już okres jej okrzepnięcia pod kierunkiem nowych władz. Nie żył już wtedy ks. Zenon Cho-

⁷ S. Chodyński, *Seminaryum włocławskie. Szkic historyczny*, Włocławek 1904, s. 7.

⁸ Sposób obliczania zależy od określenia ziem polskich i tego co rozumiano jako seminarium.

⁹ Chodyński, *Seminaryum włocławskie*, s. 33.

¹⁰ *Seminaia duchowne w Polsce. Diecezja włocławska*, w: EKOść, t. 25, Warszawa 1902, s. 56–59.

¹¹ Chodyński, *Seminaryum włocławskie*, s. 48.

¹² Tamże, s. 92–93.

dyński¹³, ale nauczało kilku magistrów teologii. Próbowano również wprowadzać pewne innowacje w nauczaniu, które miały pomóc przyszłym księżom w pracy duszpasterskiej, ale zasadniczo system nauczania był oparty na pamięciowym przyswajaniu wiedzy. Sama uczelnia kształciła w taki sposób, aby przyszli kapłani byli praktycznie przygotowani do pracy duszpasterskiej. Co roku również zwiększała się też liczba alumnów przygotowujących się do kapłaństwa, zarówno dla diecezji kujawsko-kaliskiej, jak i innych (kielecka), a także zakonnych (paulini)¹⁴.

1.2. Zarząd Seminarium Duchownego

Seminarium Duchowne było własnością biskupa kujawsko-kaliskiego, dlatego też on wskazywał uczelni kierunki rozwoju i wszystkie ważniejsze decyzje sam zatwierdzał. W latach 1882–1902 był nim Aleksander Kazimierz Bereśniewicz¹⁵, nazywany „obrońcą narodu prześladowanego przez zaborcę”¹⁶. Jak się wydaje, to on był pomysłodawcą i faktycznie przygotował odnowę religijną i intelektualną diecezji kujawsko-kaliskiej. W latach 1860–1864 był rektorem Akademii Duchownej w Petersburgu, z której został usunięty za odmowę potępienia powstania styczniowego. Po takich doświadczeniach doskonale rozumiał, jak wielkie znaczenie dla diecezji i szerzej całego narodu ma elita intelektualna duchowieństwa. Dlatego też na dalsze studia wysyłał kleryków, posiadających odpowiednie predyspozycje moralno-duchowe, a także intelektualne. A kapłani wracający ze studiów w Petersburgu zasilali kadrę seminarium duchownego i zarząd diecezji.

Biskup A. Bereśniewicz dbając o dobre wykształcenie kapłanów, położył podwaliny pod powstanie przy Seminarium Duchownym we Włocławku ośrodka naukowego, który zyskał ogólnopolski rozgłos, już za jego następcy¹⁷. W interesującym nas czasie seminarium funkcjonowało na podstawie zarządzeń wydanych w 1884 roku przez bp. Bereśniewicza¹⁸.

¹³ W. Kujawski, *Chodyński Zenon*, w: WłSb, t. 5, Włocławek 2008, s. 22–24.

¹⁴ Chodyński, *Seminaryum włocławskie*, s. 125.

¹⁵ S. Librowski, *Bereśniewicz Aleksander Kazimierz*, w: EK, t. 2, Lublin 1995, kol. 282–283; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999*, Warszawa 2000, s. 26

¹⁶ W. Kujawski, *Bereśniewicz Aleksander Kazimierz*, w: WłSb, t. 3, Włocławek 2005, s. 9.

¹⁷ W. Frątczak, *A.K. Bereśniewicz*, w: *Zasłużeni dla Włocławka (XIII–XX wiek)*, red. M. Wojciechowski, Włocławek 1991, s. 23–24.

¹⁸ Zob. *Documenta historica seminarii Wladislaviensis*, coll. et ed. S. Chodyński, Varsoviae, 1897, 158.

Kolejnym biskupem kujawsko-kaliskim był Stanisław Kazimierz Zdzitowiecki¹⁹. Kierowanie diecezją rozpoczął w roku 1902, okres ten nie obejmował więc pobytu ks. Radziszewskiego w Seminarium Duchownym, ale niewątpliwie nowy biskup patronował młodemu księdzu w czasie studiów w Akademii Duchownej w Petersburgu i Uniwersytecie Katolickim w Lowanium.

Biskup Zdzitowiecki zauważając już pewne pozytywne zmiany w kształtowaniu elity intelektualnej wśród duchowieństwa, postanowił iść dalej i rozpocząć kształtowanie wśród świeckich, na etapie szkoły średniej (gimnazjum) grup młodych ludzi, które w przyszłości przejmą odpowiedzialność za Kościół i państwo w Polsce. Dlatego też przyczynił się do powstania i popierał funkcjonowanie: szkoły średniej przygotowującej do nauki w seminarium, czyli Liceum Piusa X, szkoły żeńskiej prowadzonej przez Janinę Steinbok²⁰ i Gimnazjum Męskiego im. ks. J. Długosza²¹. Zapewne on również popierał ideę tworzenia świeckiej elity intelektualnej, ukształtowanej w oparciu o studia uniwersyteckie, zwłaszcza uniwersytet katolicki.

Ci dwaj biskupi niewątpliwie inspirowali działania najpierw alumna, a później księdza Idziego Radziszewskiego.

Ograniczeniem biskupów w ich nadzorze nad działalnością Seminarium Duchownego był wpływ władz zaborczych na funkcjonowanie uczelni. Podłożem problemu była kwestia państwowych nominacji na stanowiska profesorskie, a także na beneficja kościelne. A przedmiotem była kwestia utrzymania duchownego, ponieważ w tamtym czasie, po ograbieniu Kościoła z jego własności, władze carskie utrzymywały duchownych na pensjach państwowych. Jednak państwo carskie nie przewidywało pensji dla wykładowców seminaryjnych, ich utrzymaniem była albo pensja kapitulna (jeżeli ktoś był członkiem kapituły), albo probostwo tytularne, co potwierdzają dane zawarte w schematyzmach diecezjalnych.

Rektorem przez cały interesujący nas okres (1889–1893) był ks. Stanisław Chodyński (od 1887)²², wicerektorem początkowo ks. Franciszek

¹⁹ W. Frątczak, S.K. Zdzitowiecki, w: *Zasługi dla Włocławka (XIII–XX wiek)*, s. 226–227; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 968–1999*, Warszawa 2000, s. 512–513.

²⁰ M. Pawlak, *Steinbok Janina*, w: *WiSb*, t. 2, Włocławek 2005, s. 165–166.

²¹ M. Morawski, *Monografia Włocławka*, Włocławek 2003, s. 323.

²² W. Kujawski, *Chodyński Stanisław*, w: *WiSb*, t. 5, s. 20–22.

Stopierzyński (od 1874)²³, a następnie najpierw jako pełniący obowiązki (od 1890) i w końcu faktycznie jako wicerektor²⁴ ks. Władysław Krynicki (1892)²⁵. Na skutek zwiększenia się liczby alumnów wprowadzono jeszcze funkcję inspektora, praktycznie prefekta wychowawczego, którym był ks. Marian Nassalski²⁶.

Natomiast prokuratorem (dyrektorem ekonomicznym) od roku 1887 był ks. Emilian Dworakowski, początkowo zajmujący się całością spraw ekonomiczno-bytowych, a później będący kwestarzem seminaryjnym²⁷, choć schematyzm diecezjalny wykazuje go również jako ojca duchownego²⁸. Lekarzem seminaryjnym był Mieczysław Gruell²⁹.

1.3. Formacja duchowa i sprawy wychowawcze

W początkach interesującego nas okresu sprawami formacji duchowej zajmowali się również profesorowie pod kierunkiem rektora. Między innymi mieli obowiązek głosić konferencje ascetyczne dla kleryków – w czwartki na przemian: rektor, wicerektor i ojciec duchowny³⁰, a w niedzielę na zmianę profesorowie³¹. Od września 1892 r. zmieniono układ głoszenia konferencji, odtąd w niedzielę głosił konferencję wicerektor ks. W. Krynicki, a w czwartki na przemian rektor i wicerektor³².

Na życzenie biskupa rada profesorska podjęła dyskusje nad kandydatem na urząd ojca duchownego³³, którego wtedy jeszcze nie było. Problem polegał jednak na tym, że proponowani kandydaci nie byli zainteresowani pełnieniem tej funkcji albo się do niej nie nadawali³⁴. Ostatecznie dopiero w roku 1891 ojcem duchownym seminarium został ks. Leon Michalski,

²³ SchK-K 1889, s. 13.

²⁴ Decyzję o wystąpieniu do władz państwowych podjęto na sesji profesorów 6 I 1891. Zob. Liber actorum, k. 38.

²⁵ W. Kujawski, *Krynicki Władysław Paweł*, w: WłSb, t. 6, Włocławek 2011, s. 67–69; Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, s. 230–231.

²⁶ Liber actorum, k. 38; W. Karasiński, *Nassalski Marian*, w: WłSb, t. 2, s. 132–133.

²⁷ Liber actorum, k. 49.

²⁸ Jako prokurator: SchK-K 1889, s. 13; SchK-K 1890, s. 13; SchK-K 1891, s. 13. W następnych jako ojciec duchowny: SchK-K 1892, s. 13; SchK-K 1893, s. 12, choć jest to albo zapis błędny, albo oficjalna wersja dla władz zaborczych.

²⁹ SchK-K 1893, s.13.

³⁰ Liber actorum, k. 42.

³¹ Tamże, k. 34.

³² Tamże, k. 46v.

³³ Tamże, k. 33v.

³⁴ Tamże, k. 35.

proboszcz z Dobrej³⁵, choć w schematyzmach wykazywany jest jako ojciec duchowny dopiero od 1895³⁶. Był on zobowiązany do troski o rozwój duchowy alumnów, a także do ich spowiadania.

Początkowo uczniowie seminarium spowiadali się we wrocławskim klasztorze ojców reformatów³⁷, z czasem jednak władze seminaryjne ograniczały możliwości wyjść do klasztoru³⁸, nakazując klerykom spowiadać się u ojca duchownego i wyznaczonych do tego spowiedników. W 1891 r. do spowiadania kleryków wyznaczono księży: L. Michalskiego, F. Stopierzyńskiego i M. Nassalskiego, choć zezwolono na spowiedź u innych spowiedników³⁹. W 1892 r. zabroniono klerykom chodzić do spowiedzi w klasztorze, natomiast wyznaczono o. Laurentego Sforskiego i o. Ezechiela Koca do spowiadania kleryków, ale spowiedź miała się odbywać w seminarium⁴⁰.

Rekolekcje odbywały się: na rozpoczęcie (pięciodniowe) i na zakończenie roku szkolnego (trzydniowe)⁴¹, a ponadto przed święceniami wyższymi⁴². Faktyczna jednak długość poszczególnych rekolekcji zależała od układu zajęć w danym roku, choć zawsze jedna tura była pięciodniowa⁴³. Przykładowo nieco inaczej wyglądała sytuacja w roku 1892, gdyż ze względu na panującą wtedy w Europie epidemię, zajęcia seminaryjne rozpoczęły się dopiero 21 września. W związku z tym we wrześniu odbyło się jednodniowe skupienie, a rekolekcje pięciodniowe miały się odbyć na Boże Narodzenie⁴⁴. Plan rekolekcji przygotowywał wicerektor i przedstawiał do zatwierdzenia rektorowi, a konferencje wygłaszali profesorowie. Wtedy też sugerowano profesorom, aby nie przeciążali obowiązkami naukowymi alumnów⁴⁵.

W roku 1889 r. wprowadzono odmawianie różańca w języku polskim, przy okazji w ramach konferencji uświadamiano klerykom właściwy sposób odmawiania modlitw⁴⁶.

³⁵ Tamże, k. 42.

³⁶ SchK-K 1895, s. 13.

³⁷ A Sem 14, k. 35.

³⁸ Decyzja sesji profesorów z 2 X 1891 r. Zob. Liber actorum, k. 42v.

³⁹ Tamże, k. 43v.

⁴⁰ Tamże, k. 46v.

⁴¹ Chodyński, *Seminaryum wrocławskie*, s. 165–166.

⁴² Tamże, s. 12.

⁴³ Liber actorum, k. 49.

⁴⁴ W 1892 r. były po Bożym Narodzeniu i trwały w dniach 28–31 grudnia, a zakończone zostały Komunią św. w Nowy Rok. Zob. Liber actorum, k. 48.

⁴⁵ Tamże, k. 49.

⁴⁶ Tamże, k. 34v.

Jednym z elementów kształtowania duchowości alumnów było rozmyślanie. Pierwotnie w przeddzień po wieczornych modlitwach, wicerektor podawał myśli do medytacji na dzień następny. Od września 1892 r. nieco zmieniła się ta zasada. Otóż wicerektor nie tylko podawał punkty do medytacji, ale dawał szkic albo czytał całość rozmyślenia, jako materiał do refleksji dla wychowanków. Samo rozmyślanie odbywało się rano w kościółku⁴⁷, w postawie klęczącej, ponieważ nie było miejsca na ławki i klęczniki dla wszystkich. Dlatego też trwało krótko⁴⁸. W tym samym czasie (wrzesień 1892) zmodyfikowano modlitwy, m.in. zastąpiono modlitwę do św. Wincentego à Paulo modlitwą do św. Stanisława Kostki⁴⁹.

Alumni mieli również pewne obowiązki związane z posługą religijną. Przede wszystkim, obowiązek służenia prałatom i kanonikom do mszy świętych, uroczystych i czytanych⁵⁰. Posiadający święcenia pełnili w katedrze posługę diakona i subdiakona⁵¹, a także ceremoniarza katedralnego⁵². Czterech kleryków pozostawało w czasie wakacji w katedrze⁵³, śpiewali godziny kanoniczne⁵⁴, uczestniczyli w procesjach ze świecami przed Najświętszym Sakramentem. Natomiast w poniedziałki śpiewali wotywę o Świętych Aniołach w kaplicy Najświętszego Sakramentu⁵⁵. Odprawiali (śpiewali) także oficjum za zmarłych, w ramach uroczystości pogrzebowych członków kapituły⁵⁶. Brali również udział w powitaniu pasterza, gdy z Wolborza przyjeżdżał do swojej siedziby we Włocławku⁵⁷.

Oprócz systematycznej pracy dla pogłębiania strony duchowej alumnów władze seminaryjne reagowały na pojawiające się problemy. Największym problemem w seminarium była kwestia zdrowia alumnów, którzy bardzo często chorowali, poczynając od problemów typu przeziębienie, które jednak często przechodziło w cięższą chorobę np. gruźlicę. Kolejna grupa to choroby na tle nerwowym, które uniemożliwiały chorym opa-

⁴⁷ „Kościołkiem” nazywano kaplicę seminaryjną pw. św. Witalisa.

⁴⁸ Liber actorum, k. 48.

⁴⁹ Tamże.

⁵⁰ Chodyński, *Seminaryum włocławskie*, s. 157.

⁵¹ Tamże, s. 157–158.

⁵² Tamże, s. 158.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże, s. 159.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże

nowanie całości materiału obowiązującego na egzamin. Przypomnijmy również, że bardzo rygorystycznie przestrzegano, aby kandydat do święceń był zdrowy⁵⁸. Dla chorych alumnów wprowadzano pewne ulgi w nauce, zachęcając profesorów do zadawania mniejszej ilości materiału. Samym klerykom zalecano solidne wietrzenia mieszkania i systematyczne korzystania z rekreacji⁵⁹.

Problemem natury duchowo-liturgicznej była kwestia niewłaściwego uczestnictwa kleryków we Mszy św. i przystępowania do Komunii św., postanowiono więc im pomóc przez wygłoszenie odpowiednich konferencji⁶⁰.

W trakcie jednej z sesji egzaminacyjnych zauważono, że alumni podpowiadają sobie w czasie zdawanego egzaminu, wobec czego nakazano grzeszącym w ten sposób spowiedź, a pytanych wywoływano na środek sali⁶¹.

Problemem, który zauważały władze seminaryjne, było czytanie przez kleryków nieodpowiedniej literatury, zwłaszcza satyrycznej, m.in. czasopisma „Lustro”, zaniedbywanie lektury odpowiednich czasopism ascetyczno-teologicznych. Ten problem rozwiązano określając, jakie teksty mają być czytane w pokojach, a jakie w refektarzu⁶². W refektarzu w czasie obiadu i kolacji klerycy mieli czytać: „Przegląd Katolicki”, „Misje Zagraniczne”, *Historię powszechną*, wyłączając inne książki lub wybierając z nich ostrożnie poszczególne fragmenty⁶³.

Władze seminaryjne dowiedziały się również, że siedmiu kleryków udających się do domu, przebywało w hotelu w Skierniewicach, a czterech z nich grało tam w karty, co wywołało publiczne zgorszenie. To też spotkało się z odpowiednią karą⁶⁴.

Jednego z alumnów V roku pochwycono na paleniu papierosów, wobec czego podjęto decyzję o jego usunięciu. Jednak na radzie profesorów głosowanie nie przyniosło rozstrzygnięcia, gdyż czterech profesorów było za usunięciem, a czterech przeciw, wobec powyższego postanowiono kwestię przedstawić biskupowi⁶⁵, choć nie jest znana jego decyzja. Zauważono

⁵⁸ Liber actorum, k. 46.

⁵⁹ Tamże, k. 49v.

⁶⁰ Tamże, k. 35, 45.

⁶¹ Tamże, k. 40.

⁶² Tamże, k. 39v.

⁶³ Tamże, k. 43v.

⁶⁴ Tamże, k. 41v.

⁶⁵ Tamże, k. 44v.

również, że klerycy „przepełnieni duchem świeckim” krytykują profesorów, wobec czego postanowiono im zwiększyć ilość zajęć naukowych⁶⁶.

Zakazano alumnom „przynosić jedzenie z miasta”, a więc klerycy mieli spożywać tylko posiłki seminaryjne. Natomiast rektor miał przypilnować kuchnię, aby posiłki były smaczne i w odpowiedniej ilości. Problemem był również prokurator, o którym powiedziano, że „przesiaduje u księży, a nie zajmuje się swoimi obowiązkami”⁶⁷. Sytuacja się prawdopodobnie nie poprawiła, bo we wrześniu 1892 r. pozwolono klerykom na zakup podwieczorków za własne pieniądze, lecz i tak musieli je spożywać wspólnie w refektarzu w czasie 16.00–16.20⁶⁸.

Inny problem mieli klerycy V roku, których obowiązkiem było prowadzenie z sobą rozmów w języku łacińskim, a tym czasem rozmawiali po polsku. Postanowiono zmniejszyć ilość obowiązkowych rozmów, ale wprowadzono dodatkowe zajęcia z języka łacińskiego, gdyż wniosek był taki, że klerycy nie rozmawiają z sobą, ponieważ za słabo znają łacinę⁶⁹. Ostatecznie wprowadzono jednak pewne złagodzenie nakazu rozmów po łacinie, były wymagane tylko w niektóre dni. Postanowiono też tego nie sprawdzać, a jedynie pozostawić to sprawie sumień kleryków i zachęcić spowiedników do czujności w tej dziedzinie⁷⁰.

Pojawiła się też prozaiczna sprawa, a mianowicie kwestia palenia w piecach przez kleryków. Otóż polecono im palić w piecach tylko do godziny 14.00, gdyż była obawa zaccadzenia⁷¹.

Były też praktyczne zalecenia dla profesorów. Najczęściej powtarzanym była zachęta dla profesorów, aby chodzili na spacer z klerykami, wpływając w ten sposób na ich osobiste wyrobienie⁷². Zachęcano profesorów do poznania alumnów na tyle, żeby potrafili wydać opinię o alumnach, zwłaszcza przed święceniami wyższymi⁷³.

W grudniu 1893 r. profesorowie postanowili zatrudnić do posługi u siebie, jeszcze jednego służącego, gdyż jeden nie był w stanie objąć wszystkich swoich obowiązków, często wysługując się służącymi z kuchni.

⁶⁶ Tamże, k. 39v.

⁶⁷ Przy tej okazji nie wykazano jego obowiązków, a jedynie go skrytykowano. Tamże, k. 36.

⁶⁸ Tamże, k. 48.

⁶⁹ Tamże, k. 39.

⁷⁰ Tamże, 43v.

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże.

⁷³ Tamże.

W związku z tym zauważyli, że klerycy mogą być zgorszeni, gdy służąca (nawet w podeszłym wieku) chodziła po korytarzu profesorskim⁷⁴.

1.4. Wykładowcy i formacja intelektualna

Jak już to wyżej powiedziano, kadra profesorska rekrutowała się z kapłanów diecezjalnych. Władze carskie wydawały zgodę na piastowanie urzędu kościelnego, stąd dane znajdujące się w schematyzmach diecezjalnych są informacjami opartymi na decyzjach władz carskich⁷⁵.

W interesującym nas czasie (1889–1893) wykładowcami⁷⁶ w seminarium byli: Stanisław Chodyński (STC)⁷⁷, Franciszek Stopierzyński (STC)⁷⁸, Józef Kozłowski (STC)⁷⁹, Władysław Krynicki (STM)⁸⁰, Jan Sobczyński⁸¹, Marian Nassalski (STM)⁸², od 1890 Józef Przeździecki (STM)⁸³, od 1890 r. Marian Fulman (STM)⁸⁴, Leon Moczyński⁸⁵, Karol Max⁸⁶, Stanisław Mirecki (STM)⁸⁷. Grono nauczycieli seminaryjnych uzupełniał Leon Szyperski, świecki będący nauczycielem w Szkole Realnej we Włocławku, który w seminarium uczył historii, języka i lite-

⁷⁴ Tamże, k. 49v.

⁷⁵ Tamże, k. 38.

⁷⁶ Informacje o wykładowcach i wykładanych przez nich przedmiotach pochodzą z *Liber actorum*, k. 38. Natomiast o stopniach naukowych ze schematyzmów diecezji kujawsko-kaliskiej. Zastosowane skróty: STC – Świętej Teologii Kandydat, STM – Świętej Teologii Magister,

⁷⁷ Wykładał: prawo kanoniczne, historię Kościoła polskiego, rubryki, powtórki z historii.

⁷⁸ Wykładał: teologię moralną, łacinę (kurs niższy), śpiew, teologię pastoralną, nadzór nad katechezą w kościółku św. Witalisa.

⁷⁹ Wykładał: teologię dogmatyczną, historię Kościoła powszechnego, teologię pastoralną. Zmarł 13 II 1890 r.

⁸⁰ Wykładał: nauki katolickie, literaturę polską, historię świętą, historię Kościoła powszechnego, historię powszechną, prawo kanoniczne.

⁸¹ Wykładał: filozofię, łacinę (wyższą), historię powszechną i historię polską.

⁸² Wykładał: wymowę, stylistykę, ceremonie, Pismo Święte, archeologię, historię świętą.

⁸³ Wykładał w latach 1890–1891: teologię dogmatyczną, nauki katolickie, ceremonie, prawo kanoniczne, stylistykę. Ponadto miał nadzór nad katechizacją dzieci w kościele św. Witalisa. W 1892 r. wstąpił do paulinów na Jasnej Górze.

⁸⁴ Wykładał: teologię dogmatyczną, ceremonie kościelne, stylistykę, naukę katolicką. Od 1892 r. przejął katechezę w kościele św. Witalisa. Zob. także Nitecki, *Biskupi kościoła*, kol. 105–106.

⁸⁵ Wykładał: śpiew kościelny, śpiew gregoriański, prowadził chór.

⁸⁶ Zastąpił ks. J. Przeździeckiego. Wykładał od 1891 r.: prawo kanoniczne, naukę katolicką. Informację o jego pracy w seminarium podają protokoły sesji profesorskich, a nie podaje jej schematyzm diecezjalny.

⁸⁷ Wykładał od 1892: historię Kościoła powszechnego, historię powszechną, stylistykę.

ratury rosyjskiej⁸⁸. Bez trudności można zauważyć, że niektórzy z nich mieli bogaty wachlarz wykładanych przedmiotów. Zapewne wynikało to z ograniczonej liczby profesorów, którzy musieli wykładać różne przedmioty, nie zawsze będąc w danej dziedzinie specjalistą.

Bibliotekarzem był rektor ks. S. Chodyński⁸⁹, a od 1890 r. ks. J. Sobczyński⁹⁰; byli oni kierownikami instytucji, która była zapleczem źródłowym i podręcznikowym przede wszystkim dla filozofii i teologii, ale również i innych przedmiotów. W miarę możliwości uzupełniano księgozbiór. Tak się stało w grudniu 1892 roku, gdy za otrzymane przez seminarium pieniądze, postanowiono zakupić książki do wykładów przedmiotów związanych z przedmiotami „rosyjskimi”⁹¹ oraz kilka dzieł rosyjskich autorów klasycznych do biblioteki⁹².

Kadrę profesorską w czasie pobytu Radziszewskiego w seminarium stanowiło więc 11 wykładowców, z których tytuły magistra (STM)⁹³ miało pięciu wykładowców, kandydata teologii (STC) miało trzech, a przy trzech w schematyzmach nie umieszczono tytułów naukowych, a więc ich zapewne nie mieli.

Mimo że tytuły naukowe profesorów nie robią wielkiego wrażenia, to trzeba zauważyć, że wielu z nich było postaciami o wybitnych cechach osobowych. Zapewne były one również podstawą do powołania ich później na wyższe urzędy kościelne. A mianowicie, ks. Władysław Krynicki został biskupem włocławskim, a ks. Marian Fulman – biskupem lubelskim, natomiast ks. Józef Przeździecki dwukrotnie generałem paulinów⁹⁴. Ks. M. Nassalski był wydawcą czasopism „Homiletyka” i „Przewodnik Społeczny”⁹⁵. Niewątpliwie również księża S. Chodyński i F. Stopierzyński, którzy przez kilkadziesiąt lat kształtowali osobowość młodych ludzi przygotowujących się do kapłaństwa, zaliczają się do najbardziej zasłużonych dla diecezji.

Warto również zauważyć, że wykładowcy w ramach prowadzonej przez siebie pracy naukowej, na sesji profesorów w dniu 21 X 1892, zo-

⁸⁸ Liber actorum, k. 33v.

⁸⁹ Tamże, k. 33.

⁹⁰ SchK-K 1890, s. 12–13.

⁹¹ Przedmioty nakazane przez władze zaborcze.

⁹² Liber actorum, k. 49.

⁹³ Stosowano dwa sposoby na oznaczanie magistra teologii: STM lub SThM.

⁹⁴ J. Zbudniwewek, *Przeździecki Pius*, w: EK, t. 16, Lublin 2012, kol. 722.

⁹⁵ W. Karasiński, *Nassalski Marian*, w: WłSb, t. 2, s. 132.

bowiązali się podjąć tłumaczenia dzieł Ojców Kościoła. I tak ks. F. Stopierzyński miał przetłumaczyć dzieło św. Grzegorza *De cura pastoralis*, ks. W. Krynicki – św. pap. Leona *Homilie*, ks. M. Nassalski – św. Augustyna *De catechizandis rudibus*, ks. J. Sobczyński – *Epistole św. Hieronimi*, ks. M. Fulman – *Dzieła św. Cypriana*, ks. S. Mirecki – św. Augustyna *De civitate Dei* (dokończenie tłumaczenia ks. Gładyszewicza), rektor miał się zająć dziełami św. Efrema⁹⁶.

Proces edukacyjny w seminarium duchownym oparty był na wykładach⁹⁷ i ćwiczeniach przygotowujących do działalności duszpasterskiej.

Wykłady odbywały się w dwóch sesjach jesiennej i wiosennej. Obie były finalizowane sesjami egzaminacyjnymi: zimową i letnią. Do 1892 r. odpytywanie i egzaminy odbywały się w ten sposób, że alumn odpowiadał w czasie wykładu siedząc, a w czasie egzaminu stojąc. Natomiast od 1892 r. egzaminowano w ten sposób, że na środek sali wychodziło dwóch egzaminowanych, z których jeden odpowiadał, a drugi przygotowywał się do odpowiedzi, wiedząc z jakiego zakresu materiałowego będzie odpowiadał⁹⁸.

Profesorowie po zakończeniu egzaminów, na sesji profesorskiej, omawiali osobę każdego kleryka zarówno od strony naukowej (zdane egzaminy), jak i czynionych postępów w zdobywaniu wiedzy. Jeżeli uczniowie słabo zdawali dany egzamin, musieli go poprawiać⁹⁹. Określano również, czy dany student rokuje nadzieje na rozwój intelektualny; w przypadku odpowiedzi negatywnej proponowano opuszczenie seminarium lub wprost alumna usuwano¹⁰⁰.

Drugim elementem było praktyczne przygotowanie do kapłaństwa, które realizowano poprzez liturgię katedralną, głoszenie kazań i prowadzenie zajęć katechetycznych. Przygotowanie do liturgii w katedrze odbywało się najczęściej pod kierunkiem kapelanów biskupich, którzy byli jednocześnie ceremoniarzami liturgii pontyfikalnych. Innym elementem

⁹⁶ Liber actorum, k. 49.

⁹⁷ O prowadzonej w Seminarium Duchownym we Włocławku pracy dydaktycznej w latach 1892–1897 obszernie pisze ks. K. Rułka, *Formacja intelektualna Sługi Bożego Biskupa Wojciecha Owczarka*, Włocławek 2021.

⁹⁸ Liber actorum, k. 44v.

⁹⁹ Od 6 IX 1891 wprowadzono zasadę, że egzamin poprawkowy ma być zdawany w sali wobec rektora i profesorów, a nie jak to było wcześniej prywatnie u profesora. Zob. Liber actorum, k. 41v.

¹⁰⁰ Tamże, k. 40.

była zwyczajna posługa liturgiczna w katedrze. Wszystko to prowadziło do opanowania posługi podczas mszy św. zarówno w znaczeniu poszczególnych funkcji wynikających ze święceń, jak i rozumienia ducha liturgicznej. Co prawda przez pewien okres katedra była w remoncie i nie zawsze była możliwość doskonalenia warsztatu liturgicznego, niemniej jednak, gdy remont zakończono, podjęto tu ponownie zgłębianie tajników służby Bożej¹⁰¹.

Każdy kleryk miał również obowiązek przygotowywania tekstu kazania, który podlegał sprawdzeniu przez upoważnionego do tego profesora, a następnie wygłaszania go wobec kleryków. Alumni wygłaszali kazania: z okazji wspomnienia św. Witalisa (refektarz), w Wielkim Poście (u reformatów) i Wielki Piątek (w kościele parafialnym)¹⁰². We wrześniu 1892 r. postanowiono ulżyć ks. M. Nassalskiemu, który sprawdzał kazania wszystkich kleryków przed ich wygłoszeniem i każdy profesor miał sprawdzać po 10 tekstów¹⁰³.

Podobnie było z katechezą, którą klerycy prowadzili zarówno w kościele św. Witalisa, jak i w parafii wrocławskiej¹⁰⁴. Nadzór nad klerykami prowadzącymi katechezę u św. Witalisa miał ks. Stopierzyński, później także ojciec duchowny, a na próbach w piątek był obecny rektor¹⁰⁵. Od 1892 r. nad katechezą u św. Witalisa czuwał ks. M. Fulman, on też chodził na próby i pomagał klerykom w jej przygotowaniu. Natomiast w tym czasie katecheza w kościele parafialnym miała się odbywać według zaleceń wydanych jeszcze przez nieżyjącego już rektora ks. Zenona Chodyńskiego, które jednak miał zweryfikować ówczesny rektor ks. Stanisław Chodyński¹⁰⁶.

Oprócz zdobywania wiedzy w ciągu roku szkolnego uczniowie dostawali również do wykonania prace na czas wakacyjny, do których należały zaleźnie od roku studiów: przygotowanie kazania na zadany temat, sprawozdanie z przeczytanych książek, tłumaczenie pism Ojców Kościoła¹⁰⁷.

¹⁰¹ Prace remontowe w katedrze z różnym nasileniem trwały w latach 1883–1902. Natomiast informacja o ograniczeniu praktyk liturgicznych pochodzi z roku 1891. Zob. *Liber actorum*, k. 40.

¹⁰² *Tamże*, k. 45.

¹⁰³ *Tamże*, k. 47v.

¹⁰⁴ Wtedy była we Wrocławku tylko jedna parafia św. Jana.

¹⁰⁵ *Liber actorum*, k. 42v.

¹⁰⁶ *Tamże*, k. 45.

¹⁰⁷ *Tamże*, k. 40v.

Warto również uświadomić sobie, że czas nauki w seminarium był różny¹⁰⁸. Już na egzaminie wstępnym określano, czy kandydat rozpocznie studia od roku pierwszego, czy ze względu na ukończenie pełnego gimnazjum i praktycznie posiadaną wiedzę zostanie przyjęty już na rok drugi.

Podstawą prowadzenia zajęć był obowiązek przyswojenia sobie odpowiedniej ilości wiedzy. Kolejne lata seminaryjne nie były prostym przechodzeniem z klasy do klasy, gdyż uczeń musiał opanować odpowiedni zasób materiału. Zasadniczy podział nauki w Seminarium Duchownym polegał na oddzielnych kursach: filozoficznym i teologicznym. Pierwszy był zazwyczaj dwuletni, a drugi trzyletni. W interesujących nas latach 1889–1893¹⁰⁹ seminaryjne przygotowanie do kapłaństwa trwało pięć lat¹¹⁰, a jedynie święceni w roku 1890 – odbyli studia sześciolateczne¹¹¹. Jeżeli z jakichś względów nie wyświęcono alumnów po pięciu latach seminarium¹¹², to organizowano dla nich zajęcia uzupełniające lub posługę dla seminarium np. w bibliotece¹¹³.

Niewielka grupa alumnów otrzymywała stypendia pochodzące najprawdopodobniej z zapisów testamentalnych. W roku 1890 po dwóch alumnów korzystało ze stypendiów ufundowanych przez księży: Orzechowskiego i Zaleskiego¹¹⁴.

Ukoronowaniem formacji duchowo-intelektualnej były święcenia kapłańskie, do których alumni przygotowywali się poprzez rekolekcje. Terminy święceń były różne zależnie od zapotrzebowania na kapłanów w diecezji¹¹⁵.

1.5. W protokołach sesji profesorów

W protokołach z Rady Profesorskiej wzmianki o alumnie Idzim Radziszewskim występują kilkakrotnie. Pierwszy raz w Raporcie do Policmajstra miasta Włocławka z dnia 1/13 IX 1889 r., w którym znajduje się

¹⁰⁸ Tamże, s. 41v.

¹⁰⁹ SchK-K 1891, s. 12–17; SchK-K 1892, s. 12–17; SchK-K 1893, s. 13–17.

¹¹⁰ Choć na jesień 1891 r. Konsystorz zwrócił się do Seminarium Duchownego, aby przygotować alumnów, którzy jeszcze nie skończyli piątego roku. Zob. Liber actorum, k. 42v.

¹¹¹ SchK-K 1890, s. 12–16.

¹¹² Przyczyny braku święceń kapłańskich były następujące: brak odpowiedniego wieku do święceń; braki wiedzy; brak zapotrzebowania na księży z diecezji.

¹¹³ Zazwyczaj kierowano ich do pracy w bibliotece, do katalogowania książek. Zob. Liber actorum, k. 42v.

¹¹⁴ Tamże, k. 33v.

¹¹⁵ Tamże, k. 43.

informacja o przyjęciu go do seminarium¹¹⁶. Kolejna informacja pochodzi z sesji z 16 VI 1891 r.¹¹⁷. Dowiadujemy się z niej, że 9 alumnów w tym Radziszewski jest przeznaczonych do święceń niższych. Informacja ta została potwierdzona na sesji 30 X 1891 r., święcenia niższe odbyły się 15 XI 1891 r.¹¹⁸.

Kolejny raz interesujące nas nazwisko pojawia się w protokole z dnia 9 XII 1891 r., gdy został mianowany monitorem¹¹⁹; prawdopodobnie była to funkcja dla kleryka, którego zadaniem było mobilizowanie i pilnowanie młodszych alumnów podczas nauki¹²⁰.

Natomiast z dnia 6 II 1893 r. pochodzi informacja o podjęciu decyzji, by szczególnie zwrócić uwagę na 15 alumnów, wśród nich był I. Radziszewski. W tej liczbie znalazło się kilku, których niebawem usunięto z uczelni, ale wydaje się, że w przypadku samego Radziszewskiego, ta szczególna uwaga związana była raczej ze zbliżającym się okresem przedstawienia alumnów na studia do Akademii Duchownej w Petersburgu¹²¹.

Niebawem też, bo 27 VI 1893 r., rektor seminarium wystawił opinię o alumnie Idzim Radziszewskim, która zapewne była podstawą do przyjęcia na Akademię Duchowną¹²².

1.6. W relacjach kolegów

Przytoczymy opinie dwóch z jego kolegów. Pierwszy, z tego samego roku – ks. Jan Langier: „Na naszym kursie był ze wszystkich najzdolniejszy Idzi Radziszewski, wszyscy go kochali i szanowali i od początku mieliśmy o nim idealne wyobrażenie. Widziałem go w ekstazie modlitewnej, jakby stał wśród nas na globie podniesiony i przemawiał w zachwyceniu: Nauki! Nauki! Nauki! Nauki i pracy nam potrzeba!!! Utarte i wyblakłe przeorać trzeba. Światła, więcej światła... Jeszcze jako kleryk podał pewne wskazówki (dotyczące nauki w seminarium), do których się z korzyścią odniesiono. W celu pogłębienia znajomości filozofii zorganizował wśród kolegów samokształceniową grupę nazwaną od jego imienia *Schola Aegidiana*”¹²³.

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ Tamże, k. 40.

¹¹⁸ Tamże, k. 43.

¹¹⁹ W 1901 r. urząd zniesiono. Zob. Chodyński, *Seminaryum włocławskie*, s. 175.

¹²⁰ Liber actorum, k. 44.

¹²¹ Tamże, k. 50.

¹²² Tamże, k. 50v.

¹²³ J. Bagrowicz, *Radziszewski Idzi Benedykt*, w: *WiSb*, t. 2, s. 152.

Opinia druga – późniejszego bp. łódzkiego Włodzimierza Jasińskiego¹²⁴: „Kolega o rok starszy powołaniem, już na ławie seminaryjnej zapowiadał się Idzi Radziszewski doskonale. Z natury żądny wiedzy, obcował stale z książką i śledził ruch naukowy u nas i za granicą, w dostępnym dla siebie zakresie. Główne jego zainteresowania stanowiła filozofia i teologia fundamentalna, im też wierności przez całe życie dochował. Poważny nad wiek, skupiony, ścisły w rozumowaniu, małowówny, nigdy prawie nie żartując, przejęty pragnieniem dalszych studiów, wyrastał na luminarza wśród kolegów [...]. Przy swej silnej woli, benedyktyńskiej pracowitości, postępach w nauce, karności i dobrym wychowaniu, zyskał sobie – wzorowy lewita Chrystusowy – uznanie i względy władzy seminaryjskiej, czego dowodem było wysłanie go na studia do Akademii Petersburskiej”¹²⁵.

2. Akademia Duchowna w Petersburgu

2.1. Wiadomości ogólne

Powstała na skutek przeniesienia Wydziału Teologicznego z Uniwersytetu Wileńskiego do Petersburga w roku 1842. Car nadał jej tytuł Cesarskiej Rzymskokatolickiej Akademii Kościelnej. Władze państwowe określiły, że celem istnienia uczelni było przygotowanie urzędników na wyższe stanowiska duchowne. Zarząd uczelni stanowił rektor, dwóch profesorów duchownych i dwóch świeckich, a także prokurator z głosem doradczym w sprawach gospodarczych. Przy zarządzie funkcjonowała kancelaria, która prowadziła korespondencję z Rzymskokatolickim Kolegium Duchownym i władzami diecezjalnymi. Pracownikami uczelni byli w większości ludzie świeccy, zazwyczaj wyznania prawosławnego. Po zawarciu Konkordatu Rosji ze Stolicą Apostolską w 1846 r., Akademia Duchowna miała nadzór nad działalnością seminariów duchownych w poszczególnych diecezjach¹²⁶.

Do akademii najczęściej wysyłano alumnów z roku trzeciego (gdy kurs trwał 4 lata) lub czwartego (gdy kurs trwał 5 lata). Dopiero od sierpnia 1894 r. polecono wybierać kandydatów z alumnów, którzy ukończyli już seminarium¹²⁷.

¹²⁴ A. Poniński, *Jasiński Włodzimierz Bronisław*, w: *WiSb*, t. 2, s. 75–77; Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, kol. 178–179.

¹²⁵ Z. Pawlak, *Z dziejów nauczania filozofii w Seminarium Duchownym we Włocławku*, Włocławek 2019, s. 42–43.

¹²⁶ B. Ussas, *Akademia Duchowna w Petersburgu*, w: *EK*, t. 1, Lublin 1995, s. 212.

¹²⁷ Chodyński, *Seminarium włocławskie*, s. 127.

Do roku 1870 wysyłano do Akademii po dwóch alumnów z diecezji. Później było ich czterech, choć bywały lata, gdy było ich pięciu, a nawet siedmiu. Zawsze jednak tylko czterech na stypendium rządowym, a pozostali byli na własnym utrzymaniu. Dopiero w listopadzie 1890 r., na prośbę bp. Bereśniewicza, diecezji przyznano piąte stypendium¹²⁸.

2.2. Rektor i system nauczania

W interesującym nas okresie (1893–1896) rektorem Akademii Duchownej był bp Franciszek Albin Symon, który pełnił urząd w latach 1894–1897¹²⁹. Wykształcony na uniwersytetach zachodnich w Monachium i Rzymie (Gregorianum i Sapienza), podniósł uczelnię petersburską z zastraszenia represjami po powstaniu styczniowym i doprowadził do jej rozkwitu. Uczynił to, opracowując nowy statut uczelni, wprowadzając nowsze podręczniki, zwiększając wymagania dotyczące egzaminów rocznych i magisterskich. W roku 1882 na podstawie umowy państwa ze Stolicą Apostolską nawiązał ściślejsze kontakty z biskupami diecezjalnymi, czyniąc ich współodpowiedzialnymi za kwalifikacje kandydatów na studia. Podstawą dla studiów akademickich było wykształcenie zdobyte w ramach nauki seminaryjnej, stanowiło więc jego uzupełnienie i rozszerzenie¹³⁰. W 1887 r. założył rocznik „Academia Caesarea Romano-Catholica Ecclesiastica Petropolitana”, w którym ukazywały się rozprawy naukowe profesorów Akademii Duchownej. W swojej pracy wiele miejsca poświęcał wychowaniu studentów w duchu narodowym i społecznym. Swoim zaangażowaniem rozbudził studencki ruch naukowy.

Rektor organizował zjazdy absolwentów, na których omawiano problemy nauczania religii, oświaty wśród ludu i twórczości literackiej. W końcu „zjazd absolwentów” uznano za organizację nielegalną i wytoczono proces rektorowi, w wyniku którego skazano go w 1897 r. na zesłanie do Odessy¹³¹.

Struktura Akademii Duchownej od początku istnienia związana była z czterema katedrami nauk teologicznych: Pismo Święte, teologia

¹²⁸ Tamże.

¹²⁹ P.E. Herod, S. Tylus, *Symon Franciszek Albin*, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 1314–1315; Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce*, kol. 425.

¹³⁰ Opisując czasy nieco późniejsze 1892–1901 i biorąc za przykład Wojciecha Owczarka, K. Rulka wykazuje czego uczono w seminarium i w jaki sposób pogłębiano wiedzę w ramach studiów akademickich. Zob. Rulka, *Formacja intelektualna sługi Bożego biskupa Wojciecha Owczarka*.

¹³¹ Ussas, *Akademia Duchowna w Petersburgu*, s. 214.

(dogmatyczna i fundamentalna), historia Kościoła i prawo kanoniczne, homiletyka (z nią były związane adiunktury: teologii moralnej, teologii pastoralnej i archeologii biblijnej), a także czterech nauk świeckich: filozofii i logiki, historii powszechnej i Rosji, literatury rosyjskiej, literatury łacińskiej i greckiej oraz lektoraty (języków: niemieckiego, francuskiego i hebrajskiego). Struktura ta ulegała okresowo zmianom w zależności od zauważalnych potrzeb w pełnym wykształceniu studentów¹³².

Uczelnia nadawała stopnie: studenta, kandydata, magistra, doktora teologii, doktora prawa kanonicznego. Z czasem tytuł magistra rozdzielono na dwa stopnie. Magistrem I stopnia był student legitymujący się bardzo dobrymi wynikami naukowymi, a magister II stopnia jedynie dobrymi. Stopień doktora teologii nadawano na podstawie dwóch prac w języku łacińskim i rosyjskim na tematy teologiczne oraz publicznego egzaminu z 50 tez (Pismo Święte, teologia dogmatyczna, teologia moralna, historia Kościoła). Do doktoratu z prawa kanonicznego wymagano napisanej pracy o tematyce prawnej i egzaminu z 50 tez z prawa kanonicznego i historii Kościoła. Uzyskanie podwójnego doktoratu wymagało napisania obszernej pracy o tematyce teologiczno-prawnej oraz egzaminu z 70 tez (Pismo Święte, teologia dogmatyczna, prawo kanoniczne, historia Kościoła). Od 1886 r. arcybiskup mohylewski miał prawo zatwierdzania stopni naukowych¹³³.

2.3. Profesorowie seminarium o Akademii Duchownej

Na sesjach profesorskich w Seminarium Duchownym we Włocławku o uczelni petersburskiej rozmawiano wielokrotnie. Zazwyczaj były to dyskusje nad tym, kogo kierować do Petersburga.

Na sesji profesorów w dniu 21 IV 1890 r. podjęto ogólną kwestię wysyłania kleryków na Akademię Duchowną do Petersburga, gdyż diecezja otrzymała piąte stypendium rządowe na tę uczelnię. Zauważono, że oprócz przebywających na stypendium rządowym, byli alumni, którzy studiowali tam na własny koszt. Postanowiono delegować dwóch kolejnych studentów, wyznaczając również trzeciego zapasowego¹³⁴.

Na kolejnej radzie (12 V 1890) postanowiono wysłać na stypendium rządowe dwóch kleryków: Jana Kabatę i Waleriana Pogorzelskiego

¹³² I. Wodzianowska, *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu 1842–1918*, Lublin 2007, s. 99–102.

¹³³ Ussas, *Akademia Duchowna w Petersburgu*, s. 213.

¹³⁴ Liber actorum, k. 39.

(stypendium III i IV), natomiast na piąte skierować, uczącego się tam od pewnego czasu na własnym utrzymaniu Wojciecha Helbicha. Założono, że wcześniej wytypowany na stypendium Stanisław Bajerski odmówił ze względów rodzinnych. Ponadto na własny koszt proponowano wysłać: Michała Skowronka, Antoniego Kazimierza Ostrowskiego i Rudolfa Filipskiego. Przy czym Skowronek, gdy tylko zwolniłoby się miejsce, miał przejść na stypendium rządowe, a dwaj pozostali przez cały okres mieli pozostać na własnym utrzymaniu. Prośbę o wysłanie na studia na własny koszt złożył również Michał Ciesielski, któremu udzielono zgody¹³⁵.

Na następnej sesji 16 VI 1891 r., na życzenie biskupa, ponownie zgodzono się na wysłanie na studia do Petersburgu Stanisława Bajerskiego. On sam wcześniej przeprosił i odmówił pójścia na studia do Petersburga, tłumacząc się, że chce przyjąć święcenia i po objęciu parafii zaopiekować się rodzicami. Biskup, doceniając jego postawę, mimo wszystko chciał go na studia wysłać. Dla ułatwienia sytuacji alumnowi, Pasterz diecezji postanowił go najpierw wyświęcić i mianować na urząd tytularny, z którego utrzymywałby rodziców, a sam miał studiować, utrzymując się ze stypendium rządowego.

Na koniec roku szkolnego 1890/91 wydano dla zainteresowanych (S. Bajerski, M. Ciesielski, A. Ostrowski, R. Filipski, M. Skowronek) zaświadczenia o odbytych studiach w seminarium wrocławskim, dające podstawę do podjęcia studiów w akademii¹³⁶.

W dniu 17 V 1892 r. postanowiono przebywającego na „własnym utrzymaniu” M. Skowronka przenieść na stypendium rządowe, gdyż będący na tym stypendium W. Helbich¹³⁷ ze względu na stan zdrowia musiał powrócić z Petersburga. Natomiast na „własny koszt” pozwolono wyjechać na Akademię Duchowną Piotrowi Czapl, pod warunkiem jednak, że na tej zasadzie odbędzie całe studia. Natomiast odmówiono studiów na „własny koszt” S. Dąbkowskiemu, ze względu na brak funduszy własnych i stan zdrowia¹³⁸.

Na zakończenie następnego roku akademickiego w dniu 27 VI 1893 r., rektor seminarium wystawił opinię o dwóch alumnach: Idzim

¹³⁵ Tamże, k. 39v.

¹³⁶ Tamże, k. 41.

¹³⁷ J. Dębiński, *Helbich Wojciech*, w: WłSb, t. 4, Włocławek 2006, s. 53–55.

¹³⁸ Liber actorum, k. 45v.

Radziszewskim i Stanisławie Małachowskim, które zapewne były podstawą do przyjęcia ich obu na studia w Akademii Duchownej w Petersburgu¹³⁹.

2.4. Student akademicki

Idzi Radziszewski został skierowany do Petersburga przez bp. A. Bereśniewicza¹⁴⁰. Rozpoczął tam studia w roku akademickim 1893/94. W tym czasie studiowało na Akademii łącznie 7 studentów z diecezji kujawsko-kaliskiej. Na roku czwartym był diakon S. Mirecki, na trzecim – diakon J. Kabata, diakon M. Skowronek, ks. S. Bajerski i posiadający jedynie niższe święcenia (CMO) R. Filipski. Natomiast na rok pierwszy przyszedł I. Radziszewski i S. Małachowski; mimo że tego nie oznaczono obaj byli już po święceniach niższych¹⁴¹.

W kolejnych latach studiów: II – 1894/95¹⁴², III – 1895/96¹⁴³, IV – 1896/97¹⁴⁴, studiowali obaj na tym samym roku.

Szczególnie umiłowanym przedmiotem przez Radziszewskiego była filozofia. Jednak zgodnie z zaleceniem władzy diecezjalnej podjął studia teologiczne, jednocześnie pogłębiając zainteresowania filozoficzne¹⁴⁵. Szczególnym przedmiotem jego zainteresowań spośród działów filozofii była psychologia¹⁴⁶.

Studia na tej uczelni uwieńczył w 1896 r. uzyskaniem stopnia kandydata teologii, w tym też roku przyjął święcenia kapłańskie¹⁴⁷ z rąk bp. F.A. Symona¹⁴⁸. W roku 1897 uzyskał tytuł magistra teologii¹⁴⁹, w oparciu o pracę z egzegezy Pisma Świętego *De vaticiniis Christi Domini*¹⁵⁰.

2.5. Powrót do diecezji

Po zakończeniu studiów ks. I. Radziszewski wrócił do macierzystej diecezji kujawsko-kaliskiej. Biskup skierował go na wikariat do parafii

¹³⁹ Tamże, k. 50v.

¹⁴⁰ G. Kowalewicz, *Radziszewski Idzi Benedykt*, w: PSB, t. 30, s. 122.

¹⁴¹ SchK-K 1894, s. 14.

¹⁴² SchK-K 1895, s. 14.

¹⁴³ SchK-K 1896, s. 14.

¹⁴⁴ SchK-K 1897, s. 14.

¹⁴⁵ Kowalewicz, *Radziszewski Idzi Benedykt*, s. 122.

¹⁴⁶ A. Biela, *Idzi Radziszewski. Charyzmatyczny psycholog*, Lublin 2018, s. 23.

¹⁴⁷ Wyczawski, *Radziszewski Idzi Benedykt*, s. 483.

¹⁴⁸ Pawlak, *Z dziejów nauczania filozofii w Seminarium Duchownym we Włocławku*, s. 43.

¹⁴⁹ Biela, *Idzi Radziszewski. Charyzmatyczny psycholog*, s. 23.

¹⁵⁰ Kowalewicz, *Radziszewski Idzi Benedykt*, s. 122.

św. Mikołaja w Kaliszu, zapewne dla odpoczynku i odnalezienia się w kapłaństwie. Tu przez rok (1897–1898) pracując z młodzieżą, próbował w niej obudzić zapał do filozofii¹⁵¹.

Z pewnością biskup A. Bereśniewicz przygotował już kolejną propozycję rozwoju intelektualnego dla wracającego z Akademii Duchownej w Petersburgu młodego magistra teologii. Biskup swoją decyzją połączył dwa elementy, a mianowicie zapał ks. Radziszewskiego do filozofii i świetnie rozwijający się filozoficzny ośrodek naukowy w Lowanium, prowadzony przez D. Merciera, kierując ks. Idziego na studia w tym ośrodku. Myśl była przednia, jednak pojawiła się zasadnicza trudność – jak wyjechać poza granice Cesarstwa Rosyjskiego, a więc nielegalnie przekroczyć granice państwa?

Oficjalnie ks. Radziszewski po rocznym wikariacie w Kaliszu został przeniesiony na kolejny wikariat, tym razem do Brudzewa Kolskiego. Według schematyzmu diecezjalnego pełnił tam posługę w latach 1898–1900¹⁵². W kolejnym roku 1901 występuje w roczniku diecezjalnym jako kapłan rezydujący w diecezji, ale bez przydzielonego beneficjum¹⁵³.

3. Uniwersytet w Lowanium

3.1. Informacje ogólne

Uczelnia powstała na mocy bulli papieża Marcina V z 9 XII 1425 r. Początkowo miała jedynie wydział sztuk wyzwolonych (*artes liberales*), prawa kanonicznego, prawa cywilnego i medycyny. A od 1432 r. także wydział teologii erygowany przez papieża Eugeniusza IV. Z inicjatywy Erazma z Rotterdamu została tu założona szkoła filozoficzna (*Collegium Trilinguae*), w której studiowano języki: hebrajski, łacinę i grekę, zapoczątkowując w Europie studia nad językami wschodnimi, co przyniosło uniwersytetowi sławę międzynarodowego ośrodka myśli humanistycznej.

W roku 1783 cesarz Józef II przekształcił wydział teologiczny w Seminarium Generalne, a w 1792 r. republikańskie wojska francuskie zajęły uniwersytet, przy okazji rabując zbiory biblioteczne. Samą uczelnię

¹⁵¹ Z. Pawlak, *Włocławski okres działalności naukowo-organizacyjnej ks. rektora Idziego Benedykta Radziszewskiego*, StWł, 19(2017), s. 629.

¹⁵² SchK-K 1899, s. 31; SchK-K 1900, s. 32.

¹⁵³ SchK-K 1901, s. 67.

zamknięto w roku 1797, a profesorów odmawiających złożenia przysięgi republice aresztowano.

W 1817 r. uczelnię reaktywowano i funkcjonowała jako uniwersytet państwowy z wydziałami: nauk humanistycznych, matematycznych, przyrodniczych, medycznych i prawa. W roku 1835 przeniesiono do Lowanium utworzony rok wcześniej uniwersytet katolicki powołany do istnienia przez biskupów belgijskich w Mechelen. W XIX wieku w obrębie wydziałów utworzono instytuty i szkoły będące wynikiem adaptacji nauczania i badań do ewolucji nauki, m.in. w 1889 r. powstał tu Wyższy Instytut Filozofii¹⁵⁴.

3.2. Dezydery Józef Mercier

Wyświęcony na kapłana w 1874 r. w Mechelen, od 1877 r. prowadził wykłady z psychologii i logiki w miejscowym seminarium duchownym. Uzyskał doktorat z filozofii na Uniwersytecie w Lowanium i odbył kurs z psychologii w Paryżu. W latach 1882–1905 był profesorem nowo utworzonej Katedry Filozofii Tomistycznej na Katolickim Uniwersytecie w Lowanium¹⁵⁵, której celem było realizowanie programu odnowy filozofii Tomasza z Akwinu, co zawarł papież Leon XIII w dokumencie *Aeterni Patris Unigenitus*¹⁵⁶. W 1888 r. założył Philosophic Society of Louvain, a przy poparciu papieża Institut Supérieur de Philosophie, którego w latach 1889–1892 był pierwszym przewodniczącym, był też współredaktorem „Revue neo-scholastique” publikującego wyniki badań instytutu¹⁵⁷.

Był jednym z głównych przedstawicieli neotomizmu i odnowy filozofii chrześcijańskiej w XX wieku. Filozofię uważał za dyscyplinę czysto racjonalną, dotyczącą rzeczywistości empirycznej, różną od teologii i wolną od jej apologetycznego nastawienia. Odrzucał jednak przeciwstawienie prawdy objawionej prawdzie odkrytej na drodze filozoficznej, uważając objawienie za normę negatywną dla filozofii. Według niego należy z całej współczesnej myśli filozoficznej wydobyć zdrowe intuicje i włączyć je w integralny i na nowo przemyślany tomizm. Filozofia powinna podejmować problemy człowieka współczesnego i sięgać do wyników innych dyscyplin, tworząc syntezę z ich osiągnięciami, jako próby zrozumienia faktów i praw ustanowionych przez nauki w świetle zasad metafizyki. Odwołując się

¹⁵⁴ P. Gach, *Lowanium*, w: EK, t. 10, Lublin 2004, kol. 1415–1417.

¹⁵⁵ P. Królikowski, *Mercier Desire Joseph*, w: EK, t. 12, Lublin 2008, kol. 560–561.

¹⁵⁶ B. Kumor, *Historia Kościoła*, t. 7, Lublin 1991, s. 213.

¹⁵⁷ Królikowski, *Mercier Desire Joseph*, kol. 560–561.

do biologii, psychologii, neurologii, budował hylemorficzną koncepcję człowieka i wskazywał na jego substancjalną jedność. W 1892 r. założył w instytucie jedno z pierwszych laboratoriów psychologii eksperymentalnej. Dążył również do uzgodnienia kosmologii z fizyką i chemią oraz etyki z naukami społecznymi. Późniejszy prymas Belgii i kardynał¹⁵⁸.

3.3. Stephane Waihinger z Krakowa

Trudno dziś powiedzieć, kto był pomysłodawcą podstępnego sposobu wyjazdu Radziszewskiego na studia do Lowanium. Z ziem podległych władzy carskiej wyjechał Idzi Radziszewski, który po przekroczeniu granicy państwowej znalazł się w Cesarstwie Austriackim. Tam jednak pojawił się Stephane Wahinger pochodzący z Krakowa. Pod takim nazwiskiem został też wpisany na listę studentów filozofii w Wyższym Instytucie Filozoficznym Uniwersytetu Katolickiego w Lowanium (1898–1900)¹⁵⁹.

Jego mistrzem był tomista D. Mercier. W czasie studiów związał się z nim więzami przyjaźni, która przetrwała do końca życia. W 1899 r. nasz bohater uzyskał licencjat, a w 1900 r. doktorat z filozofii na podstawie rozprawy *De ideae religionis genesi in evolutionismo Darvino-Spenceriano* przygotowanej pod kierunkiem Merciera¹⁶⁰.

Powrót do Polski nastąpił w podobny sposób jak wyjazd, przy okazji zapłacił karę na przejściu austriacko-rosyjskim za zbyt długi pobyt w Cesarstwie Austro-Węgierskim¹⁶¹. Jak się wydaje, pobyt w Lowanium stał się źródłem inspiracji wielu jego przyszłych inicjatyw organizacyjno-naukowych¹⁶².

* * *

Artykuł ten w zarysie przedstawił czasy uczniowskie i studenckie Idziego Radziszewskiego, gdyż autor postawił sobie za cel ukazanie, w jaki sposób ten kapłan przygotował się do późniejszej posługi w Kościele katolickim w Polsce. Zauważono więc jego pobyt w Seminarium Duchownym we Włocławku, studia w Akademii Duchownej w Petersburgu i na Uniwersytecie w Lowanium.

¹⁵⁸ Tamże.

¹⁵⁹ Pawlak, *Włocławski okres działalności naukowo-organizacyjnej*, s. 629.

¹⁶⁰ Bagrowicz, *Radziszewski Idzi Benedykt*, s. 152.

¹⁶¹ Tamże, s. 153.

¹⁶² Kowalewicz, *Radziszewski Idzi Benedykt*, s.122.

Wydawało się, że ks. Idzi Radziszewski był dobrze przygotowany do posługi jako moderator i profesor na uczelniach wyższych. Dlatego też w latach 1901–1905 pełnił funkcję wicerektora i profesora w Seminarium Duchownym we Włocławku. W tym czasie był pierwszym wykładowcą z tytułem doktora. Był to doktorat z filozofii (Ph. Dr), jednocześnie posiadał tytuł mgr teologii (STM)¹⁶³. Zapewne zainteresowany nowymi prądami naukowymi i ideami wychowawczymi, pragnął je wprowadzić w seminarium. Na to jednak nie bardzo chciał się zgodzić weteran kształcenia duchowieństwa w diecezji kujawsko-kaliskiej – ks. Stanisław Chodyński¹⁶⁴. Ta różnica zdań doprowadziła do opuszczenia seminarium włocławskiego i ponownego wyjazdu za granicę¹⁶⁵. Pojawił się też krótki epizod współpracy ze Wspólnotą Misjonarzy św. Wincentego á Paulo i siostrami szarytkami (1906–1907)¹⁶⁶.

Zapewne w tej sytuacji odbyło się spotkanie z ówczesnym biskupem kujawsko-kaliskim S.K. Zdzitowieckim, który widział potrzebę reformy seminarium we Włocławku i konsekwentnego kształtowania elity intelektualnej wśród duchownych i świeckich. Najprawdopodobniej zaproponował młodemu naukowcowi jeszcze jeden wyjazd naukowy, tym razem rekonesans po ośrodkach naukowych: Anglii, Francji, Włoszech, Austrii, Niemczech i Szwajcarii (1907), którego przedmiotem było bliższe zapoznanie się z ich formą, organizacją i działalnością¹⁶⁷. Ten wyjazd dopełnił formacji naukowo-organizacyjnej ks. Idziego Radziszewskiego, która zaowocowała podczas pełnienia funkcji rektora Seminarium Duchownego we Włocławku (1908–1914)¹⁶⁸, rektora Akademii Duchownej w Petersburgu (1914–1918)¹⁶⁹ oraz założyciela, organizatora i pierwszego rektora Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie¹⁷⁰. Zebrane wtedy doświadczenia przyniosły wspaniałe rezultaty w dziedzinie reformy uczelni kształcących duchownych i powstania uniwersytetu katolickiego.

¹⁶³ SchK-K 1902, s. 15.

¹⁶⁴ K. Rulka, *Rektorzy, wicerektorzy, prefekci...*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Włocławek 1997, s. 133.

¹⁶⁵ Kowalewicz, *Radziszewski Idzi Benedykt*, s. 122.

¹⁶⁶ Pawlak, *Włocławski okres działalności naukowo-organizacyjnej*, s. 632.

¹⁶⁷ Kowalewicz, *Radziszewski Idzi Benedykt*, s. 122.

¹⁶⁸ W reorganizacji seminarium opierał się na zatwierdzonym przez Stolicę Apostolską regulaminie dla seminariów włoskich. Zob. Rulka, *Rektorzy, wicerektorzy, prefekci...*, s. 133.

¹⁶⁹ Pawlak, *Włocławski okres działalności naukowo-organizacyjnej*, s. 627.

¹⁷⁰ Bagrowicz, *Radziszewski Idzi Benedykt*, s. 152.

FR. IDZI BENEDYKT RADZISZEWSKI – PUPIL AND STUDENT

Keywords: Fr. Idzi Radziszewski, Seminary in Włocławek, Theological Academy in St. Petersburg, Higher Philosophical Institute in Leuven.

Summary: The aim of the article was to show the path of intellectual and spiritual development of Fr. Idzi Radziszewski. It presents his stay at the Theological Seminary in Włocławek, further theological studies at the St. Petersburg Theological Academy and philosophical studies at the Catholic University in Louvain. This period allowed the young student to gain the skills and experience needed for the future organisational and scientific work. As the epilogue shows, this preparation was not immediately successful. Only subsequent intellectual and organisational struggles bore fruit in the form of founding and leading a Catholic university in Poland.

BIBLIOGRAFIA

Liber actorum in Seminario Wladislav[iense] 1883–1903, sygn. A Sem 14.

Documenta historica seminarii Wladislaviensis, coll. et ed. S. Chodyński, Varsaviae, 1897.

„Schematyzmy Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” 1889, 1890, 1891, 1892, 1893, 1894, 1895, 1896, 1897, 1899, 1900, 1901.

Bagrowicz J., *Radziszewski Idzi Benedykt*, w: WłSb, t. 2, Włocławek 2005, s. 152–154.

Biela A., *Idzi Radziszewski. Charyzmatyczny psycholog*, Lublin 2018.

Chodyński S., *Seminaryum włocławskie. Szkic historyczny*, Włocławek 1905.

Dębiński J., *Helbich Wojciech*, w: WłSb, t. 4, Włocławek 2006, s. 53–55.

Frątczak W., *A.K. Bereśniewicz*, w: *Zasłużeni dla Włocławka (XIII–XX wiek)*, red. M. Wojciechowski, Włocławek 1991, s. 23–24.

Frątczak W., *S.K. Zdzitowiecki*, w: *Zasłużeni dla Włocławka (XIII–XX wiek)*, red. M. Wojciechowski, Włocławek 1991, s. 226–227.

Gach P., *Lowanium*, w: EK, t. 10, Lublin 2004, kol. 1415–1417.

Herod P.E., Tylus S., *Symon Franciszek Albin*, w: EK, t. 18, Lublin 2013, kol. 1314–1315.

Karasiński W., *Nassalski Marian*, w: WłSb, t. 2, Włocławek 2005, s. 132–133.

Kowalewicz G., *Radziszewski Idzi Benedykt*, w: PSB, t. 30, red. E. Rostworowski – Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987, s. 121–123.

Krajewski R., *Radziszewski Idzi*, w: EK, t. 16, Lublin 2012, kol. 1126–1128.

Królikowski P., *Mercier Desire Joseph*, w: EK, t. 12, Lublin 2008, kol. 560–561.

Kubiатовski J., *Radziszewski Ignacy Dominik*, w: PSB, t. 30, red. E. Rostworowski, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987, s. 123–125.

Kujawski W., *Bereśniewicz Aleksander Kazimierz*, w: WłSb, t. 3, Włocławek 2005, s. 7–10.

- Kujawski W., *Chodyński Stanisław*, w: WłSb, t. 5, Włocławek 2008, s. 20–22.
- Kujawski W., *Chodyński Zenon*, w: WłSb, t. 5, Włocławek 2008, s. 22–24.
- Kujawski W., *Krynicki Władysław Paweł*, w: WłSb, t. 6, Włocławek 2011, s. 67–69.
- Kumor B., *Historia Kościoła*, t. 7, Lublin 1991.
- Librowski S., *Bereśniewicz Aleksander Kazimierz*, w: EK, t. 2, Lublin 1995, kol. 282–283.
- Morawski M., *Monografia Włocławka*, Włocławek 2003.
- Nitecki P., *Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999*, Warszawa 2000.
- Pawlak M., *Steinbok Janina*, w: WłSb, t. 2, Włocławek 2005, s. 165–166.
- Pawlak Z., *Z dziejów nauczania filozofii w Seminarium Duchownym we Włocławku*, Włocławek 2019.
- Pawlak Z., *Włocławski okres działalności naukowo-organizacyjnej ks. rektora Idziego Benedykta Radziszewskiego*, StWł, 19(2017), s. 627–644.
- Poniński A., *Jasiński Włodzimierz Bronisław*, w: WłSb, t. 2, Włocławek 2005, s. 75–77.
- Rulka K., *Formacja intelektualna Sługi Bożego Biskupa Wojciecha Owczarka*, Włocławek 2021.
- Rulka K., *Rektorzy, wicerektorzy, prefekci...*, w: *425 lat Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Profesorowie i moderatorzy XX wieku*, Włocławek 1997, s. 132–141.
- Seminaria duchowne w Polsce. Diecezja włocławska*, w: EKOść, t. 25, Warszawa 1902, s. 56–59.
- Ussas B., *Akademia Duchowna w Petersburgu*, w: EK, t. 1, Lublin 1995, s. 213.
- Wielka ilustrowana encyklopedia powszechna*, t. 14, Kraków 1932.
- Wodzianowska I., *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu 1842–1918*, Lublin 2007.
- Wójcik Z. J., *Radziszewski Paweł*, w: PSB, t. 30, red. E. Rostworowski – Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987, s. 129–130.
- Wyczawski H.E., *Radziszewski Idzi Benedykt*, w: SPTK, t. 3, red. H.E. Wyczawski, Warszawa 1982, s. 483–485.
- Zbudniewek J., *Przeździecki Pius*, w: EK, t. 16, Lublin 2012, kol. 722.

KS. ZDZISŁAW PAWLAK^{a, b, ©}

 <https://orcid.org/0000-0003-1133-1641>

^a Wydział Teologiczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, ul. Gagarina 37, 87-100 Toruń, PL

^b Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, PL

[©] ZPawlak@Diecezja.Wloclawek.PL

KS. IDZI BENEDYKT RADZISZEWSKI JAKO PROFESOR I REKTOR SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU

Słowa kluczowe: „Ateneum Kapłańskie”, biblioteka seminarium włocławskiego, filozofia, nauczanie filozofii, ks. Idzi Radziszewski, seminarium duchowne, wychowanie.

Streszczenie: Artykuł dotyczy wieloletniej pracy naukowo-dydaktycznej i organizacyjnej ks. Idziego Radziszewskiego jako profesora i rektora Seminarium Duchownego we Włocławku. Włocławski okres działalności ks. Radziszewskiego, jego niezwykle dokonania i osiągnięcia w zakresie reorganizacji i modernizacji włocławskiego seminarium, zwłaszcza poziomu nauczania i wychowania jest mało znany a jednocześnie bardzo ważny w dalszej jego naukowej drodze. Opracowanie składa się z trzech części. Pierwsza przedstawia jego pracę naukowo-dydaktyczną i organizacyjną jako profesora i wicerektora w seminarium włocławskim. Druga ukazuje jego działalność naukowo-organizacyjną jako rektora. Trzecia dotyczy powstania i pracy w „Ateneum Kapłańskim”.

KS. ZDZISŁAW PAWLAK – kapłan diecezji włocławskiej (1966). Mgr (filozofia, 1971, KUL, Lublin); dr filozofii chrześcijańskiej (1974, KUL, Lublin); dr hab. filozofii (2001, KUL, Lublin); prof. UMK, Toruń (2004–2016). Redaktor (1990–2004) oraz zastępca redaktora naczelnego (1997–2004) czasopisma „Ateneum Kapłańskie”. Rektor WSD we Włocławku (2001–2004).

„Gdy stanął ks. Radziszewski na czele seminarium wrocławskiego, od razu nowy prąd przeniknął cały zakład. Wytworzył się ośrodek twórczy, skupili się koło niego profesorowie jako około wodza, a byli to jego koledzy dawni”¹.

Obchodziliśmy 100. rocznicę śmierci (22 II 1922) ks. Idziego Radziszewskiego, założyciela i pierwszego rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Okres jego działalności naukowej i organizacyjnej w Lublinie (a wcześniej czteroletni okres jego rektorstwa w Akademii Duchownej w Petersburgu), poprzedza a nawet można powiedzieć, że go w pewnym sensie warunkuje – nie mniej ważny, a mało znany czas jego pobytu we Wrocławku, także obfitujący w znaczne dokonania i osiągnięcia naukowe.

W niniejszym artykule zostanie ukazany wrocławski okres działalności naukowej ks. I. Radziszewskiego – jako profesora, a zwłaszcza jako rektora Seminarium Duchownego we Wrocławku. Najpierw zostanie przedstawiony pierwszy etap przeprowadzonej przez niego reformy życia seminaryjnego – profesor i wicerektor (1), potem jego działalność naukowo-organizacyjna jako rektora (2), a także powstanie i praca w „Ateneum Kapłańskim” (3).

1. Profesor i wicerektor w seminarium wrocławskim

Po trzyletnich studiach (1898–1900) w Wyższym Instytucie Filozoficznym Uniwersytetu Lowańskiego i po zapoznaniu się z ośrodkami naukowymi w Anglii, Francji, we Włoszech, w Austrii, w Niemczech i w Szwajcarii, ks. dr Idzi Radziszewski jesienią 1901 r. powrócił do swej diecezji. Tutaj został mianowany przez bp. Aleksandra Bereśniewicza profesorem filozofii, socjologii i pedagogiki oraz wicerektorem. Warto dodać, że właśnie pobyt na studiach w Belgii był bardzo ważnym okresem jego życia nie tylko dlatego, że tam uzyskał doktorat z filozofii z najwyższym wyróżnieniem (promotorem był ks. prof. Dezydery Mercier, późniejszy kardynał i prymas Belgii), ale także ze względu na niezwykle środowisko, które go ukształtowało duchowo i było źródłem inspiracji wielu jego przyszłych inicjatyw organizacyjno-naukowych².

¹ R. Fulman, *Ś.p. ks. Rektor Idzi Radziszewski – ozdoba i pochodnia kleru polskiego*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie”, 4(1922), nr 2, s. 70.

² Więcej o studiach ks. I. Radziszewskiego w Lowanium – zob. Z. Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów wrocławskich XX wieku*, Wrocław 2001, s. 34–36. Zob. I. Radziszewski, *Wszechnica katolicka w Lowa-*

Czas „wicerekstorstwa” w Seminarium Duchownym we Włocławku (do 1905 r.) był pierwszym etapem w przeprowadzonej przez niego reformy życia seminaryjnego. Zaprzagnął wówczas realizować swoje nowatorskie koncepcje i pomysły naukowo-wychowawcze. W nauczaniu przedmiotów ściśle filozoficzno-teologicznych ks. Radziszewski kładł szczególny nacisk na te dyscypliny, które przeżywały wówczas w świecie naukowym renesans: fizykę, biologię, socjologię. „Zadbał również o zwiększenie wykształcenia, jeśli chodzi o języki obce nowożytne. Zdawał sobie bowiem sprawę, że jedynie kształcenie alumnów oparte w równych częściach na naukach humanistycznych i ścisłych może zaowocować pełnym rozwojem”³.

Widział więc konieczność przedłużenia alumnom pobytu w seminarium, aby na tzw. kursach niższych mogli uzupełniać swoje braki w wykształceniu ogólnym. „Utworzyły się więc trzy kursy niższe i trzy wyższe czyli teologiczne. Na trzech niższych kursach można było teraz rozszerzyć studia filozoficzne i znalazło się też więcej miejsca dla nauk świeckich. Do nauk dotychczasowych (polonistyki, łaciny, historii powszechnej) wkrótce dodano geografję, języki nowożytne obce (niemiecki i francuski), a z nauk przyrodniczych fizykę, odkładając resztę uzupełnienia do czasów szczęśliwszych”⁴. Zamiarem ks. prof. Radziszewskiego było podniesienie i poważniejsze potraktowanie studiów teologicznych przynajmniej pośrednio przez filozofję. „Szedł w tym zapewne za własnym zamiłowaniem, ale jego starania podyktowane były także przez wzgląd na rzeczywisty stan nauczania filozofii u nas, w porównaniu z tym jak być powinno, według wymagań Stolicy Apostolskiej. Postarał się więc o dodanie godzin wykładowych tej nauki, sprowadził od r. 1902 do tego przedmiotu nowego profesora⁵ [...]. Wprowadzenie socjologii i traktowanie jej łącznie z ważniejszymi zagadnieniami filozofii moralnej było przejawem tej samej dążności – dać alumnom głębokie przygotowanie filozoficzne. Aby je ułatwić na kursach niższych, ks. Radziszewski wydzielił z całości filozofii psychologję i przeniósł ją na kursy teologiczne

nium (Louvain), Warszawa 1908, s. 12–26; G. Karolewicz, *Lowanium w życiu i działalności ks. Idziego Radziszewskiego*, *AtK*, 94(1980), s. 74–75.

³ A. Dębiński, M. Pyter, *Wizjoner i realista. O Idzim Radziszewskim – twórcy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 2020, s. 43.

⁴ P. Kremer, *Ś.p. Ks. Dr Idzi Radziszewski, rektor i założyciel Uniwersytetu Katolickiego w Lublinie*, Włocławek 1923, s. 8.

⁵ Był nim ks. Stanisław Gruchalski (1872–1936), legitymujący się później stopniem doktora filozofii uzyskanym na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

[...]. Oprócz tego wprowadził na tych samych kursach i sam wykładał historię filozofii, dawniej wykładaną w krótkości w ciągu kilku tygodni na kursie II. Tak więc te trzy nauki: socjologia, psychologia i historia filozofii były odtąd wykładane po roku kolejno przez trzy lata słuchaczom trzech wyższych kursów”⁶.

W celu podniesienia poziomu naukowego studiów ks. Idzi Radziszewski zwrócił uwagę też na egzaminy. „Postarał się o przywrócenie zarzuconych od dłuższego czasu egzaminów półrocznych, gdyż przy systemie rocznych egzaminów ilość wyłożonego materiału zmuszała do dość znacznego obcinania go na egzamin, co było ze szkodą dla alumnów [...]. Niektóre egzaminy odbywały się jakby były tylko kolokwiami, w mieszkaniu profesora, prywatnie. To zostało zniesione – a przywrócono dla każdego egzaminu komisje egzaminacyjne”⁷. Ks. Radziszewski tworzył w seminarium wrocławskim również pracownię naukową, koła naukowych zainteresowań, organizował publiczne sesje naukowe⁸. Należy także podkreślić, że jako wicerektor dbał szczególnie o przygotowanie duchowe kandydatów do kapłaństwa, o rozwój ich życia wewnętrznego, o kształcenie charakteru, przede wszystkim o wpojenie alumnom zasad szczerzej i gruntownej pobożności kapłańskiej. „Powoli lecz wytrwale dążąc do zgotowania warunków niezbędnych dla wychowania alumnów w myśl zarządzeń Stolicy Apostolskiej, postarał się o wprowadzenie w Seminarium urzędu ojca duchownego jako odrębnego od zwykłego spowiednika”⁹.

Ks. Idzi Radziszewski nie zawsze jednak spotykał się z uznaniem dla swoich pomysłów i przeprowadzanych śmiałych reform życia seminaryjnego. Tradycyjne jeszcze środowisko wrocławskie po prostu bało się nowych idei i zarzucało mu wprowadzanie niepotrzebnych nowości. „W czerwcu 1905 r. ks. Idzi Radziszewski zrezygnował ostatecznie ze stanowiska wiceregenta i profesora wrocławskiego seminarium duchownego. Przyczyną opuszczenia stanowiska były wielkie rozbieżności w poglądach na nauczanie i wychowanie między ówczesnym regensem ks. Stanisławem Chodyńskim a ks. Idzim Radziszewskim”¹⁰. Po odejściu z Włocławka

⁶ Kremer, *Ś.p. Ks. Dr Idzi Radziszewski*, s. 8–9.

⁷ Tamże, s. 10–11.

⁸ Por. Z. Pawlak, *Ks. Idzi Radziszewski we Włocławku*, „Przegląd Uniwersytecki”, nr 6(158), listopad – grudzień 2015, s. 52.

⁹ Kremer, *Ś.p. Ks. Dr Idzi Radziszewski*, s. 6. Kierownictwo duchowe seminarium zostało powierzone ks. M. Skowronkowi, a potem (od 1905 r.) ks. P. Czapl. i

¹⁰ J. Zawadzki, *Ks. Idzi Radziszewski 1871–1922*, AtK, 41(1949), s. 10.

ks. I. Radziszewski, aby móc dalej prowadzić swoje prace naukowe, udał się ponownie na Zachód. Drogi jego naukowych poszukiwań prowadziły przez Bibliotekę Narodową w Paryżu, Sorbonę, Collège de France, Instytut Katolicki. Po roku wrócił, tym razem do Warszawy. Tu dał się poznać w latach 1906–1907 jako wybitny prelegent i autor podejmujący ważne zagadnienia światopoglądowe¹¹.

2. Działalność naukowo-organizacyjna jako rektora seminarium

Po rezygnacji z rektorstwa ks. Stanisława Chodyńskiego biskup włocławski Stanisław Zdzitowiecki widząc potrzebę dalszej odnowy seminarium duchownego i mając ambicję tworzenia znaczącego ośrodka naukowego, zaprosił ks. Radziszewskiego do Włocławka i mianował go we wrześniu 1908 r. rektorem seminarium. Wicerektorem został ks. prof. Piotr Kremer. Równocześnie ks. rektor Radziszewski (jak to było wtedy w zwyczaju) otrzymał nominację do parafii Kalinowa, gdzie miał pełnić posługę proboszcza. W kolejnym roku został proboszczem w Czarnocinie¹².

Sprawując funkcję rektora seminarium ks. Idzi Radziszewski, zaczął systematycznie wprowadzać nowe zasady życia seminaryjnego i nauczania. Znając dobrze stan seminariów duchownych i zakładów teologicznych na Zachodzie, które przeszły już kryzys zarówno w dziedzinie wychowawczej jak i naukowej – i można się było na nich wzorować – pragnął przede wszystkim podnieść rangę seminarium od strony naukowych wymagań i stworzenia odpowiednich warunków do pracy profesorom i klerykom. Jako profesor i pedagog dążył do wyrobienia większej samodzielności wśród kleryków, do zerwania z systemem mechanicznego, pamięciowego opanowywania przez nich wykładanego materiału. Wprowadził też zwyczaj wygłaszania przez kleryków odczytów, w których przedstawiali oni wyniki własnej pracy. Tym odczytom przewodniczył osobiście. „Odbływały się one mniej więcej co dwa tygodnie w sali głównej (teologicznej), wobec wszystkich alumnów, niekiedy profesorów i gości z miasta, przy czym oprócz dwóch urzędowych oponentów mieli prawo głos zabierać wszyscy obecni”¹³.

Z kolei, aby profesorowie mogli bardziej oddawać się swojej pracy, ks. Radziszewski dokładał wszelkich starań, aby nie byli obciążani żadnymi

¹¹ Por. Z. Pawlak, *Włocławski okres działalności naukowo-organizacyjnej ks. rektora Idziego Benedykta Radziszewskiego*, StWł, 19(2017), s. 632.

¹² Dębiński, Pyter, *Wizjoner i realista*, s. 44.

¹³ Kremer, *Ś.p. Ks. Dr Idzi Radziszewski*, s. 12.

zajęciami pobocznymi, lecz żeby się wyłącznie poświęcili dla seminarium. „Zwiększenie ilości wykładów w Wyższym Seminarium i pogłębienie ich treści przyczyniły się do podniesienia poziomu umysłowego alumnów. Sam ks. Radziszewski wykładał filozofię. Podnosząc znaczenie tego przedmiotu, szedł nie tylko za własnym umiłowaniem, lecz i za wskazówkami Stolicy Apostolskiej. Rozszerzenie kursu nauk filozoficznych, sprowadzenie drugiego profesora od razu sprawę polepszyło. Szczególniej rozszerzony został kurs psychologii, poprzedzony wykładem anatomii i przywrócona historia filozofii. Oba te przedmioty wykładał sam ks. Radziszewski. Następnie, ponieważ kwestia socjalna stawała się u nas coraz aktualniejsza, wprowadził ks. Radziszewski na wszystkich kursach socjologię, którą również sam wykładał [...]. Wreszcie wprowadził ks. Radziszewski do kursu seminaryjnego pedagogikę i bardzo ją cenił nie tylko jako środek pomocniczy w przygotowaniu przyszłych pasterzy i nauczycieli religii, ale zarazem wychowawczy przez samą swoją treść”¹⁴.

Jak podkreśla ks. Marian Fulman (późniejszy biskup lubelski), ks. Idzi Radziszewski zaznaczył się w seminarium wrocławskim jako świetny wykładowca, dobry organizator studiów i doskonały wychowawca. „Zaczął się od pogłębiania ducha młodzieży, zasilania go szczerą pobożnością, stanął do pracy nowy dyrektor duchowny, nowy spowiednik, zaczęły się konferencje dla kleryków o silnym działaniu na wyobraźnię, na rozum, na serce. Lekcje naukowe przestały być dębieniem na pamięć, profesor przychodził do auli z nowszymi dziełami pomocniczymi i dawał do czytania uczniom. Począł się budzić zapał do nauki. Wielu zgłosiło się do wyższych studiów, a ks. Radziszewski zabiegał, jakim sposobem ułatwić kształcenie za granicą”¹⁵.

Od początku swego rektorstwa ks. Radziszewski podejmował starania o rozbudowę biblioteki seminaryjnej dla profesorów i kleryków. Dbał nie tylko o jej wyposażenie w najnowszą literaturę polską i obcą, o czasopisma, ale także o zapewnienie dobrych warunków przy korzystaniu z niej. W tym celu wygospodarował wiele miejsca dla biblioteki na strychu, który stał bezużyteczny. Wykończono też część strychu nad gmachem frontowym i tam umieszczono Muzeum Diecezjalne¹⁶. „Do środków kształcących i podtrzymujących zainteresowanie do nauki, zaliczyć też trzeba czytelną

¹⁴ Zawadzki, *Ks. Idzi Radziszewski 1871–1922*, s. 12.

¹⁵ Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji*, s. 37.

¹⁶ Kremer, *Ś.p. Ks. Dr Idzi Radziszewski*, s. 19.

klerycką, którą urządził. Składała się ona z książek podręcznych, z pism naukowych i popularnych, religijnych, ascetycznych i główniejszych świeckich, aby alumn, kształcąc się sam w naukach specjalnych, jednocześnie miał sposobność śledzić ruch umysłowy i życie społeczne oraz zapoznawać się z treścią dzieł, którymi się karmi duch społeczeństwa, mającego być w przyszłości przedmiotem jego pieczy pasterskiej¹⁷.

Ks. rektor I. Radziszewski w swojej działalności naukowo-badawczej nie ograniczał się do samego tylko seminarium. Nie przestawał troszczyć się o swych wychowanków, gdy już seminarium opuszczali. Jak wspomina ks. prof. Antoni Borowski, starał się o pozwolenie dla zdolniejszych na wyjazd na dalsze studia za granicę lub do Akademii Duchownej w Petersburgu. Twierdził też, że „niezwykłą zasługą jest wysłanie wielu kapłanów młodych na wyższe studia filozoficzne i teologiczne, także wrocławska diecezja mogła poszczycić się dość poważnym gronem solidnie wykształconych filozofów i teologów, co zasilili kadry uniwersyteckich uczonych¹⁸”.

3. Powstanie i praca w „Ateneum Kapłańskim”

Od samego początku ks. rektor Radziszewski widział też potrzebę wydawania czasopisma naukowego. Właśnie krzewieniu wiedzy teologicznej (i nie tylko) miało służyć powstałe w 1909 roku z jego inicjatywy „Ateneum Kapłańskie” (jedno ze starszych czasopism teologicznych w Polsce). Pomysł utworzenia takiego czasopisma właśnie we Wrocławku miał duże szanse urzeczywistnienia. Na początku bowiem XX wieku wytworzyło się tutaj środowisko naukowe związane z Wyższym Seminarium Duchownym, które zyskiwało coraz większy prestiż. Wielką przychylność rozwojowi pracy naukowej okazywał bp S. Zdzitowiecki. Ponadto od 1906 roku funkcjonowała we Wrocławku Drukarnia Diecezjalna. „Pierwszy numer «Ateneum» ukazał się już w grudniu 1908 r. z datą styczniową 1909 r. [...]. W kościelnym środowisku naukowym pierwszy numer nowego czasopisma został oceniony pozytywnie; przewidywano, że ma ono wszelkie szanse znaleźć się na czele polskich czasopism teologicznych¹⁹”. Przyjęta nazwa „Ateneum Kapłańskie” nie oznaczała także ograniczenia

¹⁷ Tamże, s. 12.

¹⁸ Zawadzki, *Ks. Idzi Radziszewski 1871–1922*, s. 13.

¹⁹ K. Rulka, *Pierwsze dziesięciolecie „Ateneum Kapłańskiego” 1909–1918*, w: *Ateneum Kapłańskie 1909–2009*, Wrocław 2009, s. 12.

jego problematyki do spraw czysto kościelnych czy kapłańskich, ale dla pisma wychodzącego pod zaborem była to konieczność²⁰.

Według inicjatora czasopisma, ks. Idziego Radziszewskiego, miało ono „uprawiać naukę katolicką, podtrzymywać wśród duchowieństwa zamiłowanie do wiedzy i dawać mu możność orientowania się w nowych zagadnieniach umysłowych i uzupełniania raz zdobytą naukę. «Ateneum» miało oddziaływać na ogół inteligencji polskiej, urabiając opinię katolicką i informować o życiu umysłowym i społecznym katolików innych krajów”²¹. Formalnym redaktorem był ks. prof. Antoni Szymański, gdyż ks. Radziszewski jako rektor seminarium mógł narazić tę instytucję na restrykcje władz zaborczych. W stopce redakcyjnej „Ateneum” ks. Szymański był nazywany tzw. redaktorem odpowiedzialnym.

Redagując to czasopismo, ks. Idzi Radziszewski wyraźnie nawiązywał do ducha Szkoły Lowańskiej, realizującej plany papieża Leona XIII. Intencje, jakie przyświecały ks. Radziszewskiemu przy powstawaniu pisma, ujawnił on sam w liście do swego mistrza kard. D. Merciera. „Z pomocą tej publikacji nasze Seminarium będzie w stanie popularyzować idee neoscholastyczne oparte o źródła potwierdzone tak wysokim autorytetem filozoficznym, jaki Wasza Eminencja stanowi”²². Rzeczywiście, idee i zasady Wyższego Instytutu Filozoficznego z Louvain ks. Radziszewski systematycznie w „Ateneum Kapłańskim” przekazywał. To właśnie w „Ateneum Kapłańskim” (w poszczególnych jego zeszytach), ks. Radziszewski ogłaszał swoje ważne publikacje naukowe takie, jak: *Uniwersytet Katolicki w Lowanium*, *Geneza religii w świetle nauki i filozofii*, *Regulamin dla seminariów duchownych we Włoszech przez Stolicę Apostolską potwierdzony*, *Metodyczne wskazówki dla studiów samodzielnych*, *Teologia i nauki przyrodnicze*, *Czasopisma filozoficzne*, *Dwie metody w nauce porównawczej religii*, *Credo nowożytnego fizjologa*²³.

Chociaż wydawnictwo „Ateneum Kapłańskie” stanowiło odrębną jednostkę, działającą w ramach własnego statutu i budżetu, to jednak pozostawało w ścisłej łączności z Seminarium Duchownym we Włocławku. „Jego rektor był przewodniczącym Rady Wydawniczej, a profesorowie

²⁰ Władze carskie pozwalały na ukazywanie się takich pism, które już w nazwie zawężyły niejako krąg odbiorców do jakiejś grupy zawodowej czy zainteresowań. Zaborcy bali się zwłaszcza pisma, które miałyby charakter ogólnonarodowy, patriotyczny.

²¹ Zawadzki, *Ks. Idzi Radziszewski 1871–1922*, s. 13–14.

²² G. Karolewicz, *Ksiądz Idzi Benedykt Radziszewski 1871–1922*, Lublin 1998, s. 63.

²³ Por. Pawlak, *Ks. Idzi Radziszewski we Włocławku*, s. 54.

jej członkami, którzy wybierali spośród siebie zespół redakcyjny jako zarząd i komisję rewizyjną”²⁴.

Wprawdzie z okresu międzywojennego we Włocławku nie zachowała się żadna dokumentacja redakcyjna „Ateneum”, ale pewne światło na ówczesną sytuację wydawniczą czasopisma rzuca odkryty przed kilkunastu laty bardzo ważny fragment tej dokumentacji, zatytułowany: „Korespondencja redakcji czasopisma «Ateneum Kapłańskie» [z lat 1908–1917]”. Został on „wywieziony przez Niemców w czasie II wojny światowej do Poznania i tam przez zawieruszenie włączony do zbiorów Biblioteki Uniwersytetu A. Mickiewicza (jego mikrofilm przechowywany jest w Bibliotece Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku). Znajdujące się w nim protokoły ze spotkań redakcyjnych oraz listy autorów do redakcji «Ateneum» dają możliwość odtworzenia w pewnym stopniu ówczesnej pracy redakcyjnej”²⁵.

Z tegoż właśnie odnalezionego fragmentu korespondencji (zaledwie 6 stron) dowiadujemy się jednak bardzo wiele o pracy w redakcji ks. prof. Szymańskiego jako redaktora naczelnego (odpowiedzialnego), ks. I. Radziszewskiego, pozostałych członków zespołu redakcyjnego oraz profesorów należących do Rady Wydawniczej. I tak na przykład wiadomo, że sesje redakcyjne z udziałem wszystkich profesorów odbywały się z reguły raz w miesiącu. Omawiano na nich sprawy merytoryczne i administracyjne dotyczące czasopisma. Dokładnie analizowano przysłane do druku materiały. Szczególną zaś uwagę zwracano na te, które miały być włączane do eksponowanego działu *Rozprawy* (zajmował on w każdym zeszycie „Ateneum” około połowę jego objętości). Niektóre nadesłane przez autorów teksty były w całości czytane na zebraniach redakcyjnych (komentowane i poprawiane). Inne zaś z poważnymi zastrzeżeniami były odsyłane autorom lub przesyłane do ponownego opracowania (z uwagami redakcji)”²⁶.

Na naradach redakcyjnych poruszano też m.in. problemy związane z prenumeratą „Ateneum”, np. czy klerycy mogą być jego prenumeratami? W tej sprawie na sesji styczniowej (7 I 1913 r.) zabrał głos ks. rektor Radziszewski, który „proponuje odwołanie się do Rzymu przez pośrednic-

²⁴ Rułka, *Pierwsze dziesięciolecie „Ateneum Kapłańskiego” 1909–1918*, s. 13.

²⁵ Tenże, *Wystawa z okazji 100-lecia „Ateneum Kapłańskiego”*, AtK, 154(2010), s. 396.

²⁶ Biblioteka Uniwersytetu A. Mickiewicza w Poznaniu, *Korespondencja redakcji czasopisma „Ateneum Kapłańskie” [z lat 1908–1917]*, s. 3.

two Ks. arbpa Sapiehy z zapytaniem, czy Ateneum mogą prenumerować klerycy. Niektóre bowiem seminaria i między innymi Warszawa, wbrew decyzji bpów na konferencji warszawskiej, nie wpuszczają Ateneum do seminariów. W ten sposób klerycy nie zapoznają się z pismem, a nawet nabierają pewnej do niego niechęci²⁷.

Trzeba zaznaczyć, że zwłaszcza na początku „Ateneum Kapłańskie” przeżywało poważne kłopoty finansowe. Szukano różnych sposobów na polepszenie kondycji materialnej czasopisma. Wśród różnych form działalności „Ateneum Kapłańskiego” trzeba wymienić powstanie w 1917 r. serii wydawniczej „Biblioteka «Ateneum Kapłańskiego»”, do której włączono także pozycje wydane wcześniej. Redakcja „Ateneum” w 1909 r. również urządziła i udostępniła czytelnię (mającą około 90 tytułów czasopism w różnych językach, otrzymywanych drogą wymiany lub abonowanych) oraz bibliotekę podręczną „Ateneum Kapłańskiego”, tworzoną głównie z książek nadesłanych przez różne wydawnictwa. Ponadto redakcja „Ateneum Kapłańskiego” zajmowała się także kolportażem książek, zwłaszcza z dziedziny filozofii i teologii. Chodziło przede wszystkim o udostępnienie książki czytelnikom szczególnie we Włocławku, gdzie nie było wtedy księgarni naukowej, oraz o pozyskanie prenumeratorów „Ateneum”²⁸.

„Ateneum Kapłańskie” zdecydowanie podniosło autorytet Seminarium Duchownego we Włocławku. Zyskało ono wtedy miano pierwszego i znamienitego w Polsce ośrodka teologiczno-filozoficznego. Sam zaś ks. rektor Idzi Radziszewski został w związku z tym powołany na członka Polskiego Towarzystwa Filozoficznego we Lwowie, na członka Towarzystwa Psychologicznego w Warszawie, a Polska Akademia Umiejętności zaliczyła go do członków Komisji Historii Filozofii w Polsce²⁹.

Działalność ks. rektora Radziszewskiego owocowała też w dalszych latach. Kiedy w 1913 r. dotychczasowy rektor Akademii Duchownej w Petersburgu ks. Aleksander Kakowski, został mianowany arcybiskupem warszawskim, na jego miejsce powołano właśnie ks. Idziego Radziszewskiego, który z właściwą sobie energią przystąpił tam do przebudowy przestarzałej struktury uczelni. Warto też dodać, że gdy w 1918 r. ks. Radziszewski zakładał Katolicki Uniwersytet Lubelski, to kilku profesorów

²⁷ Tamże.

²⁸ Rulka, *Pierwsze dziesięciolecie „Ateneum Kapłańskiego” 1909–1918*, s. 30.

²⁹ Dębiński, Pyter, *Wizjoner i realista*, s. 46.

seminarium duchownego z Włocławka powędrowało za nim do Lublina. Trzeba także zauważyć, że w historii KUL-u, trzech jego rektorów pochodziło również z grona profesorów włocławskiego seminarium. Byli to: ks. Józef Kruszyński (1925–1933), ks. Antoni Szymański (1933–1942) i ks. Józef Iwanicki (1952–1956)³⁰.

* * *

Podsumowując włocławski okres działalności naukowej i organizacyjnej ks. prof. Idziego Radziszewskiego zwłaszcza jako rektora Seminarium Duchownego we Włocławku, jego oryginalne, śmiałe pomysły odnowy życia seminaryjnego i przeprowadzone, udane reformy, można stwierdzić, że jest on jedną z wybitniejszych postaci i to nie tylko historii włocławskiej diecezji. „Był nie tylko wybitnym naukowcem, ale również propagatorem nauki, jej organizatorem i popularyzatorem. Wywarł poważny wpływ na ukształtowanie się duchowe licznych kręgów kapłanów i inteligencji katolickiej w Polsce. Jego zaś niezwykle dokonania i osiągnięcia «włocławskie» niewątpliwie owocowały później także w jego pracy naukowej i działalności organizacyjnej w Petersburgu, a zwłaszcza w Lublinie”³¹.

REV. IDZI BENEDYKT RADZISZEWSKI AS A PROFESSOR AND RECTOR OF THE SEMINARY IN WŁOCŁAWEK

Keywords: „Ateneum Kapłańskie”, seminar library, philosophy, teaching philosophy, ks. Idzi Radziszewski, diocesan seminary, education.

Summary: The article concerns many years of research, teaching and organizational work of Rev. Idzi Radziszewski as a professor and rector of the Seminary in Włocławek. This period of Rev. Radziszewski's activity, his extraordinary accomplishments and achievements in the field of reorganization and modernization of seminary in Włocławek, especially the level of teaching and education is little known yet very important in his later scientific way. This study consists of three parts. The first one presents his research, teaching and organizational work as a professor and vice-rector at the seminary in Włocławek. The second shows his scientific and organizational activities as rector. The third relates to the origin and work in the „Athenaeum Priests”.

³⁰ Pawlak, *Ks. Idzi Radziszewski we Włocławku*, s. 54.

³¹ Tenże, *Włocławski okres działalności naukowo-organizacyjnej ks. rektora Idziego Benedykta Radziszewskiego*, s. 642.

BIBLIOGRAFIA

- Biblioteka Uniwersytetu A. Mickiewicza w Poznaniu (BUP), Korespondencja redakcji czasopisma „Ateneum Kapłańskie” z lat [1908–1917].
- Radziszewski I., *Wszechnica katolicka w Lowanium (Louvain)*, Warszawa 1908.
- Dębiński A., Pyter M., *Wizjoner i realista. O Idzim Radziszewskim – twórcy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 2020.
- Fulman L., *Ś.p. ks. Rektor Idzi Radziszewski – ozdoba i pochodnia kleru polskiego*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie”, 4(1922), nr 2, s. 68–74.
- Karolewicz G., *Ksiądz Idzi Benedykt Radziszewski 1871–1922*, Lublin 1998.
- Karolewicz G., *Lowanium w życiu i działalności ks. Idziego Radziszewskiego*, AtK, 94(1980), s. 71–84.
- Kremer P., *Ś.p. Ks. Dr Idzi Radziszewski, rektor i założyciel Uniwersytetu Katolickiego w Lublinie*, Włocławek 1923.
- Pawlak Z., *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów włocławskich XX wieku*, Włocławek 2001.
- Pawlak Z., *Ks. Idzi Radziszewski we Włocławku*, „Przegląd Uniwersytecki”, nr 6(158), listopad – grudzień 2015, s. 52–54.
- Pawlak Z., *Włocławski okres działalności naukowo-organizacyjnej ks. rektora Idziego Benedykta Radziszewskiego*, StWł, 19(2017), s. 627–644.
- Rulka K., *Pierwsze dziesięciolecie „Ateneum Kapłańskiego” 1909–1918*, w: *Ateneum Kapłańskie 1909–2009*, Włocławek 2009, s. 11–42.
- Rulka K., *Wystawa z okazji 100-lecia „Ateneum Kapłańskiego”*, AtK, 154(2010), s. 395–403.
- Zawadzki J., *Ks. Idzi Radziszewski 1871–1922*, AtK, 41(1949), s. 4–25.

IRENA WODZIANOWSKA^{a,®}

 <https://orcid.org/0000-0001-5058-8015>

^a Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Nauk Humanistycznych,
Instytut Historii, Ośrodek Badań nad Dziejami KUL, ul. Spokojna 1, 20-400 Lublin, PL

[®] Irena.Wodzianowska@KUL.PL

DZIAŁALNOŚĆ KSIEDZA REKTORA IDZIEGO RADZISZEWSKIEGO W PETERSBURGU

Słowa klucze: ks. Idzi Benedykt Radziszewski, Akademia Duchowna w Petersburgu, Kościół katolicki w Cesarstwie Rosyjskim, chrześcijańska demokracja, Sankt-Petersburg.

Streszczenie: Działalność ks. Idziego Radziszewskiego w Petersburgu w ciągu jego czteroletniej kadencji na stanowisku rektora Akademii Duchownej była wielostronna. Ks. Rektor zaangażował się w działalność duszpasterską, prowadząc rekolekcje i głosząc kazania w petersburskich parafiach. Działal także w organizacjach o charakterze charytatywnym i pomocowym. Główną zaś sferą aktywności było kształcenie duchowieństwa i młodzieży świeckiej. Ks. Radziszewski wkrótce po przybyciu do rosyjskiej stolicy opracował projekt reformy Akademii Duchownej, kładąc nacisk na podniesienie poziomu studiów oraz specjalizacje. W sytuacji ciągłego dozoru ministerialnego reforma miała ograniczony zasięg, stąd nie wszystkie projekty udało się Rektorowi zrealizować. Powołanie do życia Wyższych Kursów Polskich dało zaś Rektorowi nowy impuls do tworzenia uczelni, której absolwenci będą budować niezależne państwo na chrześcijańskich podwalinach. Uznając potrzebę formacji zarówno kapłanów jak i świeckich, zaangażował się ks. Radziszewski także w prace Rady Społecznej przy ordynariacie mohylewskiej archidiecezji. Zachowana dokumentacja tej działalności pozwala na zakreślenie niezmiennej postawy ks. Radziszewskiego – działania ku dobru wspólnemu.

IRENA WODZIANOWSKA – mgr (teologia, 1997, KUL, Lublin); dr historii (2005, KUL, Lublin); dr hab. historii (2018, KUL, Lublin). Kierownik Ośrodka Badań nad Dziejami KUL.

Dwukrotny pobyt ks. Idziego Radziszewskiego w stolicy carów związany był z Rzymskokatolicką Akademią Duchowną w Petersburgu. Po raz pierwszy I. Radziszewski przybył do Petersburga jako kleryk w 1893 roku. Zdolny alumn został skierowany wówczas do Akademii z Seminarium Duchownego we Włocławku na dalsze studia¹. Zdobyl tu najpierw tytuł kandydata świętej teologii, a rok później magistra (1896). Niewiele dłuższy okazał się drugi pobyt ks. Radziszewskiego już na stanowisku rektora tejże Akademii. Aktywność ks. Idziego Radziszewskiego w trakcie czteroletniej pracy była wielowątkowa. Angażował się w działalność oświatową, religijną, społeczną, działając w niezliczonych towarzystwach, głosząc kazania i kształtując postawy Polaków nad Nową.

Ks. Radziszewski rozpoczął swą działalność od reformy studiów i zmian w statucie Akademii Duchownej. Obejmując stanowisko rektora tej jedynej w imperium carskim wyższej uczelni kształcącej duchowieństwo, sformułował już plan swej pracy. Znając wszystkie słabe strony uczelni petersburskiej w porównaniu do uczelni katolickich w Europie Zachodniej, z którymi się zapoznał podczas wyjazdów naukowych, Rektor zwrócił uwagę przede wszystkim na specjalizację i pogłębienie studiów. Uznając, że Akademia „nie stoi na wysokości zadania”², upatrywał przyczynę tego stanu przede wszystkim w powtarzaniu przedmiotów z kursu seminaryjnego, uzupełnianego tylko o niektóre przedmioty. Ks. Radziszewski w bardzo krótkim czasie napisał i rozesłał projekt nowego statutu biskupom w Królestwie Polskim i imperium rosyjskim, uzyskując ich pełną aprobatę³. Informował również o sytuacji uczelni Stolicę Apostolską.

Rektor ogłosił w 1915 roku nowy statut, reformując przy tym strukturę uczelni. Powołano do życia sekcję moralno-prawną i biblijno-dogmatyczną, zwiększono zakres wykładów, uwzględniając m.in. wykłady z zakresu katolickiej nauki społecznej. Na wszystkich kursach były prowadzone seminaria z głównych przedmiotów, kładąc nacisk na pogłębienie studiów pod kierunków kadry profesorskiej jak i samodzielną pracę studentów

¹ Por. G. Karolewicz, *Ksiądz Idzi Radziszewski. 1981–1922*, Lublin 1998, s. 31–39.

² Российский Государственный Исторический Архив (РГИА), ф. 826, оп. 3, д. 86, к. 42. Zakres reform: Biblioteka Uniwersytecka KUL (BU KUL), Oddział Zbiorów Specjalnych, Zbiór ogólny, rkps 3033, s. 189–193.

³ Por. Archiwum Uniwersyteckie KUL (AU KUL), Listy biskupów do ks. Radziszewskiego w sprawie reformy Akademii, Podzespół Przedwojenny, rep. 124, sygn. 1, k. 39.



Ks. Idzi Radziszewski jako rektor Akademii Duchownej

Źródło: Archiwum rodzinne K. Kapuścińskiej

w kołach samokształceniowych. W swym przemówieniu inauguracyjnym rozpoczynającym rok akademicki 1914/1915 mówił o wymaganiach, które należy stawiać nowoczesnemu teologowi katolickiemu. Wyjaśniał studentom Akademii wyzwania stojące przed duchowieństwem oraz założenia reformy⁴.

W 1918 roku pierwsi studenci ukończyli specjalizację, w większości na sekcji biblijno-dogmatycznej. Wprowadzenia trzeciej sekcji – filozofii chrześcijańskiej – nie udało się już ks. Radziszewskiemu zrealizować ze względu na zawieszenie zajęć w związku ze zmianą sytuacji politycznej. Zaostrzono wymagania w stosunku do osób przyjmowanych na studia, żądając ukończenia pełnego kursu nauki seminaryjnej, by w przyszłości nie powtarzać przedmiotów. W wyniku reformy na uczelni funkcjonowało dwanaście katedr⁵, a jedną z nich – katedrę filozofii i pedagogiki – objął ks. I. Radziszewski, prowadząc wykłady z psychologii i filozofii religii dla pierwszego i drugiego roku.

Kolejne zmiany w funkcjonowaniu uczelni nastąpiły wkrótce po objęciu władzy przez Rząd Tymczasowy. W maju 1917 roku rozpoczęła pracę utworzona przez Siergieja A. Kotlarewskiego (1873–1940) Komisja do spraw Kościoła Katolickiego w Rosji, w skład której wszedł także Rektor Akademii⁶. Wynikiem prac Komisji było ogłoszenie uchwały Rządu Tymczasowego o zmianie przepisów obowiązujących w odniesieniu do Kościoła rzymskokatolickiego w Rosji⁷. Część z nich dotyczyła także Akademii Duchownej. Uczelnia została podporządkowana Ministerstwu Oświaty, a bezpośredni zarząd miał sprawować metropolita mohylewski. Kierowanie uczelnią oddano senatowi, w skład którego wchodziło całe grono profesorskie. Zniesiono przede wszystkim uciążliwy nadzór ministerialny, który krępował funkcjonowanie instytucji naukowej. Uznano tylko, że przy powołaniu rektora należało kierować się zgodą rządu, we wszystkich innych przypadkach władze świeckie należało tylko informować. Liczbę stypendystów, zarówno ogólną pulę stypendiów, jak i przydzieloną dla

⁴ Szerzej na temat przemówienia: A. Wojtkowski, *Ks. Idzi Radziszewski (1871–1922)*, RF, 1(1948), s. 239–241.

⁵ Zob. szerzej: I. Wodziańska, *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu. 1842–1918*, Lublin 2007, s. 45–48, 106–108.

⁶ Zakres prac Komisji zob. BU KUL, Oddział Zbiorów Specjalnych, Zbiór ogólny, rps 3034, k. 34–35v.

⁷ Tekst projektu zob. *Католическая Церковь накануне революции 1917 года: сборник документов*, сост. и отв. ред. М. Радван, Люблин 2003, s. 562–623.

poszczególnych diecezji, ustalał metropolita w porozumieniu z biskupami, a nie – jak uprzednio – minister spraw wewnętrznych. Program nauczania i dobór przedmiotów ustalał zaś senat w porozumieniu z metropolitą. Zwiększono również budżet uczelni, zapewniono emerytury profesorom i pracownikom.

Nowa ustawa o zmianie prawodawstwa w sprawie Kościoła katolickiego w Rosji weszła w życie w lipcu 1917 roku⁸. Nie udało się tych zmian zrealizować, gdyż w październiku tegoż roku miał miejsce przewrót polityczny w Rosji i władzę przejęli bolszewicy.

Działalność oświatowo-wychowawcza ks. Radziszewskiego wykroczyła poza mury Akademii. Ks. Rektor został wybrany prezesem Polskiego Towarzystwa Miłośników Historii i Literatury, powołanego do życia w Petersburgu w lutym 1916 roku z inicjatywy profesorów Tadeusza Zielińskiego (1859–1944) oraz Stanisława Ptaszyckiego (1853–1933). Celem Towarzystwa było organizowanie odczytów i prelekcji na temat dziejów i kultury polskiej. Odczyty te cieszyły się tak wielkim powodzeniem, że skłoniło to zarząd do utworzenia stałych wykładów i powołanie Wyższych Kursów Polskich (1916–1918) na poziomie uniwersyteckim⁹. Ks. Rektor stanął na czele Rady Pedagogicznej Kursów oraz prowadził wraz z innymi profesorami Akademii (A. Szymańskim i A. Wóycickim) w ramach kursów wykłady z historii filozofii¹⁰. Na otwarciu kursów we wrześniu 1916 roku ks. Radziszewski wygłosił zaś mowę inauguracyjną, rozpoczynając ją od obrazu Żydów siedzących i płaczących nad rzekami babilońskiej ziemi¹¹. W dalszej części odniósł się do niezwyklej aktywności społeczeństwa polskiego rzuconego na rosyjską ziemię. Zakładane szkoły i ochronki dla dzieci uchodźców, biblioteki, odczyty o kulturze polskiej, koncerty, przedstawienia teatralne, cała ta aktywność miała tylko jeden cel, by budzić „tęsknotę za krajem rodzinnym, za porzuconą rolą, za ojcowską strzechą”¹².

⁸ Pełny tekst ustawy zob. tamże, s. 624–632.

⁹ Por. B. Nykiel, *Wyższe Kursy Polskie (WKP)*, <http://www.polskipetersburg.pl/hasla/wyzsze-kursy-polskie> [2.10.2017]. Wspomnienia słuchaczki Kursów: M. Strawińska, *Wyższe Kursy Polskie w Petersburgu 1916–1918. Uniwersytet Lubelski. Polonistyka. Romanistyka. Pedagogika. 1921–1926*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski we wspomnieniach pierwszych studentów z lat 1918–1925*, wstęp i red. G. Karolewicz, Lublin 1978, s. 55–60.

¹⁰ Program Kursów w: BU KUL, Oddział Zbiorów Specjalnych, Zbiór ogólny, rps 3033, k. 247.

¹¹ Wojtkowski, *Ks. Idzi Radziszewski (1871–1922)*, s. 241.

¹² Cyt. za tamże.

WYŻSZE POLSKIE KURSY W PETERSBURGU W R. 1916—1917



P. Bańkowski B. Wasutyński Prof. T. Zieliński Prof. J. Talko-Hrynciewicz Prof. L. Petrażycki Dr. B. Winiarski Prof. Schruk
Ks. Prof. Szymański R. Rogójski Ks. Rektor I. Radziszewski Prof. J. Baudouin Prof. J. Ptasiński J. Kurnatowski
de Courtenay

Wykładowcy i studenci Wyższych Polskich Kursów w Petersburgu

Źródło: J. Talko-Hrynciewicz,
Wspomnienia z lat ostatnich (1908–1932), Warszawa 1932, s. 65

Współpraca z wydziałem szkolnym Centralnego Komitetu Obywatelskiego (CKO) Królestwa Polskiego¹³ już w listopadzie 1915 roku zaowocowała utworzeniem kursu ochroniarek, przygotowujących personel do pracy w ochronkach dla dzieci. Kursy organizowano dwukrotnie (XI 1915 – I 1916 oraz I–VI 1916), a przeszkolenie ukończyło ponad 70 pań, które podjęły pracę z dziećmi w ochronkach prowadzonych przez CKO.

W Petersburgu ks. Radziszewski podjął się także organizacji nowego ośrodka naukowego – Uniwersytetu Lubelskiego. Realizację projektu rozpoczął na początku 1918 roku Komitet Organizacyjny Katolickiego Uniwersytetu. Komitet zaczął pozyskiwanie kadry nauczającej spośród pracowników Akademii Duchownej i Wyższych Kursów Polskich w Piotrogradzie. Przygotowano projekt statutu uniwersyteckiego i szczegółowych

¹³ *Sprawozdanie Centralnego Komitetu Obywatelskiego Królestwa Polskiego wśród wygnańców w Rosji za czas od 1 sierpnia 1915 do 1 października 1916 r.*, Piotrogród 1918, s. 128.

przepisów odnośnie planowanych wydziałów. Zainicjowano gromadzenie księgozbioru jako załączka przyszłej biblioteki¹⁴.

Zaangażował się ks. Radziszewski także w działalność charytatywną Towarzystwa Wincentego à Paulo, pracował w Głównym Komitecie Towarzystwa Pomocy Ofiarom Wojny. Aktywność Rektora uwidoczniła się szczególnie w społecznej radzie duchowieństwa piotrogrodzkiego. Unikatowym świadectwem tej działalności są przechowywane w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej KUL protokoły posiedzeń rady. W dniu wybuchu rewolucji lutowej w 1917 roku według kalendarza juliańskiego (8 marca nowego stylu) w mieszkaniu ks. prałata Konstantego Budkiewicza (1867–1923), proboszcza największej petersburskiej parafii św. Katarzyny, odbyło się pierwsze posiedzenie przedstawicieli duchowieństwa katolickiego na czele z bp. Janem Cieplakiem. Dwa dni później wyłoniono komitet organizacyjny (10 III) wraz z prezesem ks. Idzim Radziszewskim. 15 protokołów spotkań duchowieństwa piotrogrodzkiego od marca 1917 roku do końca stycznia 1918 roku przechowywał ks. Budkiewicz, który też protokołował część tych spotkań. Pięć lat później (4 marca 1923 roku) w dniu swego wyjazdu na zorganizowany przez rząd radziecki sąd pokazowy do Moskwy, spodziewając się wyroku skazującego, ks. Budkiewicz porządkował sprawy parafialne, a część ocalałego archiwum przekazał ks. Bronisławowi Ussasowi (1885–1977)¹⁵. Ks. Ussasowi zaś, jako szefowi Ekspozytury Piotrogrodzkiej Delegacji Polskiej w Komisjach Mieszanych Reewakuacyjnej i Specjalnej w Moskwie, udało się te zbiory wywieść do Polski, a następnie przekazać do dyspozycji KUL.

Z protokołów spotkań duchowieństwa przebija troska i niepokój o losy katolików w wielonarodowym imperium rosyjskim. Dostrzegano bowiem wielorakie zagrożenia ideologiczne. Zwołując zebranie duchowieństwa bp Cieplak we wstępnym przemówieniu, wskazał potrzebę w nowej sytuacji państwa stworzenia społeczno-politycznej organizacji katolików. Biskup podkreślił zagrożenia i wrogie kierunki wobec Kościoła, a w celu obrony praw Kościoła, jak i chrześcijan, należało utworzyć organizacje łączące ludzi wierzących.

¹⁴ I. Wodzianowska, *Petersburskie korzenie Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie*, ZN KUL, 2009, nr 4(208), s. 95–102.

¹⁵ E.M. Ziółek, „Sprawa Ussasa”. *Przyczynek do dziejów mieszanych komisji Reewakuacyjnej i Komisji Specjalnej 1922–1924*, „Teki Komisji Historycznej TN KUL”, 18(2021), nr 3, s. 159–175.

Na pierwszym posiedzeniu zgromadziło się 46 duchownych, właściwie prawie połowa działających wówczas w Piotrogradzie kapłanów. Wśród nich byli pracownicy kurii archidiecezjalnej (m.in. I. Bałtruszys, F. Ostrowski, Z. Łoziński, W. Płoskiewicz, J. Trojgo, F. Trasun), wykładowcy seminarium duchownego i Akademii (A. Grygajtis, P. Kremer, C. Falkowski, I. Świrski, F. Abrantowicz), proboszczowie piotrogrodzkich parafii i kapelani (A. Jędrzejewski, L. Wetmański, J. Wasilewski, W. Iwicki, D. Kołpiński, A. Malecki, E. O'Rourke, E. Szwejnica), posłowie do Dumy Rosyjskiej¹⁶. Byli tu przedstawiciele duchowieństwa obrządku łacińskiego i bizantyjsko-rosyjskiego, Polacy, Rosjanie, Białorusini, Litwini, Łotysze.

Wówczas też Aleksander Wóycicki (1878–1954)¹⁷, przyszły wykładowca KUL i rektor Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, podjął temat demokracji chrześcijańskiej w Rosji, a ks. Zygmunt Łoziński (1870–1932), mianowany jeszcze w tym samym roku biskupem mińskim, zaproponował popularyzację tego tematu i wydanie drukiem referatu dotyczącego chrześcijańskiej demokracji. Zgłaszano wiele propozycji poczynając od tworzenia domów ludowych, organizacji nowych parafii, założenia pisma, wydawnictw. Ks. Radziszewski zaproponował skonkretyzowanie tych wniosków, niejako podsumowując dyskusję, wokół trzech wiodących tematów: „uświadomienie księży, zorganizowanie uświadomienia świeckich i pracy ze świeckimi”¹⁸.

Wokół tych trzech kierunków na kolejnych posiedzeniach były systematyzowane konkretne pomysły oraz plany działań. W celu skoordynowania postępowania zaproponowano wyłonienie komitetu organizacyjnego, w skład którego weszli I. Radziszewski, A. Wóycicki, posłowie St. Maciejewicz i Łankajtis, ks. Franciszek Rancan, przyszły biskup Rygi i poseł łotewski, ks. Fabian Abrantowicz i wspomniany już Budkiewicz, dziekan piotrogrodzki. Zaraz po posiedzeniu wyłoniono prezesa w osobie ks. Radziszewskiego. Tak szybka decyzja, kto ma przewodniczyć temu zaszczytnemu gronu działaczy, potwierdza niezwyklej autorytet Ks. Rektora w środowisku duchowieństwa petersburskiego¹⁹.

¹⁶ BU KUL, Oddział Zbiorów Specjalnych, Zbiory ks. Bronisława Ussasa, rps 787, k. 2–4v.

¹⁷ Zob. szerzej: T. Sikorski, *Aleksander Wóycicki*, w: *Słownik biograficzny polskiego katolicyzmu społecznego*, red. R. Łatka, t. 2, Warszawa 2021, s. 455–462.

¹⁸ BU KUL, Oddział Zbiorów Specjalnych, Zbiory ks. Bronisława Ussasa, rps 787, k. 4.

¹⁹ Potwierdza to w swych wspomnieniach Emilia Szeliga-Szeligowska. Pisząc o estymie, jaką się cieszył ks. Radziszewski wśród duchowieństwa petersburskiego, wyrażając się także m.in. w projekcie Jego nominacji na metropolitę archidiecezji mohylewskiej w pierwszej

Dwa dni później odbyło się pierwsze posiedzenie Komitetu Organizacyjnego. Ponownie zebrani duchowni rozpoczęli obrady w pomieszczeniach parafialnych, korzystając z gościny ks. Budkiewicza. Ks. Radziszewski postulował od początku określenie roli i zaangażowania duchowieństwa w ruchach politycznych. W zgodnej ocenie, wspartej przez Rektora, kapłani nie powinni należeć do partii politycznych „bez koniecznej do tego potrzeby”. A Radziszewski złożył kolejny wniosek o przemyślenie porządku opracowywania kwestii: „1) co duchowieństwo ma zrobić dla siebie; 2) co ma zrobić dla świeckich; 3) co ma zrobić [wspólnie] ze świeckimi”²⁰.

Odnosnie do punktu pierwszego zaaprobowano odczyty dla duchowieństwa, kursy społeczne, urządzenie odpowiedniej podręcznej biblioteki w Petersburgu. Doboru tematów odczytów jak i książek do biblioteki mieli dokonać księża Radziszewski, Wóycicki i Abrantowicz. Odczyty miały również objąć osoby świeckie. Zaproponowano powołanie komitetu centralnego, któremu podlegałyby tworzące się komitety parafialne. Komitety parafialne miały organizować odczyty w swych miejscowościach. Uznano, że z ambony należy korzystać z wielkim wyczuciem, gdyż nie może uciepieć przekaz zasad wiary. Z kolei niektóre kwestie społeczne mogły być poruszane przez księży także w kazaniach i na zebraniach, a ich tematy mieli znowuż ułożyć księża Wóycicki i Abrantowicz. Jednym z podstawowych środków oddziaływania na świeckich miała stać się prasa. Podjęto więc rozważania nad założeniem własnej katolickiej drukarni. Z uwagi na brak funduszy i fakt, że działały już w mieście typografie, co umożliwiałoby drukowanie podręcznych materiałów, decyzję odłożono na późniejszy okres.

Współpraca ze świeckimi miała się opierać przede wszystkim na komitetach parafialnych i łączącej ich organizacji. W myśl założeń encykliki *Rerum novarum* demokracja chrześcijańska miała bronić szeroko pojętych interesów katolickiej ludności – ekonomicznych, politycznych, społecznych itp. Wytyczne programu chrześcijańskiej demokracji w Rosji miał napisać ks. Wóycicki. Posiedzenia odbywały się dość dynamicznie i już 13 marca 1917 roku Komitet Organizacyjny zebrał się ponownie, by tym razem wysłuchać przygotowanego referatu o kierunkach działalności na podstawie debat i protokołów z poprzedniego posiedzenia.

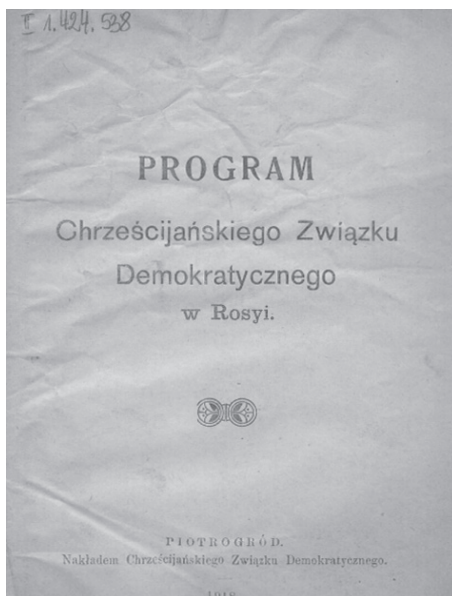
połowie 1917 r., wspomniała o działaniach podjętych wobec tej nominacji przez ks. Radziszewskiego. Reforma Akademii Duchownej oraz projekt tworzenia nowej katolickiej uczelni były dla Rektora znacznie ważniejsze. E. Szeliga-Szeligowska, *Wspomnienia o ks. Idzim Radziszewskim i początkach uniwersytetu. 1917–1920*, opr. J. Jaźwierska, Lublin 2020, s. 39.

²⁰ BU KUL, Oddział Zbiorów Specjalnych, Zbiory ks. Bronisława Ussasa, rps 787, k. 6.

Referat ks. Radziszewskiego pt. „O całokształcie działalności duchowieństwa w dobie obecnej” został przygotowany na ogólne zebranie duchowieństwa stolicy (15 marca 1917) i zaaprobowany przez Komitet, podobnie jak i wycieczne programu społeczno-politycznego autorstwa ks. Wóycickiego. 22 marca na, trzecim już z kolei, zebraniu ogólnym duchowieństwa dokonano na wniosek bp. Cieplaka wyboru Komitetu ds. Społecznych przy ordynariacie archidiecezji mohylewskiej. W skład Rady weszła pierwsza trójka księży, którzy uzyskali największą liczbę głosów: Wóycicki (21), Radziszewski (16) i Abrantowicz (14)²¹. Część obrad

poświęcono tematowi bieżącym, a mianowicie kwestii używania języków narodowych w liturgii i w szkolnictwie. Koncentrując debatę na języku białoruskim, uznano konieczność „zorganizowania Białorusinów”, czyli aktywizacji działalności wydawniczej w języku białoruskim. Protokoły kolejnych zebrań (z kwietnia i maja) już utworzonego Komitetu ds. Społecznych ogniskują wokół sprawozdań z działalności ruchów katolickich – litewskiego, łotewskiego i polskiego, sposobu przekazu treści społecznych z ambony, by duchowni nie stali się rzecznikami partii politycznych i kwestiom edukacji.

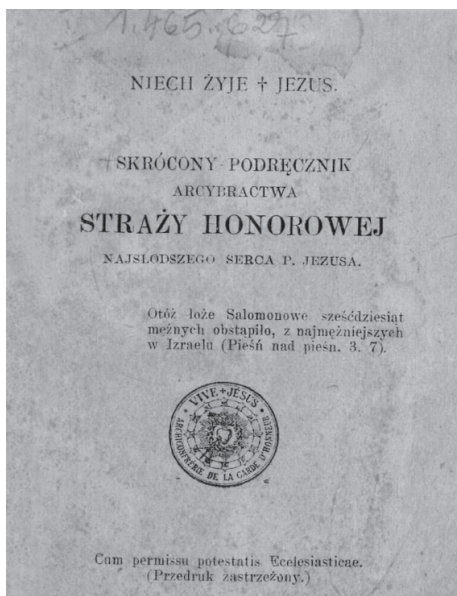
Z notatki ks. Budkiewicza wiemy, że aktywność Komitetu Społecznego nie satysfakcjonowała bp. Cieplaka, ówczesnego wikariusza archidiecezji mohylewskiej. Ustanowił on w miejsce Komitetu przy ordynariacie archidiecezji Radę Społeczną. Powołana Rada była złożona z dziewięciu członków, znowuż na czele z ks. Radziszewskim. Biskup Cieplak określając zadania Rady, pozostawił uznaniu Rektora dobór osób, które weszłyby w jej skład²². Do Rady zostali powołani księża: Budkiewicz,



Program Chrześcijańskiego Związku Demokratycznego

²¹ Głosy oddano jeszcze na ks. Reklajtisa i ks. Franciszka Trasuna (1864–1926). Tamże, k. 9–9v.

²² AU KUL, Podzespół Przedwojenny, rep. 124, sygn. 2.



Skrócony Podręcznik Arcybractwa Straży Honorowej Najśłodszego Serca P. Jezusa, wydrukowany w Petersburgu

Źródło: <https://polona.pl/item/skrocony-podrecznik-arcybractwa-strazy-honorowej-najsłodszego-serca-p-jezusa,MTA3MjMyMjg1/4/#info:metadata>

łaniu Rady. Rada Społeczna spotykała się w odstępach jednego, dwóch tygodni. Zebrania Rady odbywały się w różnym składzie; obecni najczęściej byli księża Wóycicki, Radziszewski i Budkiewicz.

Zakres tematów, nad którymi obradowano, był bardzo szeroki, gdyż obejmował sprawozdania z parafii zarówno o działalności kół chrześcijańskiej demokracji, zaangażowaniu religijnym jak i całej aktywności społecznej na ich terenach (kooperatywy, kasy zapomogowe itp.). Sprawozdania przynosiły wieści o aktywności parafii na terenach białoruskich m.in. Czerei czy Zahacia, łotewskich (Krasław, Dźwińsk), litewskich, to znowu rosyjskich (Samara, Psków)²⁴. Rada popierała tworzenie bractw religijnych jako jednej z form zaangażowania świeckich i pogłębienia

Maciejewicz, Rancan, Reklajtis, Wóycicki oraz przedstawiciel białoruskiej demokracji Lucjan Chwiećko (1889–1944), a także ks. Witold Iwicki (1884–1943)²³ oraz Ignacy Świrski (1885–1968), przyszły biskup siedlecki.

Trudno określić, kiedy dokładnie odbyło się pierwsze posiedzenie ukonstytuowanej Rady. Można przypuszczać, że nastąpiło to jeszcze we wrześniu 1917 roku, wkrótce po nominacji ks. Radziszewskiego. Obrady przeniosły się wówczas z mieszkania ks. Budkiewicza i sal parafialnych do siedziby kurii metropolii mohylewskiej. Drugie posiedzenie odbyło się 12 października. Obradowano wówczas nad statutem i regulaminem Rady, a w międzyczasie bp Cieplak wydał okólnik do duchowieństwa (14 września), informując o powo-

²³ R. Dzwonkowski, *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSRR. 1917–1939. Martyrologium*, Lublin 1998, s. 194–195, 254–255.

²⁴ BU KUL, Oddział Zbiorów Specjalnych, Zbiory ks. Bronisława Ussasa, rps 787, k. 11.

ich praktyk. W związku z tym spływały do Petersburga zarówno raporty o tworzeniu w parafiach bractw jak i prośby o przesyłanie statutów bractw kościelnych i precyzowanie ich działalności (głównie bractwa różańcowe, św. Zyty czy eucharystyczne, straży honorowej Serca Jezusowego). Powstała również potrzeba druku odpowiedniej literatury religijnej i jej kolportażu.

Ten szeroki zakres geograficzny natchnął ks. Radziszewskiego w pierw do utworzenia archiwum Rady Społecznej według parafii, a następnie założenia kroniki archidiecezjalnej, by informować o wydarzeniach w poszczególnych miejscowościach, a kapłanów o nowym prawie kościelnym czy rozporządzeniach władzy duchownej. Redaktorem nowego pisma został wówczas ks. Jan Wasilewski (1885–1948), który już na posiedzeniu 23 stycznia 1918 roku przedstawił pierwszy numer miesięcznika „Kronika Archidiecezji Mohyłowskiej i Diecezji Mińskiej”. Komitet redakcyjny składał się z członków Rady Społecznej.

Odzwierciedlił się także na kartach protokołów zebrań Rady spór pomiędzy oddziałami piotrogrodzkim a moskiewskim, kierowanym przez ks. Kazimierza Lutosławskiego (1880–1924), powiązanego ze środowiskami pravicowymi. Apolityczny oddział piotrogrodzki zyskał poparcie Rady Społecznej w odróżnieniu od moskiewskiego, zmierzającego w kierunku zaangażowania politycznego. Ks. I. Radziszewski wnioskował o zwołanie posiedzenia przedstawicieli piotrogrodzkiej i moskiewskiej demokracji u ks. arcybiskupa E. Roppa wraz z Radą Społeczną w trakcie przygotowywanego w lutym 1918 roku zjazdu delegatów kół Chrześcijańskiej Demokracji w celu pogodzenia ich przedstawicieli. Pozycja I. Radziszewskiego przedstawia się bardzo czytelnie, zarówno na wszystkich polach Jego działalności w Petersburgu, jak i samej Radzie – należy działać w zgodzie dla dobra wspólnego.

Ostatni z zachowanych protokołów zapowiada kolejne zwołanie Rady na dzień 31 stycznia 1918 roku. Z pewnością częstotliwość posiedzeń Rady Społecznej zmieniła się pod wpływem nowej sytuacji politycznej. Petersburg jeszcze w 1917 roku opuściła część działaczy łotewskich, jak wspomniani księża Trasun i Rancan. Dojście do władzy bolszewików oraz wydawane przez nich dekrety, konfiskata majątków kościelnych, wyjazd części duchowieństwa z Petersburga, rewizje czy uwięzienie duchowieństwa paraliżowały prace zarówno Rady jak i komitetów parafialnych. Także aktywność ks. Idziego Radziszewskiego zakończyła się w Petersburgu pod koniec czerwca 1918 roku, wraz z jego wyjazdem do kraju z projektem



Uczestnicy zjazdu Chrześcijańskiej Demokracji w Piotrogradzie

Źródło: BU KUL, Oddział Zbiorów Specjalnych, F-8, fot. K. Bułła

powołania katolickiego uniwersytetu. Ks. Rektor dwukrotnie wrócił jeszcze do Piotrogradu, by uporządkować sprawy Akademii Duchownej. Patronat nad uczelnią objął Ludowy Komisariat Oświaty. Działalność uczelni zawiesił jeszcze w kwietniu metropolita Ropp, po ogłoszeniu dekretu o rozdziale Kościoła od państwa (28 I 1918). Akademia straciła wówczas subsydia państwowe i prawo legalnego istnienia. W samym mieście zaś głównym tematem obrad duchowieństwa, zebranego wokół ks. dziekana Budkiewicza, była obrona kościołów i wiernych przed ateizacją.

Ks. Radziszewski przystąpił z kolei do nowego zadania – tworzenia struktur katolickiej uczelni w Lublinie. W zachowanych protokołach posiedzeń zarówno duchowieństwa petersburskiego jak i Rady Społecznej za każdym razem zwraca uwagę skonkretyzowanie przez ks. Radziszewskiego opinii wokół wiodących tematów, porządkujących kwestie, dyskusje, obrady czy formy działalności. Umysł filozofa działał bardzo precyzyjnie i konkretnie. Może dzięki właśnie tym predyspozycjom ks. Radziszewski zdołał urzeczywistnić swą wizję utworzenia uniwersytetu ku chwale Boga i Ojczyzny?

ACTIVITIES OF RECTOR IDZI RADZISZEWSKI IN ST. PETERSBURG

Keywords: Fr. Idzi Benedykt Radziszewski, Theological Academy in St. Petersburg, the Catholic Church in the Russian Empire, Christian democracy, Saint Petersburg.

Summary: Idzi Radziszewski's activity in St. Petersburg during his four-year term as rector of the Spiritual Academy was multilateral. The Rector became involved in pastoral activities, conducting retreats and preaching in St. Petersburg parishes. He was also active in charitable and aid organizations. The main sphere of activity was the education of the clergy and lay youth. Radziszewski, shortly after his arrival in the Russian capital, developed a project to reform the Spiritual Academy, emphasizing the improvement of the level of studies and specializations. In the situation of constant ministerial supervision, the reform was limited in scope, hence not all projects were implemented by the Rector. The establishment of the Higher Polish Courses gave the rector a new impulse to create a university whose graduates will build an independent state on Christian foundations. Recognizing the need for the formation of both priests and laity, Fr. Radziszewski was also involved in the work of the Social Council at the Ordinariate of the Mogilev Archdiocese. The preserved documentation of this activity allows us to outline the unchanging attitude of Fr. Radziszewski – action towards the common good.

BIBLIOGRAFIA

- Российский Государственный Исторический Архив, ф. 821, оп. 128, д. 1016; ф. 826, оп. 3, д. 86.
- Archiwum Uniwersyteckie KUL, Podzespół Przedwojenny, rep. 124, sygn. 1, 2.
- Biblioteka Uniwersytecka KUL, Oddział Zbiorów Specjalnych, F-8; Zbiory ks. Bronisława Ussasa, rps 787, k. 1–23; Zbiór tymczasowy, rps 1139, k. 26–41; Zbiór Ogólny, rps 3033–3034.
- Католическая Церковь накануне революции 1917 года: сборник документов*, сост. и отв. ред. М. Радван, Люблин 2003.
- Program Chrześcijańskiego Związku Demokratycznego w Rosyi*, Piotrogród 1918.
- Sprawozdanie Centralnego Komitetu Obywatelskiego Królestwa Polskiego wśród wygnanców w Rosji za czas od 1 sierpnia 1915 do 1 października 1916 r.*, Piotrogród 1918.
- Szeliga-Szeligowska E., *Wspomnienia o ks. Idzim Radziszewskim i początkach uniwersytetu. 1917–1920*, opr. J. Jaźwierska, Lublin 2020.
- Dębiński A., Pyter M., *Wizjoner i Realista. O Idzim Radziszewskim – twórcy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 2020.

- Dzierzkowska D., *Zbiór rękopisów ofiarowanych przez ks. B. Ussasa Bibliotece Uniwersyteckiej KUL. Ksiądz Bronisław Ussas (1885–1977)*, ABMK, 39(1979), s. 57–72. <https://doi.org/10.31743/abmk.7252>.
- Dzwonkowski R., *Losy duchowieństwa katolickiego w ZSRR. 1917–1939. Martyrologium*, Lublin 1998.
- Karolewicz G., *Ksiądz Idzi Radziszewski. 1981–1922*, Lublin 1998.
- Nykiel B., *Wyższe Kursy Polskie (WKP)*, <http://www.polskipetersburg.pl/hasla/wyzsze-kursy-polskie> [2.10.2017].
- Sikorski T., *Aleksander Wóycicki*, w: *Słownik biograficzny polskiego katolicyzmu społecznego*, t. 2, red. R. Łatka, Warszawa 2021, s. 455–462.
- Strawińska M., *Wyższe Kursy Polskie w Petersburgu 1916–1918. Uniwersytet Lubelski. Polonistyka. Romanistyka. Pedagogika. 1921–1926*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski we wspomnieniach pierwszych studentów z lat 1918–1925*, wstęp i red. G. Karolewicz, Lublin 1978, s. 55–60.
- Talko-Hryncewicz J., *Wspomnienia z lat ostatnich (1908–1932)*, Warszawa 1932.
- Wodzianowska I., *Działalność społeczna duchowieństwa katolickiego w Sankt-Petersburgu w dobie rewolucyjnych wstrząsów w Rosji (1905–1918)*, w: *O wolność i sprawiedliwość. Chrześcijańska Europa – między wiarą i rewolucją*, red. U. Cierniak, N. Morawiec, A. Bańczyk, Częstochowa 2018, s. 221–233.
- Wodzianowska I., *Petersburskie korzenie Katolickiego Uniwersytetu w Lublinie*, ZN KUL, 2009, nr 4(208), s. 95–102.
- Wodzianowska I., *Rzymskokatolicka Akademia Duchowna w Petersburgu. 1842–1918*, Lublin 2007.
- Wojtkowski A., *Ks. Idzi Radziszewski (1871–1922)*, RF, 1(1948), s. 228–249.
- Ziółek E.M., „Sprawa Ussasa”. *Przyczynek do dziejów mieszanych komisji Reewakacyjnej i Komisji Specjalnej 1922–1924*, „Teki Komisji Historycznej TN KUL”, 18(2021), nr 3, s. 159–175. <https://doi.org/10.18290/teka21.6>.

KS. MIROSŁAW KALINOWSKI ^{a,®}

 <https://orcid.org/0000-0002-4611-3380>

^a Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Teologii, Instytut Nauk Teologicznych,
Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin, PL

[®] WT@KUL.PL

KS. IDZI RADZISZEWSKI – TWÓRCA UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO

Słowa kluczowe: Idzi Benedykt Radziszewski, Katolicki Uniwersytet Lubelski, szkolnictwo wyższe, działalność naukowa, Lublin.

Streszczenie: Artykuł podejmuje próbę przedstawienia osoby i dzieła ks. Idziego Benedykta Radziszewskiego w dziejach miasta Lublin. W pierwszej części zwraca się uwagę na kontekst społeczno-historyczny i koncepcję uczelni lubelskiej oraz prace organizacyjne. W dalszej kolejności podjęte zostały zagadnienia związane z początkiem uczelni i pierwszą inauguracją roku akademickiego, jej tożsamością oraz zaangażowaniem ks. Radziszewskiego w szerszy kontekst życia społecznego miasta Lublin. Współczesne formy upamiętnienia Założyciela Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego przedstawia ostatnia część artykułu.

Powołanie do życia pierwszego w Europie Środkowo-Wschodniej katolickiego uniwersytetu było spełnieniem wizji ks. Idziego Radziszewskiego¹.

KS. MIROSŁAW KALINOWSKI – kapłan archidiecezji warmińskiej (1987). Mgr (teologia, 1990, KUL, Lublin); dr teologii (1993, KUL, Lublin); dr hab. teologii (2001, KUL, Lublin); prof. (2008). Rektor KUL (2020–).

¹ Biografie ks. I. Radziszewskiego przedstawili m.in: G. Karolewicz, *Ksiądz Idzi Radziszewski. 1981–1922*, Lublin 1998; P. Kremer, *Śp. Ks. Idzi Radziszewski, rektor i założyciel Uniwersytetu Katolickiego w Lublinie*, Włocławek 1922; A. Wojtkowski, *Ks. Idzi Radziszewski (1871–1922)*, RF, 1(1948), s. 228–249; A. Dębiński, M. Pyter, *Wizjoner i Realista. O Idzim Radziszewskim – twórcy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 2020; I. Wodzianowska, *Deo et Patriae. Rektor Idzi Radziszewski (1918–1922) – uczyony i dzieło*, w: *Katolicki*

Zamiar ten zrodził się w trakcie jego studiów doktoranckich w Wyższym Instytucie Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu w Louvain. Ponad dwuletni pobyt (1898–1900) w ośrodku prowadzącym badania nad filozofią scholastyczną, ale również nad współczesnymi kierunkami filozoficznymi i najnowszymi wynikami nauk szczegółowych, pozwolił młodemu uczonemu na przyswojenie nowych metod pracy nad kształtowaniem światopoglądu chrześcijańskiego wśród inteligencji. Późniejsze wizyty studyjne na uczelniach zagranicznych doprecyzowały wizję uniwersytetu katolickiego na ziemiach polskich. Ks. Radziszewski rozwinął te doświadczenia w okresie kierowania Seminarium Duchownym we Włocławku oraz Akademii Duchownej w Petersburgu. W obu placówkach reorganizował program nauczania, podniósł poziom wykładów, wprowadził nowe wykłady i specjalizacje, zaktywizował czytelnictwo, organizował odczyty. Główną motywacją działań Ks. Rektora było podniesienie poziomu intelektualnego duchowieństwa oraz zwiększenie liczebne polskiej inteligencji.

1. Kontekst społeczno-historyczny

W czasie I wojny światowej, gdy do rosyjskiej stolicy, ówczesnego Piotrogradu, przybyły tysiące uchodźców z ziem polskich, ks. Radziszewski aktywnie działał zarówno w duszpasterstwie jak i w życiu polskich organizacji i stowarzyszeń. Uczestniczył w komisjach kościelno-rządowych, w spotkaniach duchowieństwa petersburskiego, stając na czele Rady Społecznej kierującej akcją społeczną katolików archidiecezji mohylewskiej, zainicjował wydawanie nowego miesięcznika, angażował się w działalność charytatywną i oświatowo-wychowawczą. Współpracował również z wydziałem szkolnym Centralnego Komitetu Obywatelskiego Królestwa Polskiego². W 1916 r. powołany został na stanowisko prezesa pietrogradzkiego Polskiego Towarzystwa Miłośników Historii i Literatury, organizującego odczyty na temat dziejów i kultury polskiej. Zaangażował się również w tworzenie Wyższych Kursów Polskich (1916–1918), uruchomionych przez Towarzystwo. Doświadczenie tworzenia tej nowej instytucji kształcącej – jak zaznacza prof. Andrzej Wojtkowski – „na stanowisku prezesa Rady Pedagogicznej i profesora filozofii dostarczyła

Uniwersytet Lubelski w latach 1918–2018, t. 1: 1918–1944, red. G. Bujak, Lublin 2019, s. 21–71; A. Biela, *Idzi Radziszewski. Charyzmatyczny psycholog*, Lublin 2018.

² Zob. szerzej o aktywności ks. Radziszewskiego w Petersburgu: Wodzianowska, *Deo et Patriae. Rektor Idzi Radziszewski (1918–1922) – uczonej i dzieło*, s. 27–29.

ks. Radziszewskiemu niewątpliwie nie mało doświadczeń, które mu się przydały w dwa lata później (1918) w pracy nad założeniem i zorganizowaniem Uniwersytetu Lubelskiego”³.

Rozwój sytuacji politycznej dawał nadzieję na odzyskanie niepodległości Ojczyzny. Na początku 1917 roku zaczął więc tworzyć ks. Radziszewski „plany o Uniwersytecie Katolickim w Polsce”⁴. Niezawisłość kraju mogli bowiem budować ludzie świadomi jego historii i wartości chrześcijańskich, gotowi pracować dla dobra odradzającego się państwa. Skupienie w Petersburgu polskiej inteligencji i nadzieja na odzyskanie niezawisłości stały się podstawą do realizacji wielkiego marzenia Księdza Rektora. Dyskusje nad kształtem i organizacją uniwersytetu katolickiego prowadził ks. Radziszewski zarówno z osobami duchownymi jak i świeckimi. Zyskując poparcie finansisty i znanego działacza społecznego mecenasa polonijnego Karola Jaroszyńskiego (1878–1929)⁵, który zobowiązał się do pomocy finansowej dla nowej uczelni, jak i wykładowców Wyższych Kursów Polskich i Akademii Duchownej, w lutym 1918 roku oficjalnie powołano Komitet Organizacyjny Katolickiego Uniwersytetu⁶.

2. Koncepcja organizacyjna uczelni lubelskiej

Prace Komitetu skupione wokół ks. Radziszewskiego przebiegały sprawnie. Z dyskusji nad kształtem uniwersytetu, liczbą wydziałów, ofertą programową i lokalizacją, wyłoniło się wymarzone dzieło Księdza Rektora. Działalność uczelni, zgodnie z wizją ks. Radziszewskiego, została zakreślona bardzo szeroko. Otwarcie uniwersytetu katolickiego dla osób świeckich pozwoliło na rozwijanie takich dyscyplin jak: filozofia, historia, filologie, nauki przyrodnicze, ekonomiczne, polityczne itd. Obok wydziałów: Prawa kanonicznego i Nauk moralnych, Prawa i Nauk społeczno-ekonomicznych, Nauk humanistycznych, Teologii, planowano zorganizowanie kolejnych wydziałów: Filozoficznego, Ma-

³ A. Wojtkowski, *Katolicki Uniwersytet Lubelski 1918–1944*, w: *Księga jubileuszowa 50-lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. M. Rechowicz, Lublin 1969, s. 45.

⁴ E. Szeliga-Szeligowska, *Wspomnienia o ks. Idzim Radziszewskim i początkach uniwersytetu. 1917–1920*, opr. J. Jaźwierska, Lublin 2020, s. 33.

⁵ G. Karolewicz, *Karol Jaroszyński (1877–1929) fundator Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 2000.

⁶ Przewodniczącym został K. Jaroszyński, wiceprezesem Idzi Radziszewski, ks. Czesław Falkowski (1887–1969) sekretarzem, inżynier Franciszek Skąpski (1881–1966) skarbnikiem, a w skład Komitetu weszli także profesorowie duchowni Akademii: Piotr Kremer (1878–1951) i Bronisław Żongołłowicz (1870–1944).

tematycznego i Przyrodniczego, a w następnych latach Medycznego⁷. Wizję programową Ks. Rektora streścił jego najbliższy współpracownik w Petersburgu ks. Piotr Kremer: „kształcą swych uczniów w czystej nauce, ale też wychowując ich w głębokim przekonaniu katolickim, chciał rzucać co roku w społeczeństwo garstkę młodzieży, wykształconej w uniwersytecie katolickim, aby pracowała nad podniesieniem i rozwojem szczerzej kultury polskiej po jej właściwej linii, wytkniętej tak jasno u kolebki tej kultury, a uwydatniającej się tak dobitnie w najpiękniejszych momentach jej dziejów”⁸. Myśl przewodnią o niesprzeczności nauki i wiary pierwszego Rektora rozwinął z okazji 50-lecia KUL jej profesor św. Jan Paweł II: „Przez uprawianie nauki oraz twórcze nauczanie, przez apostołat intelektualny, uniwersytety katolickie tkwią organicznie w posłannictwie Kościoła. To właśnie stanowi o ich katolickości czyli uniwersalizmie”⁹.

„Według kręgów inteligencji katolickiej – jak pisze prof. Mieczysław Ryba – walka o kształt Rzeczypospolitej, o jej cywilizacyjny obraz rozgrywała się na płaszczyźnie ideowej. Potężną rolę miał tutaj do odegrania uniwersytet”¹⁰. Według koncepcji ks. Radziszewskiego katolicka uczelnia miała stać się także centrum inicjatyw naukowych, takich jak kształcenie kadry nauczycielskiej w ramach Instytutu Pedagogicznego czy prowadzenie otwartych wykładów, kursów i seminariów dla społeczeństwa w Instytucie Narodowym. Umiejscowiono nową uczelnię w Lublinie, niewielkim, spokojnym mieście, w którym działały szkoły średnie i towarzystwa naukowo-kulturalne. Warunki, panujące w mieście umożliwiały skupienie niezbędne dla studiów¹¹, a Lublin, jak słusznie przewidywał ks. Radziszewski, „tęskni do uniwersytetu i jest rzeczą prawie pewną, że tuż po wojnie zostanie tam otwarta wszechnica państwowa. Gdyby się tak stało, założenie uniwersytetu katolickiego [...] nie tylko w tym

⁷ List pierwszego sekretarza Uniwersytetu Jana Barchwica (1878–1950) do H. Wiercińskiego: Dział Zbiorów Specjalnych Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej im. H. Łopacińskiego, sygn. 1885.

⁸ P. Kremer, *Ks. Rektor Idzi Radziszewski*, „Wiadomości Towarzystwa Uniwersytetu Lubelskiego”, 1(1923), z. 1, s. 37–38.

⁹ K. Wojtyła, *Uniwersytet Katolicki: koncepcja i zadania (Na 50-lecie KUL)*, ZN KUL, 11(1968), nr 3–4 (43–44), s. 16.

¹⁰ M. Ryba, *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Korzenie, początki, źródła tożsamości*, Warszawa – Radzymin 2018, s. 51.

¹¹ Por.: Biblioteka Uniwersytecka KUL (BU KUL), Dział Rękopisów, Zbiór Tymczasowy, rps 1139, k. 13–14.

mieście, ale w ogóle w Polsce byłoby na czas bardzo długi, a może na zawsze unicestwione”¹².

3. Prace organizacyjne

Prace Komitetu Organizacyjnego trwały do końca czerwca 1918 roku. W ramach jego działalności został opracowany tymczasowy statut uczelni, regulaminy, ukształtowano kolejność powoływania wydziałów, instytucji wspierających, programy naukowe; uporządkowano księgozbiór, uzyskano zgody profesorów na podjęcie pracy w nowo powstałej placówce.

Ks. I. Radziszewski tworząc nową wszechnicę jako prywatną-kościelną, uniezależnił ją od decyzji i wpływów władz zewnętrznych. Ze względu jednak na profil katolicki projektowanej uczelni musiał Ksiądz Rektor uzyskać akceptację Konferencji Episkopatu Królestwa Polskiego. Udał się więc do Warszawy, by na posiedzeniu Konferencji przedstawić swój projekt. Zgoda na powstanie nowej placówki w czasach niepewności, zniszczenia kraju i okupacji niemiecko-austro-węgierskiej ziem polskich, była trudnym zadaniem. Ks. I. Radziszewski odpierał więc różnego rodzaju zarzuty od braku konieczności tworzenia kolejnego wydziału teologicznego do finansowego obciążenia odbudowującego się po zniszczeniach wojennych kraju. Przekonał jednak do swej wizji dostojników kościelnych. Konferencja Episkopatu 27 VII 1918 roku przyjęła propozycję założenia w Lublinie uniwersytetu katolickiego ze wszystkimi planowanymi wydziałami świeckimi oraz teologicznym i prawa kanonicznego. Biskupi udzielili też Rektorowi pełnomocnictwa do założenia i zorganizowania uniwersytetu w Lublinie. We wrześniu uzyskano również wstępną koncesję na założenie prywatnego uniwersytetu wydaną przez Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego przy Radzie Regencyjnej.

Środowisko lubelskie z wielką radością przywitało wybór Lublina na siedzibę uniwersytetu¹³. Wytężona praca organizacyjna ks. Radziszewskiego nad urzeczywistnieniem uniwersytetu znajdowała na łamach prasy

¹² Cyt. za: G. Karolewicz, *Geneza Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wybrane zagadnienia z dziejów Uczelni*, red. G. Karolewicz, M. Zahajkiewicz, Z. Zieliński, Lublin 1992, s. 56.

¹³ Wyrazem tej radości był m.in. jeden z pierwszych artykułów informujących o powstaniu uniwersytetu w Lublinie: M. Sławiński, *Witaj Wszechnico nasza!*, „Głos Lubelski”, 14 IX 1918. Zob. szerzej: P. Burba, *Kapłan z Włocławka symbolem Lublina. Sylwetka ks. Idziego Radziszewskiego w świetle prasy lubelskiej*, w: *Rektorowi KUL. W 90. rocznicę śmierci ks. Idziego Radziszewskiego*, red. S. Janeczek, M. Krupa, Lublin 2013, s. 109–139.

entuzjastyczną ocenę: „nowej wszechnicy, która z iście amerykańskim pośpiechem z nicości powstaje [...] dwa miesiące temu idea tylko, teraz czyn”¹⁴. Zaiste z nicości, gdyż na początku września 1918 roku uczelnia nie posiadała ani gmachu, ani środków finansowych. Ksiądz Rektor podjął dwukrotnie heroiczny wysiłek przedostania się przez granicę i przywiezienia z rewolucyjnego Petersburga części ofiarowanych przez K. Jaroszyńskiego pieniędzy. Narażając życie, gdyż jak wspomina ks. Kremer: „była chwila, że bolszewicy za Pskowem grozili ks. R.[adziszewskiemu] rozstrzelaniem, ale się jakoś wytłumaczył i po wielu jeszcze przygodach do Petersburga przybył”¹⁵. Powroty też nie były łatwe, obciążony walizkami z dokumentami i gotówką nocował Ks. Rektor niejednokrotnie z dala od siedzib ludzkich.

Trudności finansowe, które niespodziewanie pojawiły się po przewrocie bolszewickim 1917 roku, stały się jedną z wielu przeszkód, którym musiał podołać Ks. Rektor w realizacji marzenia. Od początku ks. Radziszewski przekonywał do swego pomysłu w Petersburgu zarówno finansistę Jaroszyńskiego jak społeczność polską, w Warszawie na zwołanej konferencji Episkopat Królestwa Polskiego, a w Lublinie austro-węgierskiego generalnego gubernatora wojskowego gen. Antona Lipoścaka (1863–1924), znosząc także ataki prasy lewicowej. Uznał jednak powołanie uczelni „[...] za święty obowiązek obywatela [by] umożliwić Narodowi Polskiemu założenie uniwersytetu katolickiego, który by mógł rozpocząć swe zajęcia już jesienią roku bieżącego”¹⁶. Siły zaś czerpał z głębokiej wiary i ufności w Opatrzność Bożą.

Do Lublina przybył I. Radziszewski 13 września 1918 roku, by wraz prof. Jerzym Fiedorowiczem (1888–1944?) i Franciszkiem Skąpskim podjąć rozmowy z władzami okupacyjnymi odnośnie siedziby uczelni. Następnego dnia Ks. Rektor witał i towarzyszył delegatowi papieskiemu Monsignorowi Achillesowi Rattiemu (1857–1939) podczas wizyty w Lublinie. Przyszły papież Pius XI gorąco poparł starania ks. Radziszewskiego o powołanie do życia uniwersytetu katolickiego na ziemiach polskich. Podjął także na spotkaniu z gubernatorem A. Lipoścakiem kwestię uczelni oraz uzyskania gmachów¹⁷.

¹⁴ „Kurier Warszawski”, 2 IX 1918, s. 2.

¹⁵ Kremer, *Ks. Rektor Idzi Radziszewski*, s. 40.

¹⁶ Cyt. za: BU KUL, Zbiór Tymczasowy, rps 820, k. 2.

¹⁷ Por. S. Wilk, *Wizytator apostolski Achilles Ratti na Lubelszczyźnie*, w: *Veritatem in caritate. Księga jubileuszowa z okazji 70. urodzin Księdza Biskupa Profesora Jana Śrutwy*, red. W. Depo [i in.], Lublin 2011, s. 337–344.

4. Początki uczelni lubelskiej

W następstwie obiecujących rozmów po wizytacji Nuncjusza Apostolskiego prace organizacyjne nabrały nowego wigoru. Ks. Rektor uczestniczył w zebraniu organizacyjnym Koła Pomocy Młodzieży Akademickiej Uniwersytetu Lubelskiego. Przewodniczył Kołu Leon Przanowski (1844–1924)¹⁸, prezes Towarzystwa Kredytowego Ziemskiego, w gmachu którego mieściło się też biuro rekrutacyjne uczelni. Ten był powstaniec styczniowy, wspierający tworzenie Lubelskiej Szkoły Filologicznej, popularnie zwanej Szkołą Lubelską, Biblioteki im. Hieronima Łopacińskiego czynnie zaangażował się również w pomoc pragnącej podjąć studia młodzieży. Ks. I. Radziszewski przedstawił wówczas zgromadzonym główne założenia uniwersytetu, który obok rozwoju naukowego stawiał za cel również „wykształcenie dusz i charakterów, tak potrzebnych narodowi polskiemu”¹⁹. Dołączyło do inicjatywy wsparcia przyszłych studentów około 50 osób, które wobec problemów z mieszkaniami i zaopatrzeniem, podjęły próbę zorganizowania aprowizacji i otwarcia domu akademickiego.

We wrześniu rozpoczęła się również rekrutacja na studia²⁰. Przyjmowano zapisy na trzy wydziały: Prawa kanonicznego i Nauk moralnych, Prawa i Nauk społeczno-ekonomicznych oraz Nauk humanistycznych²¹. Do Lublina zaczęła licznie przybywać młodzież, gdyż inaugurację zajęć zaplanowano na początek listopada 1918 roku. Walki polsko-ukraińskie o Lwów, które przerodziły się w wojnę polsko-ukraińską opóźniły jednak otwarcie podwojów uczelni. Młodzież studencka na zorganizowanym w Lublinie w dniu 13 listopada wiecu²², postanowiła dołączyć do braci uniwersyteckiej innych uczelni i zaciągnąć się do wojska. Władze Uniwersytetu Lubelskiego przyłączyły się do decyzji, przesuwając rozpoczęcie wykładów na okres późniejszy. Ogłoszono kolejny termin otwarcia roku

¹⁸ Szerzej o działalności L. Przanowskiego: E. Ścibor, *Życie i działalność społeczno-obywatelska Leona Przanowskiego (1844–1924)*, „Bibliotekarz Lubelski”, 53(2010), s. 49–63.

¹⁹ *Z życia uniwersytetu, Uniwersytet Lubelski*, „Ziemia Lubelska”, 18 IX 1918, s. 2.

²⁰ Zapisy przyjmowano początkowo w siedzibie Towarzystwa Kredytowego Ziemskiego, a w drugiej połowie października przeniesiono do uzyskanego lokalu Uniwersytetu – gmachu seminarium duchownego.

²¹ Czwarty wydział uczelni – Teologiczny, uruchomiono w styczniu 1919 r. 8 stycznia rozpoczęto wykłady, a wśród pierwszych studentów znaleźli się także alumni Akademii Duchownej w Petersburgu.

²² *Wiec młodzieży akademickiej Uniwersytetu Lubelskiego*, „Głos Lubelski”, 15 XI 1918, s. 3.

akademickiego po ukończeniu prac Komisji kwalifikującej młodzież akademicką do wstąpienia w szeregi wojska²³.

5. Pierwsza inauguracja roku akademickiego

Wobec trudnej sytuacji politycznej odłożono uroczystą inaugurację pierwszego roku akademickiego. W święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny (8 września 1918 r.) ks. I. Radziszewski zwołał zebranie zgromadzonych w Lublinie profesorów. Istotnym dla rozpoczęcia działalności Uniwersytetu było ukonstytuowanie się Senatu Akademickiego. Na posiedzeniu ogólnym profesorów wybrano prorektora (Konstantego Chylińskiego, 1881–1939) oraz dziekanów wydziałów (ks. B. Żongołłowicz; Stanisław Zachorowski 1885–1918; Stanisław Ptaszycki, 1853–1933; ks. Piotr Kremer). W tymże dniu prace podjął Senat uczelni i Komisja Immatrykulacyjna. Rozpoczęcie wykładów 9 grudnia poprzedziła uroczysta msza św. oraz immatrykulacja ponad 150 studentów spośród 350 przyjętych na studia. Zabrakło wśród nich przebywających na froncie żołnierzy. W obecności biskupa lubelskiego Mariana Fulmana (1864–1945) – Wielkiego Kanclerza Uniwersytetu i licznie zgromadzonych przedstawicieli duchowieństwa, władz miejskich, wojska, ziemian, inteligencji miasta oraz studentów przemówił Ks. Rektor, uzasadniając powołanie nowego uniwersytetu i potrzebę kształcenia młodzieży w tak ważnym dziejowym momencie²⁴. Odbudowywanie państwowości polskiej należało oprzeć na fundamencie zapewniającym „wszechstronny rozwój i dobrobyt. Jedną z takich podwalin jest oświata w najlepszym tego wyrazu znaczeniu, słusznie bowiem za pewnik uważane jest twierdzenie, że o wartości, znaczeniu, roli i losie każdego narodu decydują ostatecznie zawsze szkoły, jakie ten naród posiada”²⁵.

Uniwersytet, zgodnie z wolą jego twórcy, rozwijał się w trzech zasadniczych kierunkach: naukowym, wydawniczym i popularyzatorskim²⁶. Rozwój naukowy realizowano poprzez zatrudnianie wybitnych profesoro-

²³ Informacja o rozpoczęciu wykładów na UL pojawiła się w prasie lubelskiej 3 grudnia. Zob. „Ziemia Lubelska”, 3 XII 1918, s. 2.

²⁴ Zob. Wodzianowska, *Deo et Patriae. Rektor Idzi Radziszewski (1918–1922) – uczone i dzieło*, s. 37–39.

²⁵ Cyt. za: *Otwarcie Wszechnicy Lubelskiej*, „Ziemia Lubelska”, 10 XII 1918, s. 1.

²⁶ A. Stanowski, *Działalność naukowa, wydawnicza i popularyzatorska na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przed powstaniem Towarzystwa Naukowego KUL (1918–1934)*, „Summarium”, 1973, nr 2, z. 2 [nr 22], s. 48.

rów²⁷. Ks. Rektor posiadał szerokie kontakty z polskim środowiskiem naukowym. Był członkiem od początków istnienia Towarzystwa Filozoficznego przy uniwersytecie lwowskim, Towarzystwa Psychologicznego w Warszawie, współpracował z Komisją historii filozofii w Polsce przy Akademii Umiejętności w Krakowie, był prezesem Polskiego Towarzystwa Miłośników Historii i Literatury w Petersburgu. Liczne osobiste kontakty ze światem naukowym pozwoliły na zaproszenie do Lublina wybitnej kadry krajowej i zagranicznej. Wymianie myśli naukowej miała służyć pierwsza inicjatywa uniwersytecka w Polsce – „Biblioteka Uniwersytetu Lubelskiego”. Wydawnictwo to rozpoczęło druk dzieł naukowych napisanych przez pracowników uczelni. Wszechnica katolicka miała stać się miejscem swobodnej debaty, więc organizowano zebrania naukowe wykładowców, a w środowisku studentów wspierano działalność kół i towarzystw naukowych.

Wraz z organizacją uniwersytetu w Lublinie rozpoczęto pracę nad stworzeniem Polskiego Instytutu Narodowego oraz Instytutu Pedagogicznego. Powołano w październiku Towarzystwo PIN oraz dwa kolegia – kursów zimowych oraz uniwersytetów ruchomych. Zadanie Instytutu określono jako „wychowanie działaczy narodowych, którzy by nieustannie potęgowali nasze życie zbiorowe i umieli budzić w społeczeństwie polskim zdolność do rozwiązywania zagadnień naszego bytu”²⁸. Uchwalono dwuletni kurs obowiązkowy dla wszystkich słuchaczy. Wykłady obejmowały szerokie spectrum od geografii i statystyki, poprzez historię polityczną, społeczną i gospodarczą, literaturę i sztukę Polski oraz psychologię, etykę i pedagogikę społeczną. Ponadto przewidywano wykłady specjalne i kursy dla kół obywatelskich i społecznych²⁹. Zapisy pierwszych słuchaczy rozpoczęły się już pod koniec października 1918 roku.

W styczniu 1919 roku rozpoczęto powszechne wykłady uniwersyteckie, wygłaszane najczęściej w soboty i niedziele w Sali Towarzystwa Muzycznego oraz w gmachu seminaryjnym zarówno przez wykładowców uniwersytetu jak i zaproszonych gości m.in.: ks. dr. Antoniego Szymańskiego (1881–1942), dr. Tadeusza Hilarowicza (1887–1958), ks. dr. Aleksandra Wóycickiego (1878–1954), prof. Antoniego Peretiat-

²⁷ Por. G. Karolewicz, *Nauczyciele akademicy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w okresie międzywojennym*, t. 1, Lublin 1996, s. 54–65.

²⁸ Cyt. za: Wojtkowski, *Katolicki Uniwersytet Lubelski 1918–1944*, s. 26.

²⁹ S. Jasiński, *Polski Instytut Narodowy*, „Kurier Warszawski”, 24 X 1918, s. 3.

kowicza (1884–1956), profesora Uniwersytetu Lwowskiego dr. Zygmunta Weyberga (1872–1945). W tymże roku inaugurowano wykłady otwarte, tzw. *publica*, zarówno dla studentów wszystkich wydziałów jak i słuchaczy z miasta. Zainaugurował je w kwietniu wykład o. Jacka Woronieckiego (1878–1949) pt. „Zagadnienia z wychowania charakteru: historia i teoria”.

Wizjonerska koncepcja uczelni ks. Radziszewskiego uwidoczniła się w organizacji i programie studiów. Ks. Rektor wprowadził szereg wykładów obowiązkowych o tematyce humanistycznej i światopoglądowej (m.in. kryteriologia, etyka, logika, filozofia, psychologia ogólna). Planowano utworzenie również Wydziału Filozofii, gdyż filozofia miała stanowić fundament kształcenia młodzieży i ważny czynnik w formowaniu światopoglądu.

Uniwersytet stał się miejscem działalności młodzieży jeszcze przed rozpoczęciem pierwszego roku akademickiego. W ówczesnym gmachu przy dawnej ulicy Misjonarskiej na początku grudnia trwały Kursy Sanitarne, zorganizowane przez bratnią studencką z Tymczasowego Komitetu Wykonawczego Młodzieży Akademickiej Uniwersytetu Lubelskiego³⁰. W ciągu kilku miesięcy wyłoniło się z tymczasowej struktury Komitetu Wykonawczego Młodzieży kilka organizacji – Bratnia Pomoc, Związek Młodzieży Polskiej, „Odrodzenie” przy wsparciu Rektora, który popierał wszelkie inicjatywy społeczne i naukowe studentów.

W swych wspomnieniach o ks. Idzim Radziszewskim ks. Kremer pisał, że nigdy on nie odłączał od nauki wychowania „i dlatego zawsze uważał się nie tylko za nauczyciela, ale i za wychowawcę. Oddawał się młodzieży bez miary, bez uwagi na swe zdrowie, czy zmęczenie, zawsze dostępny poza godzinami przyjęć; zawsze miał czas dla niej”³¹. Ks. Radziszewski przyjął za wzór Instytut Filozofii w Louvain, gdzie wspólnie spędzony czas poza aulą uniwersytecką, na rekreacji, integrował środowisko, tworząc wspólnotę uczących i studiujących. Wraz ze studentami udawał się więc na wycieczki do Nałęczowa, Puław czy Kazimierza nad Wisłą, by mieć możliwość dłuższej rozmowy i dyskusji. Ta bliskość Ks. Rektora szczególnie uwidacznia się we wspomnieniach studentów: „Byliśmy jak jedna kochająca się rodzina, zespolona i złączona silnymi węzłami żywo pulsującej miłości wolnej ojczyzny i Kościoła. Jakże uroczo i ujmująco

³⁰ Informacja o zapisach na Kursy: Komunikat nr 2 Tymczasowego Komitetu Wykonawczego Mł. Ak. Un. Lubelskiego, „Głos Lubelski”, 27 XI 1918, s. 3.

³¹ Kremer, Ks. Rektor Idzi Radziszewski, s. 40–41.

wyglądała wyniosła postać rektora z utrudzonym, ale stale pogodnym obliczem, otoczona wesołą i kochającą go młodzieżą akademicką³². „On rozumiał nas, a my poznawaliśmy w bezpośredniej rozmowie jego poglądy i kierunki myśli. Mimo woli braliśmy je pod uwagę w naszych pracach”³³. Ks. Radziszewski zainauguował także duszpasterstwo akademickie, dając początek coniedzielnym mszom akademickim dla młodzieży, jej rodzin i przyjaciół. Kazania głosili m.in.: ks. Czesław Falkowski, ks. A. Szymański, ks. P. Kremer, o. J. Woroniecki. Ks. Radziszewski zaś zainicjował powstanie na uniwersytecie Sodalicii Mariańskiej.

Zakres aktywności ks. Radziszewskiego zadziwia. Rozwiązując na co dzień liczne problemy związane z funkcjonowaniem uczelni, organizacją studiów, urządzaniem biblioteki, akademików dla młodzieży, prowadził wykłady na wszystkich ówczesnych wydziałach uczelni. Wykładał filozofię, a od 1919 roku psychologię. Włączał się w wiele inicjatyw uniwersyteckich – brał udział w dyskusjach kół naukowych, rozpoczął specjalne korepetycje dla studentów z kryteriologii (teoria poznania, dział filozofii zajmującej się wartością ludzkiego poznania) uczestniczył w licznych akademiach, obchodach rocznicowych, konkursach recytatorskich i wykładach otwartych. Reprezentował uczelnię również na uroczystościach miejskich i regionalnych.

6. Zaangażowanie w miście Lublin

Ks. I. Radziszewski wielokrotnie podejmował się głoszenia odczytów m.in. w „Spójni” Kapłańskiej. Działał w Towarzystwie Nauczycieli Szkół Średnich i Wyższych, powołanym w Lublinie w kwietniu 1920 roku (członek Komisji Rozjemczej)³⁴. Prowadził również prelekcje w ramach Powszechnych Wykładów Uniwersyteckich, na których licznie gromadzili się mieszkańcy Lublina. W listopadzie 1921 roku rozpoczął cykl wykładów pt. *Problem istnienia Boga w świetle rozumu*. Zaplanowane 25 prelekcji w ramach cyklu już nie zdołał ukończyć z powodu choroby, odwołując wykłady w styczniu i lutym 1922 roku³⁵. W lutym 1919 roku

³² S. Mystkowski, *Akademia Duchowna w Petersburgu 1915–1918. Uniwersytet Lubelski 1918/1919 – prawo kanoniczne*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski we wspomnieniach pierwszych studentów z lat 1918–1925*, wstęp i red. G. Karolewicz, Lublin 1978, s. 44.

³³ L. Miketta, *Prawo 1919–1923*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski we wspomnieniach pierwszych studentów*, s. 133.

³⁴ *Towarzystwo Nauczycieli szkół średnich i wyższych*, „Ziemia Lubelska”, 28 IV 1920.

³⁵ Burba, *Kapłan z Włocławka symbolem Lublina*, s. 125.

został wybrany prezesem Towarzystwa Popierania Ruchu Społecznego przy Uniwersytecie Lubelskim³⁶. Jak dowodził Ks. Rektor: „Chwila obecna jest jaskrawym dowodem konieczności wzmocnienia istniejących i stwarzania nowych więzi społecznych, budzenia do życia twórczych pierwiastków, w narodzie tkwiących, które mogą znaleźć wyraz w zespolonym działaniu, w zbiorowym wysiłku na polu życia społecznego, ekonomicznego i kulturalnego”³⁷. Towarzystwo również organizowało odczyty, a pierwszym zaproszonym prelegentem został już 13 lutego dr Aleksander Ostrowski, szef Departamentu Dobroczynności we Lwowie. Zainaugurowano 6 kwietnia 1919 roku Wieczory Dyskusyjne, na pierwszym zgromadziło się ponad 120 osób.

W lipcu 1920 roku został zakłócony rytm życia akademickiego, grono profesorskie oddało się do rozporządzenia władz Rzeczypospolitej, a młodzież akademicka wstępowała w szeregi armii. Ks. Rektor stanął ponownie przed ciężką próbą – pożegnanie studentów ruszających na front, ewakuacja uniwersytetu, rozproszenie wykładowców... I kolejna opóźniona inauguracja już trzeciego roku akademickiego (21 listopada). Pomimo trudnej sytuacji lokalowej w Lublinie, na propozycję przeniesienia siedziby Uniwersytetu do innego miasta, ks. Radziszewski odpowiadał zawsze odmownie.

W 1921 roku pozyskano zespół budynków tzw. świętokrzyskich koszar dla potrzeb uczelni. Ówczesna tymczasowa siedziba uniwersytetu mieściła się w budynku seminarium duchownego, który stawał się zbyt ciasny dla rozrastającej się uczelni, a przede wszystkim był potrzebny diecezjalnym władzom. Odbudowa zniszczonych koszar wymagała dużych nakładów finansowych³⁸. Jak pisał prorektor Konstanty Chyliński: „Wielki, pozbawiony wszelkiego stylu budynek [...] miał jedną może tylko ozdobę: jednostajne, w pewnej jednak mierze efektowne arkady trzema rzędami biegly od strony podwórza wzdłuż zachodniego i wschodniego pawilonu; z długich, odkrytych galerii wchodziło się do sal i mniejszych pokoi. Wysoki dach też nieco upiększał obszerny budynek”³⁹. Odbudowa koszar świętokrzyskich, dzisiejszego głównego gmachu uniwersytetu,

³⁶ I. Radziszewski, J. Barchwic, *Komunikat nr 1 Towarzystwa Popierania Ruchu Społecznego przy Uniwersytecie Lubelskim*, „Ziemia Lubelska”, 16 II 1919, s. 3.

³⁷ Tamże.

³⁸ Proces pozyskania budynków w: A. Kramiszewska, *Aleje Raclawickie 14. Historia gmachu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 2019, s. 10–18.

³⁹ Cyt. za: Wojtkowski, *Katolicki Uniwersytet Lubelski 1918–1944*, s. 28.

nadwerżyła wątle zdrowie Rektora i stała się ostatnim zrealizowanym projektem ks. Radziszewskiego. Uroczyste poświęcenie skrzydła wschodniego uniwersytetu odbyło się w niespełna pół roku po rozpoczęciu prac remontowych⁴⁰. Dnia 8 stycznia 1922 r. Uniwersytet zyskał swą stałą siedzibę w wyremontowanym budynku przy al. Raławickich 14.

7. Tożsamość uczelni

Organizacja uczelni o profilu katolickim, w kraju zniszczonym działaniami wojennymi i okupacją, wymagała wiary i realizmu. Ks. Radziszewski przekonał w Petersburgu K. Jaroszyńskiego do zapewnienia podstaw finansowych uczelni w pierwszych latach jej istnienia, wystawienia gmachów uniwersyteckich jak i do wyposażenia Instytutu Pedagogicznego przez inż. Skąpskiego. Stworzyło to podstawy do podjęcia rozmów o kształcie i przyszłości nowej wszechnicy katolickiej. Nie dało się przewidzieć, że zarówno Jaroszyński jak i Skąpski wkrótce utracą swe majątki na skutek wydarzeń społeczno-politycznych w Rosji. Budując program prywatnej uczelni ks. Idzi Radziszewski, uniezależnił się od wszelkich prób ingerencji w jej funkcjonowanie przez władze państwowe, zapewniając tym samym autonomię. Oddał swe dzieło pod opiekę Episkopatu⁴¹. Rozpoczął również tworzenie społecznego zaplecza uniwersytetu, zakładając powstanie organizacji o szerokim zasięgu społecznym zarówno w kraju jak i obejmującym skupiska polonijne na świecie, które finansowo wesprą Uniwersytet. Towarzystwo Przyjaciół Uniwersytetu zostało powołane już po śmierci Rektora. Jednak realizację projektu poprzedziła przede wszystkim ocena społeczeństwa polskiego a w szczególności inteligencji. Ks. Radziszewski pisał: „Z całą szczerością powiedzieć trzeba, że sfery inteligentne są katolickie tylko z imienia, że katolików inteligentnych i umiejących wyciągnąć konsekwencje ze swych przekonań jest garstka bardzo szczupła. Trzeba sobie z całą jasnością uświadomić, że stoimy na brzegu przepaści [...]”⁴². Po-

⁴⁰ Przebieg uroczystości poświęcenia gmachu: Dębiński, Pyter, *Wizjoner i Realista*, s. 102–104.

⁴¹ Arcybiskup Kakowski potwierdził wolę powołania Uczelni przez episkopat Królestwa Polskiego i przejęcia jej „pod swoją władzę i opiekę” oraz pomoc finansową. Archiwum Uniwersyteckie KUL, Zespół Przedwojenny, Erekcja Uniwersytetu Lubelskiego 1918–1923, sygn. 2 (Pismo z dnia 10 VIII 1918 r.).

⁴² I. Radziszewski, *Uniwersytet katolicki w Polsce*, w: tenże, *Pisma*, red. S. Janeczek, M. Maciołek, R. Charzyński, Lublin 2009, s. 383.

stawił też wezwanie przed społeczeństwem odbudowującego się z ruin kraju – wsparcie inicjatywy dążącej do kształcenia młodzieży w duchu poszukiwania Prawdy.

Swoistym hołdem dla tytanicznej pracy ks. Radziszewskiego włożonej w powstanie uczelni w Lublinie, a jednocześnie wyrazem przywiązania nie tylko społeczności akademickiej ale i mieszkańców miasta stał się jego pogrzeb. Po uroczystym poświęceniu gmachu w styczniu 1922 r. ks. Radziszewski rozchorował się. Przeziębienie wywołało powikłanie w postaci zapalenia płuc. Rektor zmarł 22 lutego, a 25 lutego odbył się jego pogrzeb. Oddajmy głos studentom: „Pogrzeb był tryumfalny, imponujący [...] Całe społeczeństwo i młodzież – wszyscy wzięli udział w oddaniu ostatniej posługi [...] taki był cichy, taki spokojny, a tak Wielki”⁴³. „Zjednął sobie wszystkich swą cichą wielkością, bo pod tą powłoką skromną i prostą był duch świetlany, który opromieniał wszystkich. Droga postępu prowadzi przez mogiły bohaterów. Tak, to był bohater, którego orli lot wspinał się wzwyż...”⁴⁴. „Kiedy ruszył kondukt pogrzebowy – nastrój stworzony przez okryte kirem zapalone latarnie i ponure dźwięki dzwonów lubelskich kościołów wyrażały ból, rozpacz całego chyba miasta”⁴⁵. Niespełna cztery lata wyteżonej pracy Ks. Rektora w Lublinie sprawiło, że on sam wpisał się w dzieje tego miasta, a uniwersytet stał się najcenniejszym pomnikiem Jego trudu. Decyzja o powołaniu w tym mieście uniwersytetu odmieniła jego oblicze. „Dzięki temu zmieniła się jego społeczna, naukowa i kulturalna pozycja w kraju. Uniwersytet stworzył warunki kształcenia dla niezamożnej młodzieży, wpływał na kształtowanie intelektualnego środowiska miejscowej inteligencji”⁴⁶.

8. Współczesne formy upamiętnienia ks. Idziego Radziszewskiego

Pamięć o twórcy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w środowisku akademickim nieustannie trwa. Postać ks. Radziszewskiego przywoływana jest szczególnie w kolejne rocznice jego urodzin i śmierci, a także powstania Uniwersytetu. Upamiętnienie Pierwszego Rektora ma wielorakie formy.

⁴³ J. Orłowska, *Dzienniki. 1918 –1952*, red. i opr. J. i W. Machowie, Lublin 2020, s. 154–155.

⁴⁴ Ł. Heinówna[-Sauer], *Historia, pedagogika 1919–1923*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski we wspomnieniach pierwszych studentów*, s. 146.

⁴⁵ H. Jezińska-Manugiewiczowa, *Polonistyka. 1919 –1923*, w: tamże, s. 143.

⁴⁶ J. Zięba, *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. Narodziny uczelni*, Lublin 2008, s. 29.

Odbywają się konferencje i sympozja⁴⁷, wydawane są publikacje naukowe i reedycje dzieł ks. Radziszewskiego⁴⁸. Organizowane są koncerty *Opus Magnum. KULowskie wieczory z muzyką*, upamiętniające Księdza Rektora⁴⁹.

Najważniejsze uniwersyteckie nagrody naukowe także noszą imię ks. Radziszewskiego. W 1974 r. Zarząd Towarzystwa Naukowego KUL ufundował Nagrodę im. Księdza Idziego Radziszewskiego, założyciela i pierwszego Rektora KUL, przyznawaną corocznie „za wybitne osiągnięcia naukowe w duchu humanizmu chrześcijańskiego”. W dniu 22 czerwca 2017 r. Senat uczelni ustanowił nagrodę naukową: „Laur Uniwersytecki – nagroda im. Księdza Idziego Radziszewskiego dla nauczycieli akademickich Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II za wybitne osiągnięcia naukowe”⁵⁰. Również na medalu

⁴⁷ Między innymi: 23 II 2012 r. uroczystości z okazji 90. rocznicy śmierci ks. I. Radziszewskiego. W ramach obchodów rocznicy Wydział Filozofii wydał niepublikowaną wcześniej pracę doktorską ks. Radziszewskiego (https://www.kul.pl/90-rocznica-smierci-ks-idziego-radziszewskiego-zalozyciela-kul,art_34322.html/); 10 VI 2021 r. odbyło się sympozjum poświęcone postaci Założyciela KUL: Ks. Idzi Radziszewski – nasz założyciel w 150-lecie urodzin (link do transmisji: <https://www.youtube.com/watch?v=Jx2CUr21A7s>).

⁴⁸ Wydane w ostatnich latach: G. Karolewicz, *Książd Idzi Benedykt Radziszewski i jego dzieło – Katolicki Uniwersytet Lubelski*, Lublin 2000; Ks. Idzi Benedykt Radziszewski. *Pisma*, red. S. Janeczek, M. Maciołek, R. Charzyński, Lublin 2009; G. Karolewicz, *W służbie „Deo et Patriae”*: ks. Idzi Radziszewski (1871–1922) i ks. Antoni Słomkowski (1900–1982), „Ethos”, 22(2009), nr 1–2(85–86); *Rektorowi KUL. W 90. rocznicę śmierci ks. Idziego Radziszewskiego*, red. S. Janeczek, M. Krupa, Lublin 2013; A. Biela, *Idzi Radziszewski. Charyzmatyczny psycholog*, Lublin 2018; E. Szeliiga-Szeligowska, *Wspomnienia o ks. Idzim Radziszewskim i początkach Uniwersytetu 1917–1920*, oprac. J. Jaźwierska, Lublin 2020; A. Dębiński, M. Pyter, *Wizjoner i realista. O Idzim Radziszewskim – twórcy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 2020 (wydana także w języku angielskim: *A Visionary and Realist. Idzi Radziszewski – Founder of the Catholic University of Lublin*, Lublin 2020, języku włoskim: *Visionario e realista. Idzi Radziszewski – fondatore dell’ Università Cattolica di Lublino*, Viterbo 2020, oraz w języku rosyjskim: А. Дембинский, М. Пытер, *Визионер и реалист. Об Эдуише Радзишевском — создателе Люблинского католического университета*, Люблин 2021).

⁴⁹ <https://www.kul.pl/opus-magnum-kulowskie-wieczory-z-muzyka,16698.html/>: 22 II 2015 r. koncert kameralny „Polish Cello Quartet” w 93. rocznicę śmierci ks. Idziego Radziszewskiego; 26 II 2017 r. nadzwyczajny recital fortepianowy Tomasza Rittera w związku z 95. rocznicą śmierci ks. Idziego Radziszewskiego; 25 II 2018 r. koncert kameralny „Gliere Quartet” w związku z 96. rocznicą śmierci ks. Idziego Radziszewskiego; 24 II 2019 r. nadzwyczajny Koncert Kameralny w związku z 97. rocznicą śmierci ks. Idziego Radziszewskiego; 23 II 2020 r. nadzwyczajny Koncert Kameralny w związku z 98. rocznicą śmierci ks. Idziego Radziszewskiego.

⁵⁰ Honorowanie nauczycieli akademickich KUL za wybitne osiągnięcia naukowe z roku kalendarzowego poprzedzającego rok przyznania nagrody. Nagroda posiada trzy stopnie (trzech laureatów). Wraz z dyplomem i czekiem Laureat nagrody I stopnia otrzymuje miniaturę pomnika ks. I. Radziszewskiego.

Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II o nazwie *Signum Universitatis*, ustanowionym 15 grudnia 2011 r. widnieje wizerunek ks. Radziszewskiego. Medal może być przyznany osobom i instytucjom zasłużonym dla Uniwersytetu⁵¹.

Senat Akademicki KUL 27 czerwca 2000 roku podjął decyzję o ufundowaniu popiersia ks. I. Radziszewskiego, z dobrowolnych ofiar członków Senatu i całej społeczności akademickiej KUL. Odślonięcie i poświęcenie popiersia odbyło się podczas uroczystej inauguracji roku akademickiego 2000/2001 tj. 15 października 2000 roku. Popiersie (odlew z brązu), zaprojektowała Jolanta Słomianowska (Lublin).

W ramach obchodów stulecia istnienia Uniwersytetu cała społeczność Lublina uczestniczyła 8 grudnia 2018 roku w odślonięciu pomnika przedstawiającego postać ks. Radziszewskiego, który w jednej dłoni trzyma książkę z napisem *Veritas in caritate*, drugą wskazuje na krzyż zawieszony na piersi⁵². Z okazji jubileuszu Poczta Polska wprowadziła do obiegu 1 października 2018 roku znaczek przedstawiający portret ks. Idziego Radziszewskiego na tle budynku gmachu głównego. Pod napisem Polska widnieje dewiza uniwersytetu *Deo et Patriae*⁵³. W dniu 11 kwietnia 2019 roku Narodowy Bank Polski wprowadził do obiegu złotą monetę o nominale 200 zł oraz srebrną monetę o nominale 10 zł „100-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”. Na rewersie srebrnej monety został upamiętniony założyciel ks. Idzi Radziszewski (1871 – 1922), a w tle umieszczono logotypy ośmiu istniejących wówczas wydziałów uczelni⁵⁴. Także corocznie,

⁵¹ Osoby i instytucje proponowane do tej godności powinny wykazywać się oddaniem Uniwersytetowi oraz troską o jego byt, rozwój i tożsamość. Medal przyznaje rektor wybranym przez siebie osobom i instytucjom. Projekt Medalu wykonał prof. Gustaw Zemła. Na awersie znajduje się wizerunek św. Jana Pawła II, na rewersie zaś ks. I. Radziszewskiego i ówczesne berło Rektora (w otoku znajduje się napis: UNIVERSITATIS. 1918–1922. IDZI RADZISZEWSKI. PRIMUS RECTOR).

⁵² Figura jest odlana z brązu, ustawiona na postumencie z czerwonego granitu. Autorem projektu pomnika jest kierownik Zakładu Rzeźby Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, prof. Jerzy Fober. Pomnik znajduje się na Skwerze im. abp. Józefa Życińskiego, zamykającym ulicę Radziszewskiego.

⁵³ Znaczek i kopertę zaprojektował Andrzej Gosik. Na kopercie, oprócz napisu „100-lecie utworzenia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, została umieszczona kopia telegramu, który na pierwszą inaugurację roku akademickiego w grudniu 1918 roku na ręce ks. Idziego Radziszewskiego przesłał Naczelnik Państwa marszałek Józef Piłsudski. Oryginał tego telegramu znajduje się w Archiwum KUL.

⁵⁴ Na awersie znajduje się dewiza uczelni, a wybita obok niej liczba 100 stanowi bezpośrednio nawiązanie do jubileuszu powstania KUL, https://www.kul.pl/15-04-2019-prezentacja-monet-quot-100-lecie-katolickiego-universytetu-lubelskiego-quot_gal_17158.html.

w wielu inicjatywach społeczności akademickiej przywoływana jest postać Pierwszego Rektora⁵⁵.

* * *

Tworzenie uniwersytetu katolickiego na początku XX wieku ks. Idzi Radziszewski uznał za wezwanie czasu. Pokonując liczne trudności, doprowadził do rozpoczęcia pierwszego roku akademickiego już w grudniu 1918 roku. W chwili odzyskania niepodległości tworzenie się państwowości chciał oprzeć na katolickiej inteligencji, jak sam pisał: „naród winien wydobyć całą swą energię i wyteńczyć wszystkie swe siły, by odbudować Państwowość Polski na zdrowych i silnych podwalinach, by odrodzonej Ojczyźnie zapewnić wszechstronny rozwój i dobrobyt. Jedną z takich podwalin jest oświata w najlepszym tego wyrazu znaczeniu, słusznie bowiem za pewnik uważane jest twierdzenie, że o wartości, znaczeniu, roli i losie każdego narodu decydują ostatecznie zawsze szkoły jakie ten naród posiada”⁵⁶.

Uniwersytet wkroczył już w kolejne stulecie. Odpowiadając na nowe wezwanie społeczne kształci inteligencję, która na wzór swego Pierwszego Rektora pracuje dla dobra Ojczyzny i ku chwale Boga. Wielki Kanclerz KUL, wyniesiony w 2021 roku na ołtarze, bł. kard. Stefan Wyszyński, rozpoczynając kolejny trudny okres działalności uczelni pisał: „Uczelnia Katolicka, rozprowadzająca światło mądrości Bożej do wszystkich zakątków wiedzy ludzkiej, rodzi nadzieję nie tylko jedności, ale i uspokojenia świata. Dzięki temu Katolicki Uniwersytet tak głęboko wchodzi w życie społeczeństwa i każdego człowieka. Pracuje bowiem dla lepszej przyszłości. Prawda Boża, gdy zdobędzie umysły – zrodzi dobro i pokój”⁵⁷.

⁵⁵ 10–17 IX 2018 r. – pielgrzymka do Sankt Petersburga i Moskwy – śladami założyciela KUL ks. Idziego Radziszewskiego; 22 XI 2015 r. – wizyta Rektora KUL ks. prof. A. Dębińskiego w Bratoszewicach /https://www.kul.pl/22-11-2015-wizyta-rektora-kul-w-bratoszewicach-miejscu-urodzenia-ks-idziego-radziszewskiego,gal_15196.html/; msze św. w kościele akademickim KUL transmitowane przez TVP Polonia od 2015 roku organizowane w lutym w okolicach daty śmierci ks. I. Radziszewskiego; corocznie w rocznicę śmierci ks. I. Radziszewskiego, 22 II, delegacja z KUL składa kwiaty, zapala znicz oraz modli się przy grobie ks. Radziszewskiego na cmentarzu przy ul. Lipowej w Lublinie. Kwiaty na grobie Ks. Rektora Idziego Radziszewskiego składane są także przy okazji inauguracji roku akademickiego.

⁵⁶ Cyt. za: *Otwarcie Wszechnicy Lubelskiej*, s. 1.

⁵⁷ S. Wyszyński, *Katolicki Uniwersytet Lubelski a społeczeństwo*, w: *Deo et Patriae*, Lublin 1948, s. VIII.

FR. IDZI RADZISZEWSKI – FOUNDER OF THE LUBLIN UNIVERSITY

Keywords: Idzi Benedykt Radziszewski, Catholic University of Lublin, higher education, scientific activity, Lublin.

Summary: The article presents the person and work of Rev. Idzi Benedykt Radziszewski in the history of the city of Lublin. In the first part, attention is paid to the socio-historical context and the concept of the University of Lublin as well as organizational work. Subsequently, issues related to the beginning of the university and the first inauguration of the academic year, its identity and the involvement of Rev. Radziszewski in the wider context of the social life of the city of Lublin were addressed.

BIBLIOGRAFIA

- Archiwum Uniwersyteckie KUL, Zespół Przedwojenny, Erekcja Uniwersytetu Lubelskiego 1918–1923, sygn. 2.
- Biblioteka Uniwersytecka KUL, Dział Rękopisów, Zbiór tymczasowy, rps 820, 1139. Dział Zbiorów Specjalnych Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej im. H. Łopacińskiego, sygn. 1885.
- Radziszewski I., *Uniwersytet katolicki w Polsce*, w: I. Radziszewski, *Pisma*, red. S. Janeczek, M. Maciołek, R. Charzyński, Lublin 2009, s. 371–383.
- Biela A., *Idzi Radziszewski. Charyzmatyczny psycholog*, Lublin 2018.
- Burba P., *Kapłan z Włocławka symbolem Lublina. Sylwetka ks. Idziego Radziszewskiego w świetle prasy lubelskiej*, w: *Rektorowi KUL. W 90. rocznicę śmierci ks. Idziego Radziszewskiego*, red. S. Janeczek, M. Krupa, Lublin 2013, s. 109–139.
- Dębiński A., Pyter M., *Wizjoner i Realista. O Idzim Radziszewskim – twórcy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 2020.
- Karolewicz G., *Geneza Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wybrane zagadnienia z dziejów Uczelni*, red. G. Karolewicz, M. Zahajkiewicz, Z. Zieliński, Lublin 1992, s. 47–70.
- Karolewicz G., *Karol Jaroszyński (1877–1929) fundator Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 2000.
- Karolewicz G., *Ksiądz Idzi Radziszewski. 1981–1922*, Lublin 1998.
- Karolewicz G., *Nauczyciele akademicy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w okresie międzywojennym*, t. 1, Lublin 1996.
- Katolicki Uniwersytet Lubelski we wspomnieniach pierwszych studentów z lat 1918–1925*, wstęp i red. G. Karolewicz, Lublin 1978.
- Kramiszewska A., *Aleje Raclawickie 14. Historia gmachu Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, Lublin 2019.
- Kremer P., *Ks. Rektor Idzi Radziszewski*, „Wiadomości Towarzystwa Uniwersytetu Lubelskiego”, 1(1923), z. 1, s. 25–42.

- Kremer P., *Śp. Ks. Idzi Radziszewski, rektor i założyciel Uniwersytetu Katolickiego w Lublinie*, Włocławek 1922.
- Orłowska J., *Dzienniki. 1918–1952*, red. i opr. J. i W. Machowie, Lublin 2020.
- Ryba M., *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Korzenie, początki, źródła tożsamości*, Warszawa –Radzymin 2018.
- Stanowski A., *Działalność naukowa, wydawnicza i popularyzatorska na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim przed powstaniem Towarzystwa Naukowego KUL (1918–1934)*, „Summarium”, 1973, nr 2, z. 2 [nr 22], s. 41–49.
- Szeliga-Szeligowska E., *Wspomnienia o ks. Idzim Radziszewskim i początkach uniwersytetu. 1917–1920*, opr. J. Jaźwierska, Lublin 2020.
- Ścibor E., *Życie i działalność społeczno-obywatelska Leona Przanowskiego (1844–1924)*, „Bibliotekarz Lubelski”, 53(2010), s. 49–63.
- Wilk S., *Wizytator apostołski Achilles Ratti na Lubelszczyźnie*, w: *Veritatem in caritate. Księga jubileuszowa z okazji 70. urodzin Księdza Biskupa Profesora Jana Śrutwy*, red. W. Depo [i in.], Lublin 2011, s. 337–344.
- Wodzianowska I., *Deo et Patriae. Rektor Idzi Radziszewski (1918–1922) – uczony i dzieło*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach 1918–2018*, t. 1: 1918–1944, red. G. Bujak, Lublin 2019, s. 21–71.
- Wojtkowski A., *Katolicki Uniwersytet Lubelski 1918–1944*, w: *Księga jubileuszowa 50-lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. M. Rechowicz, Lublin 1969, s. 21–104.
- Wojtkowski A., *Ks. Idzi Radziszewski (1871–1922)*, RF, 1(1948), s. 228–249.
- Wojtyła K., *Uniwersytet Katolicki: koncepcja i zadania (Na 50-lecie KUL)*, ZN KUL, 11(1968), nr 3–4 (43–44), s. 13–16.
- Wyszyński S., *Katolicki Uniwersytet Lubelski a społeczeństwo*, w: *Deo et Patriae*, Lublin 1948.
- Zięba J., *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. Narodziny uczelni*, Lublin 2008.
- „Głos Lubelski”, 14 IX 1918, 27 XI 1918.
- „Kurier Warszawski”, 2 IX 1918; 24 X 1918.
- „Ziemia Lubelska”, 18 IX 1918; 3 XII 1918; 10 XII 1918; 16 II 1919; 28 IV 1920.

KS. STANISŁAW JANECZEK ^{a,®}

 <https://orcid.org/0000-0003-3458-8634>

^a Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Al. Raławickie 14,
20-950 Lublin, PL

[®] Janeczek@KUL.PL

KS. IDZI RADZISZEWSKI JAKO FILOZOF W KONTEKŚCIE POGLĄDÓW DÉsirÉ MERCIERA

Słowa kluczowe: Idzi Radziszewski, Désiré Mercier, neoscholastyka, filozofia a nauka, filozofia chrześcijańska.

Streszczenie: Artykuł stara się przybliżyć styl filozofowania ks. Idziego Radziszewskiego, charyzmatycznego założyciela Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, przez zestawienie z pełniejszą wizją filozofii sformułowaną w bogatym piśmiennictwie kard. Désiré Merciera, założyciela Institut Supérieur de Philosophie, w ramach Université Catholique de Louvain. Wizja obu myślicieli zespala autonomicznie pojęte typy myślenia filozoficznego, naukowego i religijnego. Ukazuje twórcze konsekwencje tego zespolenia oraz jego hipotetyczne trudności i ujawniające się w dziejach zagrożenia. W szczególności wskazano na dążenie obu myślicieli do sformułowania integralnie, czyli maksymalistycznie pojętej filozofii z odniesieniami światopoglądowymi, w opozycji do przejawów pozytywistycznego redukcjonizmu i naturalizmu. Wskazano, że omawiany typ filozofowania jest twórczym przejawem neoscholastyki.

Rocznicy kontekst niniejszej wypowiedzi zachęca, nie tyle do pogłębionego analitycznie ujęcia dorobku filozoficznego ks. Radziszewskiego,

KS. STANISŁAW JANECZEK – kapłan archidiecezji lubelskiej (1975). Mgr (teologia, 1975, KUL, Lublin); dr filozofii (1988, KUL, Lublin); dr hab. filozofii (2004, KUL, Lublin); prof. (2011). Kierownik Katedry Historii Filozofii w Polsce (2006–2019). Dyrektor Instytutu Historii Kultury w Średniowieczu KUL (2005–2008). Dziekan Wydziału Filozofii KUL (2008–2013). Od 2019 r. na emeryturze.

gdyż szczęśliwie zawdzięczamy to dłuższej wypowiedzi ks. Zdzisława Pawlaka poświęconej „filozofom wrocławskim”¹, co raczej tylko do lapidarnej syntezy jego piśmiennictwa. Jednak także i w tym względzie można znaleźć odpowiednie opracowania, m.in. autorstwa ks. Rafała Charzyńskiego i ks. Michała Maciołka², w tomie wydanym z okazji 90. rocznicy śmierci – jak pisał zaszczytnie kard. Stefan Wyszyński – „właściwego twórcy i pierwszego rektora KUL”³. By wobec tych celnych omówień niniejsza prezentacja nie okazała się jałowa, skupmy się raczej na samym stylu/sposobie filozofowania ks. Radziszewskiego i formułowanej przez niego wizji poszczególnych dyscyplin filozoficznych, nadto ocenianej w perspektywie ówczesnego filozoficznego, a w pewnej mierze kulturowego, społecznego i religijnego kontekstu⁴. Ponieważ także tak ujęta problematyka byłaby zbyt szeroka, ograniczmy się do zestawienia dokonania Radziszewskiego ze stylem filozofowania Désiré Merciera, promotora doktoratu Radziszewskiego w Instytucie Filozoficznym w Lowanium, późniejszego biskupa Mechelen i kardynała. Zasadność takiego podejścia tłumaczy już sam trudny dziś do wyobrażenia respekt, z jakim odnosił się Radziszewski do kard. Merciera, nawet już jako rektor KUL, czego świadectwem są jego listy adresowane do „Najdostojniejszego mojego Mistrza” czy „Najlepszego i Niezapomnianego mojego Mistrza”⁵. Nade wszystko związek filozofowania Radziszewskiego z dokonaniem Merciera tłumaczy integralna wizja filozofii wspólna obu myślicielom, która odstawała od minimalizmu ówczesnej filozofii, nie tylko zresztą polskiej. Jeśli się zaś podkreśli, że dokonanie Merciera ogromem publikacji przerasta piśmiennictwo Radziszewskiego, to prezentacja koncepcji filozofowania twórcy filozoficznej szkoły w Lowanium oświetli pełniej dorobek kapłana wrocławskiego.

¹ Z. Pawlak, *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów wrocławskich XX wieku*, Wrocław 2001, s. 33–100.

² R. Charzyński, *Ksiądz Idzi Radziszewski jako filozof*, w: *Rektorowi KUL. W 90. rocznicę śmierci ks. Idziego Radziszewskiego*, red. S. Janeczek, M. Krupa, Lublin 2013, s. 85–108; M. Maciołek, *Ksiądz Idzi Radziszewski a ewolucjonizm kulturowy*, w: tamże, s. 65–84.

³ *Przemówienie z okazji inauguracji roku akademickiego 1963–1964*, w: *Bogu i Ojczyźnie. Katolicki Uniwersytet Lubelski w wypowiedziach Prymasów Polski*, red. A. Rynio [i in.], Lublin 2008, s. 117.

⁴ Na potrzebę uwzględnienia tego kontekstu zwraca uwagę Mieczysław Ryba w instrykcyjnym tomie *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Korzenie, początki, źródła tożsamości*, Warszawa – Radzymin 2018.

⁵ *Listy do kardynała Merciera*, w: I. Radziszewski, *Pisma*, red. S. Janeczek, S. Maciołek, R. Charzyński, Lublin 2009, s. 543–548.

Na przełomie wieku XIX i XX polskie ośrodki myśli chrześcijańskiej dopiero z trudem próbowały wyjść z marazmu eklektycznej filozofii tradycyjnej wykorzystywanej w seminariach duchownych, gdzie posługiwano się podręcznikami powstałymi nawet w osiemnastym wieku, czyli w dobie oświecenia chrześcijańskiego, zespalaając odpowiednio do potrzeb chrześcijaństwa tzw. drugą scholastykę z elementami filozofii i nauki nowożytnej⁶. Celnie dokumentuje tę praktykę na przykładzie seminarium wrocławskiego Z. Pawlak, jego późniejszy rektor⁷. Ożywczej inspiracji dostarczyła dopiero encyklika papieża Leona XIII *Aaeterni Patris* z roku 1879 w zakresie ukonstytuowania neoscholastyki czy neotomizmu, którego urzeczywistnienie na ziemiach Rzeczypospolitej nie było jednak ani łatwe, ani szybkie u schyłku epoki rozbiorowej, nawet w dobie szczęśliwie dopiero co odzyskanej niepodległości. W okresie ówczesnej dominacji pozytywistycznych standardów uprawiania nauki niechętnych religijnym odniesieniom filozofii⁸ funkcjonowała wyrażona wprost lub tylko zakładana ocena neoscholastyki jako „filozofii z dekretu”⁹, do czego pretekstem mogło być jednak – przynajmniej, że niestety

⁶ „Filozofowie stojący na gruncie katolickim, nie mając wyraźniej oznaczonego kierunku filozofii, skazani są na uprawianie eklektyzmu. W swoich rozważaniach i pracach zmagają się oni z filozofami niechrześcijańskimi. Poszukując dla obrony nauki chrześcijańskiej argumentów, czerpią je u wszystkich filozofów. Korzystają przede wszystkim z filozofów wyznających spirytualizm, a zatem z Kartezjusza, Malebranche’a, Christiana Wolffa [...]. Nie trzymano się przy tym w sposób systematyczny któregośkolwiek z nich”. P. Chojnacki, *Podstawy filozofii chrześcijańskiej*, Warszawa 1955, s. 137–138. Por. S. Janeczek, *Oświecenie chrześcijańskie*, w: *Historia filozofii*, cz. 3: *Meandry przemian*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2020, s. 327–355 (*Dydaktyka Filozofii*, t. 10). Por. tenże, „Długie trwanie” w *filozofii wieku XVIII*, w: tamże, s. 289–314.

⁷ Z. Pawlak, *Nauczanie filozofii w Seminarium Duchownym we Wrocławku w XIX wieku*, *StWł*, 17(2015), s. 427–450.

⁸ Na temat polskiego pozytywizmu zob. np. B. Skarżga, *Narodziny pozytywizmu polskiego 1831–1864*, red. M. Pańków, Warszawa 2013; J. Skarbek, *Koncepcja nauki w pozytywizmie polskim*, Wrocław 1968; W. Tyburski, *Ideologia nauki w świadomości polskich środowisk intelektualnych doby pozytywizmu. Rozwój – metamorfozy – załamania*, Toruń 1989; A.F. Grabski, *Spór o prawa dziejowe. Kontrowersje wokół Henry’ego Thomasa Buckle’a w Polsce w dobie pozytywizmu*, Lublin 2002.

⁹ Na przykład Adam Marburg w recenzji książki L.M. Billia, *L’esiglio di sant’ Agostino. Note sulle contraddizioni di un sistema di filosofia per decreto*, Torino 1899 („Przegląd Filozoficzny”, 3(1900), z. 1, s. 94). Odpowiedział mu stanowczo, acz jak zwykle spolegliwie ks. Radziszewski: „Tyle jest w tej recenzji błędów (chcemy myśleć, że mimowolnych), iż nie wymienimy jej autora” (*Odrodzenie filozofii scholastycznej*, w: Radziszewski, *Pisma*, s. 46, przyp. 71). Na temat szerszej reakcji na publikację encykliki już w roku 1879 w języku łacińskim

– ujmowanie tomizmu w formie obowiązujących tez, właściwych dla tzw. tomizmu tradycyjnego¹⁰. Ocena ta była właściwa także reprezentantom szkoły lwowsko-warszawskiej¹¹, choćby w ich filozofowaniu odniesienia do światopoglądu oceniano dzisiaj w kategoriach neutralności¹². Filozofowie

w „Przeglądzie Kościelnym”, a w polskim w „Kurierze Poznańskim”. Zob. C. Głombik, *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991, s. 49–72; B. Dembowski, *Encyklika „Aeterni Patris” w Polsce*, w: *Studia z dziejów św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 315–333. Por. K. Szałała, *Obrona filozofii tomistycznej na początku dwudziestego wieku*, SPCh, 1985, nr 2, s. 193–208.

¹⁰ „Teraz zrozumiemy, dlaczego Kościół z ίσία macierzyńską pieczołowitością już nie tylko pochwała i poleca doktrynę św. Tomasza, ale wprost żąda i nakazuje, aby przede wszystkim w szkołach katolickich trzymano się ściśle nauki tomistycznej: *Ite ad Thomam* – idźcie do Tomasza! Tak woła Kościół od sześciu z górą wieków do dzieci swoich i do ludzkości całej. A w troskliwości swej o czystość nauki św. Tomasza idzie Kościół tak daleko, że poucza nas najwyraźniej o tym, co należy rozumieć przez naukę św. Tomasza. Wiemy, że każda nauka czerpie gatunkowe określenie swoje z naczelných zasad, tworzących jej przedmiot formalny. Kto zatem pojął przewodnie zasady jakiejś nauki, ten poznał daną naukę w jej zasadniczej podstawie i znajduje się na prawdziwej drodze, wiodącej do gruntownego opanowania jej całokształtu. W tej oto myśli ogłosiła św. Kongregacja Studiów z rozkazu Piusa X w r. 1914 – XXIV tezy filozoficzne, w których ujęte są krótko a lapidarnie zasady filozofii tomistycznej, tzw. *principia et pronuntiata maiora*, z zakresu metafizyki. Stanowią one wedle intencji Kościoła dyrektywę myśli katolickiej. Tym oto tezom poświęcona jest niniejsza książka O. Edwarda Hugona” (A. Żychliński, *Przedmowa tłumacza*, w: E. Hugon, *Zasady filozofii. Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*, tłum. A. Żychliński, Poznań 1925, s. XXXIII). Zob. J. Tupikowski, *Hugon Édouard*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, red. A. Maryniarczyk [i in.], Lublin 2003, s. 618–619.

¹¹ Z ogromnej literatury zob. syntetycznie: A. Brożek, *Fenomen Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, w: *Historia filozofii*, cz. 1: *Style filozofowania*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2020, s. 285–363 (*Dydaktyka Filozofii*, t. 10).

¹² Lapidarnie stwierdza Jan Woleński: Twardowski „uważał że filozofia jest nauką, a jej metoda nie różni się od tej, jaką stosują nauki przyrodnicze [...] podzielał przekonanie pozytywistów, że wielkie konstrukcje wykraczają poza fakty i jako takie nie należą do nauki, a ich podejmowanie określał jako metafizycyzm. Z drugiej strony Twardowski nie wykluczał konkretnych problemów metafizycznych z dziedziny nauki [...]. Prowadziło to do traktowania filozofii raczej jako zbioru problemów niż dyscypliny fundamentalnej czy najogólniejszej. Stosownie do tego filozofia była kompleksem dyscyplin, a nie jakąś z góry określoną dziedziną o takim, a nie innym przedmiocie lub stosującą taką czy inną metodę. Dyscypliny filozoficzne obejmują mianowicie logikę, teorię poznania, psychologię, etykę i estetykę, a na koniec metafizykę jako syntezę tego, co wiemy skądinąd. Twardowski nie dezawuował kwestii światopoglądowych, ale uważał, że podlegają one ocenie ze strony nauki. Sam był np. deistą, ale tego rodzaju kwestie, wkraczające w tradycyjnie rozumianą metafizykę, uważał za sprawę osobistych decyzji. Domagał się odgraniczenia filozofii jako nauki od metafizyki, światopoglądu i ideologii”. J. Woleński, *Szkoła lwowsko-warszawska*, w: J. Skoczyński, J. Woleński, *Historia filozofii polskiej*, Kraków 2010, s. 409–410. Ta metafizyczna postawa nie przesądza o osobistej, ogromnie skomplikowanej jednak, religijności Twardowskiego, który „po długim okresie praktyk religijnych odszedł od nich zupełnie”, a „w stosunku do Kościoła był pełen surowej rezerwy, jeśli nie niechęci”. S. Swieżawski, *Wielki przełom*, Lublin 1989, s. 92. Por. A. Brożek, *Kazimierz Twardowski w Wiedniu*, Warszawa 2010.

z tego kręgu, wpływowi także w sferach rządowych II Rzeczypospolitej¹³, wyznaczali standardy w zakresie nauczania filozofii w szkolnictwie wyższym¹⁴, z preferencją epistemologii ugruntowanej na psychologii opisowej, logiki formalnej oraz etyki, inne działy filozofii traktując jedynie historycznie¹⁵. Stąd też i w przedwojennym KUL znalazło się miejsce tylko na katedrę psychologii i filozofii, traktowanej jako synonim historii filozofii, na szczęście – dodajmy – tylko w wymiarze instytucjonalnym. W praktyce dydaktycznej znalazło się bowiem miejsce i na metafizykę, i na filozofię Boga, i na kosmologię¹⁶. Stało się to nie tylko pod wpływem oczywistych potrzeb uczelni zorientowanej światopoglądowo, odwołującej się jako uniwersytet katolicki do chrześcijańskiego dziedzictwa intelektualnego, w którym filozofia dostarczała racjonalnego fundamentu, ale właśnie także pod niewątpliwym wpływem filozofii uprawianej przez Merciera, bowiem to nikt inny jak Radziszewski był inspiratorem edycji polskich przekładów dzieł twórcy filozofii lowańskiej w warszawskim prestiżowym „Przeglądzie Filozoficznym”¹⁷. Jednak to dopiero po założeniu na KUL w roku 1946 Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej udało się stworzyć instytucjonalne podstawy do uprawiania integralnie pojętej filozofii

¹³ Na przykład Jan Łukasiewicz, wybitny logik, jeden z twórców tej szkoły, był nie tylko rektorem Uniwersytetu Warszawskiego, ale przez pewien czas nawet ministrem wyznań religijnych i oświecenia publicznego w rządzie Ignacego Paderewskiego.

¹⁴ Zob. M. Woźniczka, *Rekonstrukcja poglądów przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej na proces nauczania filozofii*, w: *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, red. R. Jadczak, W. Tyburski, R. Wiśniewski, Toruń 1999, s. 145–161. Na temat szerzej pojętej nietolerancji środowiska „twardowszczyków” wobec innych stylów filozofowania, z którymi polemizowali z różnych pozycji np. Henryk Elzenberg czy Roman Ingarden zob. instruktywnie S. Borzym, *Krytycy szkoły lwowsko-warszawskiej*, w: *Historia filozofii*, cz. 1, s. 341–363. Por. J. Woleński, *Szkoła lwowsko-warszawska w polemikach*, Warszawa 1997.

¹⁵ Piszę szerzej na ten temat w artykule *Między filozofią klasyczną a filozofią chrześcijańską. Filozofia na KUL a odrodzona Rzeczpospolita* („Studia z Filozofii Polskiej”, 13(2018), s. 85–110).

¹⁶ O przedwojennej filozofii kulowskiej zob. S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*, Lublin 1998, s. 15–60.

¹⁷ Opublikowano wówczas, podobnie jak ukazywały się przekłady włoskie, hiszpańskie, portugalskie, niemieckie i angielskie, polskie przekłady głównych dzieł Merciera, począwszy od podręczników podstawowych dyscyplin: *Kryteriologia, czyli Traktat o pewności* (tłum. W. Kosiakiewicz, A. Krasnowolski, Warszawa 1901), *Psychologia* (tłum. A. Krasnowolski, Warszawa 1901), *Metafizyka ogólna* (tłum. W. Kosiakiewicz [i in.], Warszawa 1902), *Logika* (tłum. W. Kosiakiewicz, Warszawa 1906), a także *Neoscholastycyzm. Warunki jego żywotności* („Przegląd Powszechny”, 81(1904), s. 1–16) i cenną przeglądową *Historię psychologii nowożytnej* (tłum. W. Kosiakiewicz, Warszawa 1900).

w formie modelowo ukształtowanego zestawu katedr¹⁸, oddających maksymalistycznie pojęty schemat wykładu filozofii¹⁹, a nawet z jeszcze większym podkreśleniem roli metafizyki jako dyscypliny głównej, niż to miało miejsce w podręcznikowych ujęciach Merciera²⁰. Jednak wizja ta i tym razem napotkała na trudności z urzeczywistnieniem, ze względu na pozytywistyczną praktykę usuwania filozofii jako elementu formacyjnego w całym szkolnictwie wyższym²¹, jak też wobec promocji programowo ateistycznej filozofii marksizmu upowszechnianego przy pomocy aparatu państwowego w autorytarnych realiach Polski powojennej²².

¹⁸ Kulowski wydział filozofii zainauguruje swą działalność w formie sześciu katedr: logiki i logiki matematycznej z metodologią, metafizyki (nazywanej w studium teologicznym ontologią, z którą związana była też teodycea) i teorii poznania, filozofii przyrody, psychologii (z psychologią eksperymentalną i psychologią religii), etyki i historii filozofii. Program czteroletnich, a następnie pięcioletnich studiów – śladem rozwiązań łowańskich – obejmował nie tylko obowiązkowe wykłady i ćwiczenia o charakterze kursorycznym (na dwóch, potem na trzech pierwszych latach), ale także znaczną liczbę fakultatywnych zajęć z zakresu nauk społecznych (wspomniana psychologia, socjologia), a zwłaszcza nauk matematycznych i przyrodniczych, w duchu szkoły lwowsko-warszawskiej, zobowiązując do wybrania bądź grupy nauk matematyczno-fizycznych, bądź biologicznych. J. Pastuszka, *Wydział Filozofii Chrześcijańskiej. Nowy ośrodek studiów filozoficznych*, RF, 1(1948), s. 270–277.

¹⁹ Nic dziwnego, że ks. Pastuszka przypomni wpływy jeszcze po II wojnie światowej standardy pozytywizującego rozumienia filozofii właściwego realiom przedwojennym, odpowiednio do wymogów szkoły lwowsko-warszawskiej: „Wydział Filozofii Chrześcijańskiej pragnie dać całokształt wiedzy filozoficznej wprowadzając wykład wszystkich nauk filozoficznych, a nie ograniczać się jak to jest praktykowane na uniwersytetach państwowych – tylko do niektórych dyscyplin filozoficznych, do logiki, logistyki, teorii poznania, psychologii i historii filozofii”. Tamże, s. 274.

²⁰ Tę integralną wizję filozofowania ukazuje programowy artykuł ks. Józefa Pastuszki, pierwszego dziekana wydziału filozofii *Trwałe wartości filozofii chrześcijańskiej na tle nowoczesnych prądów filozoficznych* (RF, 1(1948), s. 1–41). Ks. Pastuszka – w sposób, który zaakceptowałyby nie tylko Radziszewski, ale i zwolennik ostrożniejszej wersji XX-wiecznego pozytywizmu, jakim była szkoła lwowsko-warszawska – stwierdzał o filozofii: „Daje ona wielką syntezę wszystkich nauk, wykonywa swoistą kontrolę nad ich założeniami, wpływa ubocznie na ich kierunek, a sama wychodząc z założeń empirycznych opiera się i nadal na wynikach nauk szczegółowych” (tamże, s. 2). Poprzedzał jednak tę uwagę konstatacją: „Ale poznawanie rzeczywistości idzie nie tylko «wszerz», jakby analitycznie, na drodze rozczłonowania jej poszczególnych statycznych odcinków czy rozpatrywania pojedynczych jej przejawów dynamicznych, ale także «w głąb», docierając do pierwszych wiązań ontycznych całej rzeczywistości, rozpatrując głębsze jej przyczyny i tworząc ogólną ideę świata i życia” (tamże, s. 1–2), co jest naturalnie synonimem wagi, jaką przyznawał metafizyce.

²¹ J. Pastuszka, *Psychologia a filozofia. Kilka uwag o organizacji studium psychologii w uniwersytetach polskich*, RF, 1(1948), s. 282–284.

²² Na temat powojennej filozofii kulowskiej zob. Janeczek, *Filozofia na KUL-u*, s. 61–151; tenże, *Filozofia chrześcijańska w Lublinie*, w: *Historia filozofii*, cz. 1, s. 463–550. Por. *Lubelska Szkoła Filozoficzna. Historia – koncepcje – spory*, red. A. Lekka-Kowalik, P. Gondek,

1. Filozofia w ujęciu Désiré Merciera²³

Na filozoficzne dokonania Merciera patrzy się zwykle przez pryzmat jego dokonań w zakresie powołania lowańskiego Instytutu Filozoficznego²⁴. Instytut ten powstał w ramach założonego w 1834 r. w Mechelen Katolickiego Uniwersytetu Belgii, przeniesionego w roku 1835 do Leuven, co oddaje nowa nazwa tej uczelni – Katolicki Uniwersytet w Lowanium (Université Catholique de Louvain, Katholieke Hogeschool te Leuven, z czasem Katholieke Universiteit te Leuven). Uniwersytet ten stanowił katolicką odpowiedź na powstanie Wolnej Wszechnicy w Brukseli (Université libre de Bruxelles, Vrije Hogeschool te Brussel, później Vrije Universiteit Brussel), stworzonej w 1834 r. przez środowiska agnostyczne czy ateistyczne, a przy tym nastawione wrogo do chrześcijaństwa, antykle-rykalne²⁵. Mercier był nie tylko wizjonerskim i równocześnie sprawnym organizatorem nauki, ale także intelektualistą katolickim cieszącym się opieką papieża Leona XIII. Cóż więc dziwnego, że odważnie i chętnie urzeczywistniał ideały Leonowej encykliki *Aeterni Patris*, wydanej w roku 1879²⁶, która wbrew dominującym podówczas stereotypom formułowała nie tylko postulat odrodzenia myśli św. Tomasza z Akwinu, ale

Lublin 2019; *Lubelska szkoła filozoficzna w porównaniach*, red. J. Wojtyśiak, Z. Wróblewski, A. Gut, Lublin 2019. Na temat polskiego marksizmu zob. instruktywnie: W. Chudy, *Polski marksizm*, w: *Historia filozofii*, cz. 1, s. 391–411.

²³ W rozdziale tym wykorzystuję cenne opracowania Aleksandra R. Bańki, choć, jak mi się wydaje, styl filozofowania Merciera ukazują w nieco innej perspektywie: *Désiré Mercier (1851–1926). U źródeł neoscholastyki*, Katowice 2013; *Désiré Mercier (1851–1926). Wokół kantyzmu i apologii wiary*, Katowice 2020; *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, Katowice 2008; *Tomizm lowański*, w: *Historia filozofii*, cz. 3, s. 483–505; *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „Studia z Filozofii Polskiej”, 2(2007), s. 87–116.

²⁴ Instytut był określany zamiennie jako Études czy École Supérieures de Philosophie lub też jako Section de philosophie czy École saint Thomas d’Aquin. Działał od roku 1890, a jego statuty zatwierdził papież Leon XIII w roku 1996. Zob. klarownie Bańka, *Désiré Mercier (1851–1926). U źródeł neoscholastyki*, s. 72–129.

²⁵ Według angielskiej wersji Wikipedii Wolny Uniwersytet w Brukseli został „założony w 1834 r. na zasadzie «wolności badań» (*libre examen*), jej założyciele wyobrażali sobie tę instytucję jako wolnomyślicielską reakcję na tradycyjną dominację katolicyzmu w belgijskim szkolnictwie [...]. Już w 1831 r. belgijscy masoni z loży filantropów Les Amis rozważali założenie nowego prywatnego uniwersytetu. Wiadomość o rychłym utworzeniu Katolickiego Uniwersytetu w Mechelen ożywiła inicjatywę wśród osób o poglądach antyklerykalnych, zwłaszcza masonów, liberałów i innych wolnomyślicieli. [...] Wolny Uniwersytet był początkowo finansowany z prywatnych subskrypcji grup liberalnych i masonskich”. [https://en.wikipedia.org/wiki/Free_University_of_Brussels_\(1834%E2%80%931969\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Free_University_of_Brussels_(1834%E2%80%931969)) [4.09.2021].

²⁶ Leon XIII, Encyklika *Aeterni Patris* (AP), https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html [2.09.2021].

także podjęcia dialogu z myślą współczesną, filozoficzną i przyrodniczą, dla sformułowania integralnej naukowo-filozoficznej wizji świata²⁷. Nade wszystko jednak encyklika podkreślała cel tych intelektualnych zabiegów, jakim było nie tylko stymulowanie rzetelnie rozumianej kultury chrześcijańskiej, ale przez sformułowanie integralnej wizji człowieka, ukazanie właściwych perspektyw wychowania i ukształtowania stosunków społeczno-gospodarczych. Stąd też miała być to filozofia integralna, w duchu chrześcijańskiego intelektualizmu²⁸, otwarta na wiarę czy wręcz do niej prowadząca²⁹. Miała więc uniknąć minimalizmu ugruntowanego na ciasnocie kartezjańskiego racjonalizmu³⁰ wspartego równie ciasnym empiryzmem prowadzącym do pozytywizmu, z właściwym mu empiryzmem i indukcjonizmem³¹. Taka perspektywa metodologiczna uprawomocniała bowiem tylko „filozofię naukową”, która nierzadko prowadzi do rozstrzygnięć naturalistycznych³².

²⁷ „Dlatego również dyscypliny przyrodnicze, które są teraz tak bardzo cenione i po dokonaniu tylu wspaniałych odkryć wzbudzają wszędzie szczególnie podziw, z przywrócenia filozofii dawnych wieków nie tylko że nie doznają żadnego uszczerbku, lecz wręcz to właśnie one powinny spodziewać się największej części z obiecanej pomocy. Samo bowiem rozważanie faktów i obserwowanie natury nie wystarczy dla ich owocniejszego uprawiania i rozwoju; bo gdy już fakty zostaną ustalone, należy wznieść się wyżej i włożyć więcej wysiłku w celu poznania natury rzeczy cielesnych, a także wykrycia praw, którym są posłuszne, oraz zasad, z których pochodzi ich porządek i jedność w różnorodności oraz wzajemne powinowactwo w różnorodności. Jeśli mądrze się ją wyłoży, to filozofia scholastyczna użyży owym badaniom mnóstwo swego światła, siły i wsparcia” (AP, n. 29).

²⁸ Zob. np. A. Bronk, *Intelektualizm jako warunek możliwości filozofii fundamentalistycznej*, RF, 37–38(1989–1990), nr 1, s. 197–222.

²⁹ „Po pierwsze, filozofia, jeśli tylko jest właściwie wykorzystywana przez uczonych, zdolna jest w jakiś sposób wyrównać i utorować drogę do prawdziwej wiary i jak najstosowniej przysposobić umysły swoich uczniów na przyjęcie Objawienia. Z tego to właśnie powodu była nazywana przez starożytnych «nauczaniem prowadzącym do wiary chrześcijańskiej», bądź «wprowadzeniem do wiary i jej wspomoczeniem», lub jeszcze inaczej i nie mniej słusznie, a mianowicie «wychowawcą do Ewangelii»” (AP, n. 4. Por. M. Chaberek, *Papież wobec problemów teologicznych XIX wieku*, Lublin 2009, s. 139–153). Zob. J. Grzybowski, *Znaczenie, recepcja i konsekwencje filozoficzne encykliki „Aeterni Patris” w kontekście pytania o filozofię chrześcijańską*, SPhCh, 56(2020), z. 4, s. 225–255; „Aeterni Patris”. *Rozum w świetle wiary*, „Teologia Polityczna Co Tydzień”, 2021, nr 4(252), [cały numer], <https://teologiapolityczna.pl/tpct-252> [6.09.2021].

³⁰ Zob. Z. Drozdowicz, *Nowożytny racjonalizm w perspektywie historycznej*, w: *Historia filozofii*, cz. 3, s. 143–162. Por. tenże, *O racjonalności w filozofii nowożytnej. Wykłady*, Poznań 2008.

³¹ D. Leszczyński, K. Szlachcic, *Wprowadzenie do francuskiej filozofii nauki. Od Comte’a do Foucaulta*, Wrocław 2003.

³² J. Woleński, *W obronie naturalizmu*, w: *27 podróży filozoficznych. Przewodnik (nie tylko) Pascala*, red. M. Iwanicki, J. Jarocki, Lublin 2018, s. 25–27, <https://www.kul.pl/files/57/>

Co jeszcze ciekawsze, Mercier bronił odważnie także encykliki papieża Piusa IX *Pascendi gregis*³³, krytycznej wobec tzw. modernizmu, wyrażającego się m.in. w formie swoistego antydoktrynalizmu absolutyzującego rolę osobistych przeżyć religijnych, należących do sfery intuicji i emocji, co prowadzi nie tylko do agnostycyzmu, ale – jakbyśmy dzisiaj powiedzieli – sprowadza religię do podświadomości, a więc do negacji transcendentnego Boga³⁴. Równocześnie modernizm kwestionuje znaczenie dogmatów ugruntowanych nie tylko w Piśmie Świętym, ale i Tradycji Kościoła nauczającego³⁵. Nic dziwnego, że Pius X, śladem swego poprzednika, zaleca nauczanie filozofii według tradycji scholastycznej, szczególnie w wydaniu św. Tomasza, ze względu na jej integralność,

aktualności/tydzien_filozoficzny/2018_27_podrozy_filozoficznych_druk.pdf [2.09.2021]; J. Wojtysiak, *Dlaczego nie jestem naturalistą*, w: tamże, s. 28–29; S. Judycki, *Zagadka naturalizmu*, w: *Historia filozofii*, cz. 3, s. 717–735; A. Plantinga, *Naturalizm metodologiczny?*, tłum. R. Plato, w: *Metadologia nauk*, cz. 1: *Czym jest nauka?*, red. S. Janeczka, M. Walczak, A. Starościc, Lublin 2019, s. 603–653 (*Dydaktyka Filozofii*, t. 9). Por. J. Woleński, *Wykłady o naturalizmie*, Toruń 2016; P. Bylica, Phillipa E. Johnsona krytyka naturalizmu w nauce (praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Kazimierza Jodkowskiego, mps), Zielona Góra 2006, https://zbc.uz.zgora.pl/Content/3816/PDF/bylica_doktorat.pdf [2.09.2021].

³³ Tekst encykliki w oryginalnym brzmieniu: https://www.vatican.va/content/pius-x/la/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html [6.09.2021]. Wykorzystany tu polski przekład – jak w wersji oryginalnej bez wyróżnienia punktów – jest oparty na wydaniu Drukarni Diecezjalnej we Włocławku z roku 1908, <https://sanctus.pl/index.php?grupa=89&podgrupa=500&doc=450> [6.09.2021].

³⁴ Wskazana odwaga i stanowczość bp. Merciera w obronie encykliki nabiera znaczenia, gdy pamięta się o współczesnych zastrzeżeniach formułowanych wobec jej przesłania. W modernizmie przełomu wieku XIX i XX dostrzega się „elementy autentycznego otwarcia na współczesność, bez utraty istoty katolicyzmu” (Chaberek, *Papieże wobec problemów teologicznych XIX wieku*, s. 212; por. tamże, s. 212–221: „Ekskurs: Problemy modernizmu, które nie zostały rozwiązane”; szerzej zob. P. Bortto, *Magisterium Kościoła w sporze z modernizmem o fundamenty wiary. Analiza poglądów A. Loisy’ego, É. Le Roy i G. Tyrrella i ich ocena w świetle dokumentów antymodernistycznych oraz Vaticanum II*, Lublin 2020), sam zaś akt potępienia tego nurtu traktuje się niejednokrotnie jako przejaw nietolerancji w życiu ówczesnego Kościoła (J. Kracik, *Antymodernistyczna kampania*, „Znak”, 54(2002), nr 7(566), s. 30–44. Por. C.J.T. Talar, *Introduction: Pascendi dominici gregis The Vatican Condemnation of Modernism*, „U.S. Catholic Historian”, 25(2007), nr 1, s. 1–12); nie można też zapomnieć, że pokłosiem encykliki była tzw. przysięga antymodernistyczna (<https://www.ekai.pl/dokumenty/przysiega-antymodernistyczna/> [9.09.2021]), opublikowana również przez Piusa X (1910), do której składania byli zobowiązani profesorowie dyscyplin kościelnych, kontynuująca tradycję *Syllabus*, jako katalogu błędów, wydane go przez papieża Piusa IX (1864) (https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_ix/inne/syllabus_08121864.html [9.09.2021]).

³⁵ Zob. Chaberek, *Papieże wobec problemów teologicznych XIX wieku*, s. 191–210. Por. *Modernizm potępiony przez papieża*, red. M. Karas, Sandomierz 2010; A. Lewicka, *Papież Pius X. Wobec kryzysu modernistycznego*, Warszawa 2017; S. Zieliński, *Podmiotowy charakter apologetyki francuskiej przełomu XIX i XX stulecia*, Częstochowa – Poznań 2008.

zwłaszcza w aspekcie uprawiania metafizyki, jednak w sposób krytyczny, wykluczając elementy przestarzałe. W liście pasterskim na Wielki Post ówczesny bp Mercier – jak przystało na chrześcijańskiego filozofa – nie tylko krytykuje koncepcje modernistyczne, jako „teorie [...] całkowicie sprzeczne z wiarą i zdrową filozofią”, ale eksponuje ich konfesyjną genezę wiążąc z indywidualistycznymi i fideistycznymi podstawami protestantyzmu, w tym z filozofią Immanuela Kanta. W szczególności jednak polemizuje z krytyką formułowaną wobec Piusa X, jakoby „potępiając modernizm, stawiał się w opozycji do postępu i odmawiał katolikom prawa do pójscia z duchem czasu”. Mercier, broniąc prawa Kościoła nauczającego do ukierunkowywania przekonań wierzących, zachęca swoich wiernych do stałego intelektualnego pogłębienia wiary i podkreśla znaczenie apologii chrześcijaństwa³⁶.

Nawet jeśli, jak sugeruje Aleksander R. Bańka, Mercier – jako profesor – z czasem coraz mniej i coraz rzadziej akcentował ideę filozofii chrześcijańskiej, a w związku z tym apologetyczne funkcje tej filozofii, to przynajmniej wymóg ten rozumiał w sposób pośredni:

„[...] nie stawiał tego jako cel sam w sobie – a przynajmniej nie bezpośrednio, w deklaracjach programowych. Chodziło więc raczej o to, aby w sposób nieskrępowany móc uprawiać naukę w duchu przekonania, że końcowe rezultaty wolnych badań z pewnością harmonizować będą z fundamentalnymi zasadami chrześcijańskiej mądrości, skoro, ostatecznie, ich korzenie mają swą podstawę w tej samej, boskiej rzeczywistości”³⁷.

Głosił więc postulat „bezinteresownego poszukiwania prawdy”, zwłaszcza że to – co wymaga podkreślenia – „nasza wiara zapewnia nas, że [chrześcijański filozof] nie wejdzie nigdy w konflikt z rozumem”, stąd „chrześcijanin, który boi się nieznanego wypiera się swej wiary”³⁸.

Niewątpliwie, podstawowym punktem odniesienia filozofii Merciera jest dziedzictwo, a może przede wszystkim – jak to formułuje współcześnie

³⁶ <http://www.wiedn1683.pl/news/potepienie-modernizmu-dezydery-kard-mercier/> [9.09.2021].

³⁷ Bańka, *Tomizm łowański*, s. 497. W kwestii rozumienia Mercierowskiej filozofii chrześcijańskiej i jej recepcji w Polsce zob. tenże, *Désiré Mercier (1851–1926). Wokół kantyzmu i apologii wiary*, zwłaszcza rozdz. 3. Szerzej zob. R. Charzyński, *Problem polemiczno-apologetycznego charakteru neoscholastyki polskiej*, Lublin 2016.

³⁸ D. Mercier, *La Philosophie Neo-Scholastique*, „Revue Néo-Scholastique”, 1884, nr 1, s. 13 (https://www.persee.fr/doc/phlou_0776-5541_1894_num_1_1_1358 [10.09.2021]). Cyt. za: Bańka, *Désiré Mercier (1851–1926). U źródeł neoscholastyki*, s. 101.

papież Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* – styl filozofowania właściwy spuściznie św. Tomasza z Akwinu³⁹. Zdaniem Merciera w filozofii scholastycznej „najszlachetniejszym przedstawicielem był nasz Anielski Doktor, Święty Tomasz z Akwinu”⁴⁰. Nie widzi zresztą nic dziwnego w odwoływaniu się do wybranych zasadnie autorytetów, jeśli jest to wyrazem intelektualnej rzetelności:

„Jeśli marzylibyśmy o tym, aby poddać w filozofii nasze myślenie myśleniu mistrza – takiego, jak święty Tomasz – to sam święty Tomasz potępiłby nas [...]. Jednak respekt wobec autorytetu, troska o tradycję, nie są wcale serwilizmem. Któż bowiem w filozofii nie odwołuje się do żadnego nazwiska – mało ważne, czy to będzie nazwisko świętego Tomasza czy Kartezjusza, Kanta, Augusta Comte’a lub Herberta Spencera? Czy znaczy to, że owo nazwisko jest fetyszem, a myślenie – jego ślepym kultem? Fetyszyzmem byłoby oddanie się z zawiązanymi oczyma doktrynie nieznannej. Jednak gdy po zbadaniu rodzi się przekonanie, że jakaś doktryna przedstawia najpotężniejszy wysiłek myśli, najbardziej prawdopodobne rozwiązanie podstawowych problemów umysłu, obowiązkiem jest podpisać się pod nią pod groźbą zdrady prawdy”⁴¹.

Cóż więc dziwnego, że we wstępie do kursu filozofii adresowanego dla studentów teologii – o czym niżej – informuje, że w dziele tym profesorowie uniwersytetu łowańskiego chcieli poddać tradycyjne doktryny wielkich doktorów średniowiecznych podwójnej kontroli współczesnej nauki i historii idei filozoficznych⁴².

³⁹ Jan Paweł II podkreśla rolę Akwinaty jako „mistrza sztuki myślenia i wzór właściwego uprawiania teologii”, stąd zwraca uwagę nie na znaczenie jego doskonałej wykładni systemowej, ale przywołuje ocenę sformułowaną przez papieża Pawła VI, który widział w jego postawie „w najwyższym stopniu odwagę prawdy, wolność ducha w podejmowaniu nowych problemów oraz intelektualną uczciwość, która nie dopuszcza do zarażenia chrześcijaństwa świecką filozofią, ale też jej z góry nie odrzuca. Dlatego przeszedł do historii myśli chrześcijańskiej jako pionier wytyczający nową drogę filozofii i kultury powszechnej” (FR, n. 43; https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html [27.09.2021]).

⁴⁰ D. Mercier, *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomae*, Louvain 1882, s. 15; cyt. za: Bańka, *Désiré Mercier (1851–1926). U źródeł neoscholastyki*, s. 137.

⁴¹ Tamże, w przekładzie Bańki, *Désiré Mercier (1851–1926). U źródeł neoscholastyki*, s. 101–102.

⁴² „Les Professeurs de l’Institut Supérieur de philosophie de Louvain ont eu a coeur de soumettre les doctrines traditionnelles des grandes Docteurs du Moyen-Age au double controle de la science moderne et de l’histoire des idees philosophiques” (D. Mercier, *Author’s prefatory letter*, w: *A manual of modern scholastic philosophy*, t. 1: *Cosmology, psychology, epistemology (criteriology), general metaphysics (ontology)*, tłum. T.L. Parker, S.A. Parker; wstęp P. Coffey, Lexington 2015, s. VI).

Mercier, jako pierwszy profesor na powołanej z woli Leona XIII łowańskiej katedrze św. Tomasza, deklarując swobodę w wyborze tradycji filozoficznej faktycznie odwoływał się do stylu filozofowania, który był w pewnej mierze zgodny z epistemologicznym zwrotem, jaki dokonał się w nowożytności, w miejsce preferencji maksymalistycznie pojętej metafizyki właściwej pierwszej i drugiej scholastyce, a więc typowej dla tradycji arystotelesowsko-tomistycznej⁴³. Tłumaczy to nie tylko zainteresowanie psychologią, ale i jej znaczenie w uprawianiu epistemologii, określanej wówczas jako krytyka poznania czy kryteriologia, stąd też Mercier uchodził wówczas, a w dużej mierze i współcześnie za psychologa i epistemologa. Gdy się jednak sięgnie choćby do jego *Historii psychologii nowożytnej*⁴⁴, to zdumiewa wręcz atmosfera radykalnego potępienia jej filozoficznych podstaw, stąd Bańka, akcentujący zwykle właściwą Mercierowi wolność filozofowania i jej związki z kulturą współczesną, konkluduje jednoznacznie: „dialog Merciera ze współczesnymi mu nurtami filozoficznymi przybiera charakter ostrej polemiki, nacechowanej nieco zbyt surową, choć niewątpliwie gruntownie przemyślaną krytyką”⁴⁵. Dotyczy to zwłaszcza psychologii pokartezjańskiej, której ugruntowany na dualizmie spirytualizm doprowadził do materializmu sprzymierzonego ze skrajnym empiryzmem, z czasem z pozytywizmem⁴⁶, ale także idealizmu, mającego z pozytywizmem wspólne źródło w fenomenalizmie⁴⁷. Podobnie

⁴³ S. Pieróg, *Rozdroża historii filozofii*, „Rocznik Historii Filozofii Polskiej”, 1(2008), s. 111. Zob. S. Janeczek, *Nowożytny arystotelizm chrześcijański*, w: *Historia filozofii*, cz. 3, s. 97–141; D. Leszczyński, *Fazy filozofii podmiotu: Kartezjusz, Kant, Husserl*, w: tamże, s. 391–414. Por. H.J. Engfer, *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiegeschichtlichen Schemas*, Paderborn 1996.

⁴⁴ D. Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine*, Louvain 1897 (wyd. 3 – 1925); jak wspomniano polski przekład tego dzieła ukazał się w roku 1900.

⁴⁵ Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, s. 40.

⁴⁶ „W dniu, w którym Kartezjusz, chcąc przeprowadzić reformę, dokonał swego zerwania z filozofią tradycyjną i wygłosił rozwód między duszą myślącą a ciałem-maszyną, dał początek ekskluzywizmowi zmierzającemu szybko ku wrogości nauk fizjologicznych oraz psychologicznych i w rezultacie wywołał swym wygórowanym spirytualizmem potężną reakcję tego samego materializmu, który próbował zwalczyć” (Mercier, *Discours d’ouverture du cours de philosophie*, s. 10–11; cyt. za: Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, s. 41, przyp. 114). Krytykę nowożytnej psychologii przeprowadził Mercier nie tylko w artykule *La psychologie de Descartes et l’anthropologie scolastique* („Revue Néo-Scholastique” 1896, nr 3; „Revue Néo-Scholastique” 1897, nr 4; „Revue Néo-Scholastique” 1898, nr 5), ale także w *Les origines de la psychologie contemporaine*; *Historia psychologii nowożytnej*, tłum. W. Kosiakiewicz, Warszawa 1900).

⁴⁷ Zob. Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, paragraf 4.3.2. *Stosunek do Kanta w perspektywie nowożytnej filozofii*, s. 255–263.

asymilując, ale przecież równie krytycznie Mercier traktował tradycję kantowską. Jak bowiem słusznie zauważa Bańka, choć sam Kant chciał „podciąć same korzenie materializmu, fatalizmu, ateizmu, wolnomyślicielskiej niewiary, rojeń i zabobonu, które mogą stać się szkodliwe dla wszystkich, a ostatecznie też dla idealizmu i sceptycyzmu”⁴⁸, to przecież „neoscholastycy widzieli w krytycyzmie Kanta wcielenie filozoficznego zła i próbę zamachu na klasyczną metafizykę. Dlatego tak silnie go zwalczyli”. Przynajmniej jednak, że to „właśnie Mercier i jego uczniowie jako pierwsi podjęli z Kantem dialog, który nie bazował wyłącznie na uprzedzeniach pierwotnych, lecz stanowił próbę merytorycznej krytyki opartej na skrupulatnej analizie Kantowskiego systemu”⁴⁹. Nieprzypadkowo z krytycznej inspiracji kandyzmu postulowanej przez Merciera powstał tomizm transcendentalny, przynajmniej w odniesieniu do Josepha Maréchała, inicjatora tego nurtu⁵⁰. Nowożytnej psychologii Mercier przeciwstawił symptomatycznie psychologię „opracowaną przez Arystotelesa, poprawioną przez Ojców Kościoła, dopełnioną i uzgodnioną przez Doktorów średniowiecza, potrafiącą zawsze trzymać się w takiej samej odległości od sensualistycznego empiryzmu i urojeń idealizmu”, a ostatecznie wypracowaną przez filozofię św. Tomasza⁵¹.

⁴⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 46, B XXXIV. Cyt. za: Bańka, *Désiré Mercier (1851–1926). Wokół kandyzmu i apologii wiary*, s. 34. Por. T. Ku p s, *Religia rozumowa a wiara kościelna w filozofii Immanuela Kanta*, w: *Filozofia Boga*, cz. 1: *Poszukiwanie Boga*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2017, s. 35–52 (*Dydaktyka Filozofii*, t. 7); A. Tomaszewska, *Filozofia religii Kanta w kontekście nowożytnego racjonalizmu religijnego*, „*Studia z Historii Filozofii*”, 11(2020), s. 123–147.

⁴⁹ Bańka, *Désiré Mercier (1851–1926). Wokół kandyzmu i apologii wiary*, s. 34; szerzej tamże, rozdz. 2: *Désiré Merciera polemika z Kantem*. Nieprzypadkowo więc Georges Van Riet – doceniając inspirujące funkcje historii filozofii w uprawianiu filozofii systematycznej – przywołuje opinię Merciera, że „można śmiało powiedzieć, że historia błędów ludzkiego umysłu jest dla logiki tym, czym patologia i klinika dla fizjologii i higieny”, stąd „dlatego właśnie w duchu osobistej niezależności musimy podejść do historycznego badania systemów, wyciągnąć z nich to, co rozum aprobuje, a nawet wykorzystać [...], poprzez krytyczne badanie ich genezy, błędy, których rozum nie aprobuje, aby lepiej docenić prawdy, których odstępstwo oznacza” (D. Mercier, *Le bilan philosophique du XIX^e siècle*, „*Revue Néo-Scholastique*”, 7(1900), nr 27, s. 319, 321; https://www.persee.fr/docAsPDF/phlou_0776-5541_1900_num_7_25_1687.pdf [27.09.2021]; cyt. za: G. Van Riet, *Originalité et fécondité de la notion de philosophie élaborée par le Cardinal Mercier*, „*Revue Philosophique de Louvain*”, seria 4, 79(1981), nr 44, s. 541; https://www.persee.fr/docAsPDF/phlou_0035-3841_1981_num_79_44_6159.pdf [27.09.2021]).

⁵⁰ Zob. syntetycznie: K.M. Wolsza, *Tomizm transcendentalny*, w: *Historia filozofii*, cz. 3, s. 507–529.

⁵¹ Mercier, *Discours d'ouverture du cours de philosophie de s. Thomas*, s. 13. Cyt za: Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, s. 42.

W opozycji do tzw. tomizmu tradycyjnego, właściwego zwłaszcza uczelniom rzymskim, a więc literalnej, ale przecież systemowej wykładni poglądów Akwinaty, Mercierowski styl filozofowania był tyleż zakorzeniony w tradycji, co otwarty na myśl nowożytną: filozoficzną i naukową. Jak wskazano, nieprzypadkowo eksponował znaczenie epistemologii, z bliską jej psychologią, ale cenił także równie uwikłaną z nowożytną nauką kosmologię oraz wspólną filozofii tradycyjnej i nowożytnej szeroko pojętą filozofię moralną z odniesieniami społecznymi, prawnymi. W łowańskim instytucie ich wykładowi towarzyszyła ekspozycja dyscyplin szczegółowych, dobieranych odpowiednio do zainteresowań studenta w zakresie nauk matematycznych i fizycznych (z chemią), biologicznych lub politycznych i ekonomicznych. Nie można jednak zapomnieć, że zapowiadając kurs filozofii na tamtejszej uczelni Mercier zaanonsuje: „W zgodzie z tymi trzema kursami [psychologia, kryteriologia i filozofia moralna], wokół których skupia się całe nauczanie naukowe Szkoły, prowadzony jest dwuletni kurs metafizyki zawierający do wyboru: ontologię i metafizykę”⁵². Jest to więc program filozofii integralnej z odniesieniami światopoglądowymi. Oddaje tę specyfikę dwutomowy kurs filozofii dla seminariów duchownych *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*, obejmujący w t. 1: kosmologię (Désiré Nys), psychologię, kryteriologię i metafizykę ogólną, czyli ontologię (Mercier), a w t. 2: teodyceę, logikę (D. Mercier), filozofię moralną (A. Arendt), prawo naturalne (Jean Halleux), historię filozofii (Maurice De Wulf), słownik filozoficzny (Gaspar Simons) oraz *Thèses résumant les principales doctrines philosophiques contenues dans les deux volumes* (Louvain 1906)⁵³. Jak zaznaczał Mercier we wstępie podręcznika dla przyszłych teologów, stanowi on *un extrait* potężnego, bo siedmiotomowego *Cours supérieur de philosophie*, obejmującego kolejno: logikę, metafizykę ogólną, czyli ontologię, psychologię, kryteriologię, historię filozofii średniowiecznej oraz czteroczęściową kosmologię⁵⁴,

⁵² D. Mercier, *Discours prononcé à l'occasion de la remise de son portrait 2 décembre 1894*, Louvain 1895, s. 14. Cyt. za: Bańka, *Désiré Mercier (1851–1926). U źródeł neoscholastyki*, s. 99.

⁵³ W roku 1926 wyszło już siódme wydanie tego dzieła. Zob. łatwiej dostępny dzisiaj przekład angielski tego ujęcia: *A manual of modern scholastic philosophy*, t. 1: *Cosmology, psychology, epistemology (criteriology), general metaphysics (ontology)*; t. 2: *Natural theology (theodicy), logic, ethics, history of philosophy*. Wydanie oryginalne ukazało się w roku 1916. Jest także przekład włoski i hiszpański.

⁵⁴ P. Coffey, *Preface to the English edition*, w: *A manual of modern scholastic philosophy*, t. 1, s. VII. *Cours supérieur de philosophie*, wydawany w Louvain przez Institut Supérieur de Philosophie od roku 1880, obejmuje w pierwszym wydaniu tylko logikę, metafizykę, psycho-

przy czym jeszcze w 1920 r. wskazywał Mercier, że *les autres volumes sont en préparation*⁵⁵. Mimo więc, że *Cours* nie zawiera tomu poświęconego teodycei, który wszakże – jak informuje wstęp do angielskiego przekładu kursu dla seminarzystów – miał być przygotowywany⁵⁶, to przecież podręcznik i z tej dyscypliny autorstwa Merciera był w użyciu już w roku 1884, choć tylko w formie litografowanego rękopisu, bowiem wykładał on tę dyscyplinę nie tylko w seminarium w Mechelen, np. w roku 1881, ale też w Louvain, np. w roku 1898⁵⁷. Tym bardziej wykładał i metafizykę, której solidny podręcznik funkcjonuje w powielanym rękopisie już od roku 1886, a pierwsze wydanie drukowane ukazało się (razem z logiką), jako pierwszy tom *Cours de Philosophie* w roku 1894, a od roku 1902 wydawany jest osobno⁵⁸. Zwraca wszakże uwagę, że kompletnie urzeczywistniony kurs filozofii zawarty w *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes* bynajmniej nie oddaje ideału najbardziej rozpowszechnionego schematu sięgającego tradycji metafizyki Christiana Wolffa, w której centralną rolę odgrywa ontologia systemowo poprzedzająca wykład metafizyk szczegółowych, a więc kosmologii, psychologii racjonalnej i teologii naturalnej⁵⁹.

W ujęciu Mercierowskim kurs metafizyki jest symptomatycznie poprzedzony przez ekspozycję nie tylko kosmologii i psychologii, ale także kryteriologii. Oddaje to epistemologiczny zwrot filozofii nowożytnej, podzielany przez Merciera, śladem tradycji Francisco Suáreza, który zwrócił uwagę na potrzebę ukrytycznienia uprawiania filozofii, poprzedzając systemowo wykład metafizyki przez rozważania z zakresu episte-

logię i kryteriologię, wszystkie autorstwa Merciera. W 1922 r. ukazało się w Paryżu wydanie siódme. Wszakże np. *Cosmologie ou étude philosophique du monde inorganique*, napisana przez Désiré Nysa wyszła po raz pierwszy dopiero w Louvain w roku 1903.

⁵⁵ *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes*, t. 1, s. 1.

⁵⁶ „A large edition of *Theodicee* as a volume of the *Cours* was announced by the Institut Supérieur de Philosophie as in preparation before destruction of Louvain” (*A manual of modern scholastic philosophy*, t. 2, s. 3).

⁵⁷ Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, s. 30, przyp. 73; s. 44, przyp. 126.

⁵⁸ Wydanie siódme ukazało się w roku 1923 (*Bibliographie des travaux de D. Mercier*, „Revue Néo-Scholastique de philosophie”, 28(1926), nr 10, s. 251). Musiał się ten podręcznik cieszyć popularnością skoro opublikowano jego przekłady w języku hiszpańskim (1903), polskim (1903[1902]), portugalskim (1904) i włoskim (1911). Tamże.

⁵⁹ S. Janeczka, *Logika czy epistemologia? Historycznofilozoficzne uwarunkowania nowożytnej koncepcji logiki*, Lublin 2003, s. 305–322; tenże, *Spór o rolę wolffianizmu w polskim oświeceniu*, w: tenże, *Komisja Edukacji Narodowej. Studia i szkice z dziejów polskiej kultury intelektualnej*, red. A. Starościc, Lublin 2018, s. 167–179. Por. B. Paź, *Epistemologiczne założenia ontologii Christiana Wolffa*, Wrocław 2002.

mologii, choć w ówczesnych standardach należały one do psychologii⁶⁰. Podejście to uwidoczniło się w sięgającym do tej tradycji ujęcia Josepha Kleutgena⁶¹, z którego wersją chrześcijańskiego arystotelizmu i tomizmu Mercier zapoznał się już w seminarium duchownym⁶². Jeśli się przy tym pamięta, że suarezańska metafizyka jest „syntezą nauki o bycie i teologii naturalnej, nie godząc się na jej rozparcelowanie”⁶³, to tłumaczy dlaczego dopiero po wykładzie metafizyki ogólnej w ramach *Traité élémentaire de philosophie à l'usage des classes* następuje ekspozycja ostatniej z metafizyk szczegółowych, jaką jest teodycea, choć już w ramach metafizyki zamieszczona jest doktryna o bycie stworzonym i niestworzonym, jako bycie istniejącym aktualnie, w sposób konieczny i niezależny od innych bytów, a przy tym nieskończonym, który jest źródłem powszechnego porządku, czyli osobowym Absolutem⁶⁴.

Taka ekspozycja metafizyki miała charakter tradycyjny, jednak od wizji tej odbiega koncepcja metafizyki przez Merciera postulowanej. Jak słusznie zwraca uwagę Van Riet, „Mercier bardzo świadomie wykorzystał wieloznaczność terminu nauka. Mercier twierdzi w sposób niemal prowokacyjny, że metafizyka jest nauką, że posiada wybitnie naukowy charakter; jest naturalnym dopełnieniem i dopełnieniem poszczególnych

⁶⁰ „Dla myślicieli wieku XVII był on [Suárez] jednak przede wszystkim metafizykiem, który dokonał reasumpcji myśli scholastycznej. W związku z tym nowożytny przełom w filozofii i jej reforma w duchu przewagi poglądów epistemologicznych nad metafizycznymi niewątpliwie ma swoje źródło, nie w oryginalnym ujęciu Kartezjusza i jego następców, ale w poglądach Suáreza, który umożliwił spojrzenie na problemy bytu z epistemologicznego punktu widzenia” (R. Choroszyński, *Franciszek Suárez jako protoplasta metafizyki nowożytnej*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”. Sekcja I: „Philosophia-Sociologia”, 30(2005), s. 28).

⁶¹ Zob. lapidarnie: T. Pawlikowski, *Kleutgen Joseph*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 5, red. A. Maryniarczyk [i in.], Lublin 2004, s. 645–647.

⁶² „Przypisanie refleksji kluczowej roli w procesie dochodzenia do pewności nie jest autorskim pomysłem Merciera, ale swymi korzeniami sięga koncepcji Josepha Kleutgena, jednego z najsłynniejszych twórców scholastycznego odrodzenia. «Jest to fundamentalna intuicja Kleutgena – podkreśla David A. Boileau – że umysł w poznawaniu prawdy poznaje, iż ją poznaje; pewność jest oparta na samoświadomości umysłu. Mercier – podkreśla Boileau – dobrze odczytał Kleutgena [...]. To przez swe pragnienie absolutnego usprawiedliwienia pewności oraz ustanowienia hierarchii wśród rozmaitych jej rodzajów stał się Kleutgen prekursorem ‘racjonalnego dogmatyzmu’, który charakteryzuje myślenie Merciera»” (Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, s. 200).

⁶³ D. Faccà, *Kilka uwag na temat przedmiotu metafizyki według Franciszka Suareza*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” [Suplement], 58(2013), s. 63–73.

⁶⁴ S. Dąbrowski, *Problematyka teologiczna w „Metafizyce ogólnej” Desire Merciera*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, 1980, nr 568, s. 107–126 (*Studia Religiosa*, z. 5).

nauk”; „uderzał [tym] w ówczesną wrażliwość”, wobec ówczesnego „kultu nauki”, „niechęci do wszelkich spekulacji metafizycznych, rozumianych jako badanie bytów niematerialnych”.

„Jego argument wydaje się być następujący. To, co jest nam oferowane, to początkowo doświadczenie; najpierw ujmujemy to jako niewyraźną i zagmatwaną całość. To poprzez przedłużające się naprzemienne analizy i syntezy dążymy do zdobycia wiedzy zarówno bardziej wyrazistej, jak i pełniejszej; po opisowym, porównawczym, indukcyjnym badaniu, w którym przechodzi się od skutków do przyczyn, umysł poszukuje tego, co mają wspólnego różne grupy danych obserwowanych oddzielnie; ujmuje ten wspólny, zrozumiały przedmiot za punkt wyjścia, dąży do zrozumienia skutków według ich przyczyn, konsekwencji według ich zasad. Myśl już w swoim spontanicznym ćwiczeniu dokonuje podwójnej pracy: analizy i syntezy. Nauki szczegółowe podejmują ją na nowo, metodycznie i refleksyjnie, w poszczególnych dziedzinach. Metafizyka z kolei kontynuuje analizę w sposób głębszy, cofa się poprzez racjonalną indukcję do przyczyn ostatecznych i syntetycznie ujmuje wyniki uzyskane w analizie”⁶⁵.

Ta wyrazista idea powiązania filozofii z wynikami nauk szczegółowych jest jednak trudna do eksplikacji w odniesieniu do urzeczywistnienia jej w metafizyce ogólnej i metafizykach szczegółowych. Z całą pewnością nie jest to jednak metafizyka na modłę pozytywistyczną, jako proste uogólnianie wyników nauk szczegółowych. Zakłada bowiem skomplikowaną grę między operacjami analizy i syntezy, w sposób bliski zapewne Kartezjuszowi (metoda analityczno-intuicyjno-dedukcyjna)⁶⁶, stąd ks. Stanisław Kamiński widzi w Mercierowskim ujęciu przejaw metafizyki „scentystyczno-intuicyjnej”⁶⁷, co ujawni się zwłaszcza, gdy podkreśli się jej związki z kosmologią i psychologią, jako odpowiednio teorią bytu nieożywionego i ożywionego, bowiem każda z tych dwóch dyscyplin jest jakąś formą metafizyki (metafizyka szczegółowa). W odniesieniu do najbliższej przyrodoznawstwu łowańskiej kosmologii Kamiński stwierdzi lapidarnie: „Zwłaszcza w kosmologii należy

⁶⁵ Riet, *Originalité et fécondité de la notion de philosophie élaborée par le Cardinal Mercier*, s. 543–544.

⁶⁶ Zob. S. Janeczek, *Z dziejów nowożytnej dyskusji nad metodą analizy i syntezy. Kartezjusz, Pascal, Logika z Port-Royal*, ZN KUL, 53(2010), nr 2(210), s. 63–78.

⁶⁷ S. Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki*, w: *tenże, Filozofia i metoda*, red. J. Herbut, Lublin 1993, s. 100–101. Po II wojnie światowej w środowisku lubelskim, w nawiązaniu do Jacquesa Maritaina, taką wizję metafizyki głosił Jerzy Kalinowski: *O istocie i jedności filozofii*, RF, 6(1958), nr 1, s. 5–17; *W związku z podziałem metafizyki na ogólną i szczegółową*, w: *Studia z filozofii Boga*, t. 3: *Strefy współczesnej wiedzy o Bogu*, red. B. Bejze, Warszawa 1977, s. 70–77.

uzgodnić perypatetyckie twierdzenia z przyrodoznawstwem, którego wyniki trzeba właściwie wyjaśniać analityczno-intuicyjnie, aby otrzymać tezy filozofii przyrody”⁶⁸. Podobnie w psychologii, jak sądzi Stephan Strasser, gdy pyta: „Jak było możliwe to wzajemne przenikanie się filozofii i nauki?”. Obficie przywołując stwierdzenia filozofa lowańskiego odpowie:

„U Merciera ten problem jest jasno rozwiązany. Dla niego fakty ustalone przez badania empiryczne «są materiałem przeznaczonym do wejścia w bardziej kompleksowe syntezy» (*Psychologie*, Louvain 1892, s. 4). Filozofia ma prawo, a nawet obowiązek, interpretować te fakty i wykrywać w nich bardziej fundamentalne relacje. To właśnie dzięki tej hermeneutyce filozof odróżnia się od współczesnych psychologów, którzy «zbyt często ograniczają się do gromadzenia konkretnych faktów bez przewodnich idei i ogólnej koncepcji» (tamże, s. 2). Mercier wyjaśnia swój punkt widzenia w następujący sposób. Jako psychologowie obserwujemy zewnętrzne i wewnętrzne fakty «Dla tych faktów umysł szuka przyczyny». Pierwsze wyjaśnienie znajdujemy, wracając od faktów «do ich bezpośrednich zasad, które nazywamy władzami duszy, a następnie do ich pierwszej zasady, która jest naturą duszy» (tamże, s. X, XL). Wszystkie nasze twierdzenia dotyczące duszy i jej władz są zatem «hipotezami, które podsuwa nam obserwacja» (tamże, s. III). Ponieważ «tylko psychologia scholastyczna ma wystarczająco obszerny zbiór usystematyzowanych doktryn i ram, aby pomieścić i zsyntetyzować rosnące wyniki nauk obserwacyjnych», odpowiada Mercier (tamże, s. 2–3)”⁶⁹.

W perspektywie osiągnięć współczesnej psychologii nie omieszka wszakże zgłosić Strasser trudności:

„Według Merciera filozof jest całkowicie uzależniony od pracy człowieka nauki. Aby bowiem «obserwować» w psychologii empirycznej, nie wystarczy

⁶⁸ Kamiński, *Metody współczesnej metafizyki*, s. 101. Por. S. Dąbrowski, *Między metafizycznym finalizmem a nauką pozytywną (Uwagi do teorii przyczyn celowych w ujęciu D. Merciera)*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego”. Seria: Filozofia i Sociologia”, 1979, nr 2, s. 100–113. Po II wojnie światowej podejście to urzeczywistniał na KUL i ATK ks. Kazimierz Kłósak, który chciał zakotwiczyć filozofię w ukrytym doświadczeniu, bowiem wyniki nauk przyrodniczych służą do kontroli poznania filozoficznego, co pozwala mówić o zależności „pośredniej” (filozofia jest „oparta materialnie”) od danych przyrodoznawstwa: K. Kłósak, *Stosunek filozofii przyrody do metafizyki w ujęciu współczesnych neoscholastyków polskich*, RF, 13(1965), nr 3, s. 5–28; tenże, *Maritainowe próby wyodrębnienia filozofii przyrody od metafizyki i nauk przyrodniczych*, RF, 7(1960), z. 3, s. 3–20; tenże, *Próba rewizji metodologii podstaw wyodrębnienia przedmiotu badań filozofii przyrody u J. Maritaina*, SPhCh, 9(1973), nr 1, s. 68–70.

⁶⁹ S. Strasser, *Désiré Mercier et le problème de la psychologie neothomiste*, „Revue Philosophique de Louvain”, seria trzecia, 49(1951), nr 24, s. 704, https://www.persee.fr/docAsPDF/phlou_0035-3841_1951_num_49_24_4372.pdf [27.09.2021].

patrzeć i słuchać; musisz mieć profesjonalne przeszkolenie, znać niezwykle skomplikowane metody, być zorientowanym w bardzo specjalnych technikach. [...] Z drugiej strony filozof jest całkowicie niezależny od pozytywnych [naukowych] badań. Mercier mówi tak domyślnie, ale wyraźnie. Psychologia scholastyczna ma zbiór gotowych doktryn. Prawdą jest, że ramy tej doktryny są tak szerokie, że Mercier ma nadzieję zawrzeć w niej wszystkie wyniki nauk obserwacyjnych. Ale wyrażając się w ten sposób, Mercier sugeruje, że prawdy filozofii scholastycznej nie zależą od wyników eksperymentów laboratoryjnych⁷⁰.

Musi więc dodać:

„Synteza u Merciera jest więc możliwa tylko dzięki pewnemu dostosowaniu u tradycyjnych kategorii do potrzeb tej syntezy. Oczywiście nie krytykujemy samej tej elastyczności, tylko zastanawiamy się, jak daleko powinna zejść. W końcu, czy ramy starożytnej doktryny nie polegną, jeśli poważnie spróbujemy wstawić wszystkie dane, wszystkie hipotezy, wszystkie teorie dzisiejszej psychologii?”⁷¹.

Cóż więc dziwnego, że Mercier przedstawiając genezę psychologii współczesnej krytycznie stwierdzał fakt „porzucenia” (czy „zdyskredytowania”) przez nią metafizyki tak dalece, że tradycyjna psychologia racjonalna, stanowiąca w gruncie rzeczy pewną formę integralnej antropologii – analizującej całą ludzką aktywność i jej źródła, w sensie duchowo-cieleśnego *compositum*, w szczególności substancjalnego „ja” – przekształciła się w psychologię ograniczającą się do analizy fenomenalistycznie pojętej świadomości. Mercier, mimo że ukazuje szeroko francuski spirytualizm i pozytywizm oraz eksperymentalizm i psychofizykę ówczesnej psychologii niemieckiej, to ceni dalej nade wszystko psychologię ugruntowaną na tradycji arystotelesowsko-tomistycznej, przytaczając liczne przykłady jej współczesnej żywotności. Jej tezy postuluje traktować w kategoriach filozoficznego fundamentu, który umożliwi następnie ubogacenie bez lęku rozwiązań wypracowanych przez ten nurt o nowsze osiągnięcia⁷². Nawet jeśli Mercier będzie uprawiał psychologię jako „filozofię duszy”, to przecież nie w wąskim sensie kartezjańskim, ale traktując ją jako źródło wszelkich ludzkich procesów życiowych („pierwsza zasada życia u istot żyjących”), a więc w duchu arystotelesowskim. Przedmiotem

⁷⁰ Tamże, s. 704–705.

⁷¹ Tamże, s. 705–706.

⁷² Mercier, *Historia psychologii nowożytnej*, s. 102–103; por. wstęp Merciera do wydania polskiego i równie lapidarne zakończenie oraz krótki rozdział IV: *Psychologia i antropologia*.

psychologii powinien być „człowiek cały”, tj. „rozpatrywany we wszystkich przejawach swego życia”, a nie tylko „zjawiska świadomości”⁷³. Dlatego więc rozważania psychologiczne zaczyna Mercier od analizy „natury życia”, w tym jego źródła, a następnie omawia naturę „życia czuciowego, czyli zwierzęcego”, w co włącza nie tylko zagadnienia instynktu, odruchów („ruch samorzutny”), ale także wyobraźni, zawsze jednak pamiętając o podmiocie tych aktów. Są to rozważania obszerne, bo obejmują 400 z niecałych 750 stron wcale obszernego ujęcia. Dopiero po nich następuje analiza „życia umysłowego, czyli rozumowego”, w co włącza nie tylko analizę myśli i inteligencji, ale też „chcenie i wolę”, by pokazać następnie swoistość człowieka wobec świata zwierząt, oraz duchowość i nieśmiertelność duszy, nawet jej genezę, a w tej perspektywie i ostateczne „przeznaczenie człowieka”, co było zawsze przedmiotem antropologii chrześcijańskiej.

Jak więc widać, istotne jest nie tylko samo wykorzystanie danych przyrodniczych, ale także uzasadnienie zasadności tej postawy, a następnie wypracowanie sposobów ich wykorzystania przez filozofię, bez naruszenia specyfiki poszczególnych dziedzin wiedzy. Szczególnie trudne okazuje się prawomocne przechodzenie od wiedzy naukowej do filozoficznej, by – jak się dzisiaj zwraca uwagę – filozofia mogła operować już nie faktami naukowymi, ale faktami filozoficznymi. Interpretacja filozoficzna nie może się sprowadzać tylko do zmiany języka – z języka nauki na filozoficzny – ale stanowi „swoiste wydobywanie i dołączanie wiedzy filozoficznej do uprzednio już przyjętej wiedzy naukowej”⁷⁴.

⁷³ Tenże, *Psychologia*, s. 5–6.

⁷⁴ J. Turek, *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*, Lublin 2009, s. 17. Komentuje tę postawę Dariusz Dąbek: „Z jednej strony filozofia powinna być otwarta na wyniki tych nauk, gdyż poszerzają obszar jej refleksji (rzeczywistość materialna poznana naukowo jest znacznie bogatsza od odkrytej tylko w poznaniu potocznym) oraz sprawiają, że filozofia ciągle się uaktualnia, dostosowując się do przemian kulturowych, a zwłaszcza zmian w obrazie świata. Z drugiej zaś strony nauki przyrodnicze i filozofia powinny zachować wzajemną autonomię oraz szanować wynikającą z niej tzw. zasadę odrębności epistemologiczno-metodologicznej. Zasada ta nie zabrania odwoływania się w refleksji filozoficznej do osiągnięć nauki, lecz postuluje taką postać filozoficznej interpretacji faktów naukowych, która – zachowując autonomię obydwu dyscyplin poznawczych – potrafi wskazać możliwości wykorzystania w filozofii osiągnięć nauki i uzasadnić słuszność formułowanych w tym kontekście tez filozoficznych” (D. Dąbek, *Ksiądz Profesor Józef Turek – uczonec, pedagog, duszpasterz*, RF, 59(2011), nr 2, s. 7). Krytycznie o ograniczaniu się do arystotelesowsko-tomistycznych narzędzi interpretacyjnych zob. A. Le mańs k a, *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*, J. Turek, Lublin 2009 [recenzja], SPCh, 45(2009), nr 2, s. 295–300.

Jak trudne jest zachowanie tej równowagi między nauką a filozofią, i to tą pojętą najgłębiej, czyli metafizyką, pokazują także wnikliwe analizy Bańki w odniesieniu do Mercierowskiej kryteriologii, wiązanej zasadnie zarówno z psychologią, jak i metafizyką. Nie waha się jednak konkludować:

„Dla Merciera bowiem taka alternatywa, to znaczy psychologia eksperymentalna albo metafizyka, nie występuje, podobnie jak alternatywa metafizyka lub nauki szczegółowe. W jego zamyśle wszystko ma służyć metafizyce. [...] Z tej perspektywy to nie psychologia, lecz metafizyka zdaje się w zamyśle Merciera naczelną dyscypliną filozoficzną, której podporządkował wszystkie inne dyscypliny, w tym również kryteriologię. I to właśnie relacja między kryteriologią a metafizyką, która zaznacza się w koncepcji Merciera, pozwala ostatecznie zrozumieć, w jakim stosunku pozostaje kryteriologia do psychologii, a także w jakim celu Mercier, we wstępie swej teorii pewności, wskazuje jej psychologiczną genezę”⁷⁵.

Nie można jednak nie zauważyć, że Mercier, filozof, autor *Psychologii ogólnej*, dbający wszakże, by Lowanium było centrum nauk przyrodniczych, których wyniki miały służyć filozofii, odróżniał od niej psychologię eksperymentalną, której jednak nie praktykował, choć przed laty studiował w Paryżu u psychiatry Jean-Martina Charcota⁷⁶. Jak stwierdza Bańka:

„O tym, że psychologia eksperymentalna interesowała Merciera wyłącznie jako nauka przyrodnicza, a nie utrzymana w duchu psychologizmu, jako centralna dyscyplina filozoficzna roszcząca sobie prawo do odpowiedzi na fundamentalne pytania filozoficzne, świadczy również fakt, że odwołując się do książki Alfreda Bineta *Introduction à la psychologie expérimentale*, cytuje z niej następujący fragment, mimo że niewątpliwie nie podziela zawartej w nim niechęci do filozofii i metafizyki: «Psychologia eksperymentalna

⁷⁵ Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, s. 104.

⁷⁶ D. Mercier, *La psychologie expérimentale et la philosophie spiritualiste: lecture faite dans la séance publique de la Classe des lettres de l'Académie royale de Belgique, le 9 mai 1900*, „Bulletins de l'Académie royale de Belgique”, 1900, nr 5, s. 421–450. Mercier, już jako wykładowca w Lowanium, „zapisuje się na słuchacza wybitnych profesorów Wszechnicy Lowańskiej i znakomitych uczonych belgijskich. Uczęszcza na wykłady i laboratoria znanego neurologa Van Gehuchtena, śledzi zdobycze badań biologów Van Benedena i Carnoya, staje się uczniem słynnego chemika Ludwika Henry'ego, w matematyce ćwiczy się u Pawła Mansiona, w lingwistykę wtajemnicza się pod kierunkiem de Harleza; nie pomija żadnej ważniejszej dziedziny nauk z filozofią stycznych” (S. Domińczak, *Kardynał Mercier 1851–1926*, „Kwartalnik Teologiczny”, 4(1926), nr 1, s. 12). W 1887 r. – jak pisze Bańka – kilka tygodni przebywa w Paryżu, gdzie podając się za osobę świecką, uczestniczy w wykładach oraz badaniach klinicznych znanego psychiatry ze szpitala Salpêtière doktora Charcota, który zajmował się chorobami psychicznymi” (Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, s. 39–40, przyp. 111).

[...] definitywnie zorganizowała się w naukę odrębną i niezależną. Obecnie przedstawia ona zbiór badań naukowych, które aż do pewnego punktu same sobie wystarczają, tak jak badania botaniki i zoologii; wydobyła się ona z tego mętnego i ciągle źle zdefiniowanego nagromadzenia poznań, którym nadaje się nazwę 'filozofia'; odcięła linię, która aż do dziś wiązała ją z metafizyką» [D. Mercier, *Les origines de la psychologie contemporaine*, s. 275–276, przypis 2]. Właściwy stosunek Merciera do psychologii eksperymentalnej zdaje się ujawniać dalsza część przytoczonego przezeń fragmentu: «Psychologia eksperymentalna jest niezależna od metafizyki. Nie zakłada ona żadnego szczegółowego rozwiązania wielkich problemów życia i duszy; nie ma ona, sama przez się, żadnych tendencji spirytualistycznych, materialistycznych lub monistycznych; jest nauką przyrodniczą i niczym więcej» [tamże]⁷⁷.

Stąd też, obok psychologii ogólnej – począwszy od roku akademickiego 1891–1892 – funkcjonował w Lowanium osobny kurs psychologii eksperymentalnej, a nawet już wtedy Mercier podjął starania o zorganizowanie w ramach swojego instytutu laboratorium psychologii eksperymentalnej, którym kierował Armand Thiéry, który był przez dwa lata słuchaczem Wilhelma Wundta w Lipsku⁷⁸. Mercier uważał bowiem, że „dobrze rozumiane psychofizyka i fizjologia nie są naszymi przeciwnikami, ale sprzymierzeńcami, i można w sposób uzasadniony powiedzieć, że Albert Wielki i święty Tomasz byli w swoich czasach, w szerokim tego słowa znaczeniu, zapalonymi psychofizykami”⁷⁹.

2. Styl filozofowania Idziego Radziszewskiego⁸⁰

O ile kontekst ogólnokościelny w przypadku dokonań ks. Radziszewskiego był podobny jak dokonania Merciera⁸¹, to inne były w pewnej

⁷⁷ Tamże, s. 104, przyp. 98.

⁷⁸ Tamże, s. 53.

⁷⁹ Mercier, *Discours d'ouverture du cours de philosophie*, s. 25; cyt za: Bańka, *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, s. 103, przyp. 96.

⁸⁰ W rozdziale tym wykorzystuję przetworzone fragmenty swoich artykułów: *Książd Idzi B. Radziszewski – filozof i założyciel Katolickiego Uniwersytetu Jana Pawła II*, w: Radziszewski, *Pisma*, s. 7–21 i *Między filozofią klasyczną a filozofią chrześcijańską. Filozofia na KUL a odrodzona Rzeczpospolita*, „Studia z Filozofii Polskiej”, 13(2018), s. 85–110.

⁸¹ Dodać należy kontekst pamiętanego w Belgii jeszcze w młodości Merciera umiarkowanego tradycjonalizmu splecionego z fideizującym ontologizmem (Bańka, *Ogólna teoria pewności*, s. 15–16; por. J. Henry, *Le Cardinal Sterckx et la condamnation du traditionalisme*, „Collectanea Mechliniensia”, 16(1927), s. 181–202; tenże, *Le Traditionalisme et l'ontologisme à l'Université de Louvain (1835–1865)*, „Annales de l'Institut supérieur de philosophie”, 5(1922), s. 41–149) stanowiącym wyraz – irracjonalistycznego – sprzeciwu, który ujawnił się w krajach romańskich wobec oświeceniowego racjonalizmu, owocującego terrorem rewo-

mierze realia społeczno-polityczne Rzeczypospolitej doby rozbiorowej, a następnie odradzającego się z trudem niepodległego państwa. Ten złożony kontekst tłumaczy specyfikę piśmiennictwa, co i pracy organizacyjnej we Włocławku, Petersburgu i Lublinie, gdzie pełnił funkcje kierownicze. Jak Mercier, Radziszewski pokazuje prawdziwy charyzmat organizacyjny, który bodaj przeważa w jego osiągnięciach, dlatego przeszedł do historii nade wszystko jako twórca KUL⁸². Potrafił jednakże nie tylko organizować infrastrukturę akademicką, ale też dbać o integralność i wysoki poziom kształcenia, doceniał wagę upowszechniania nauki, choćby przez odczyty i tworzenie czasopism, powołując np. w 1909 r. „Ateneum Kapłańskie”, w którym popularyzował nowoczesną wizję kształcenia w uczelniach katolickich oraz informował o ówczesnym ruchu naukowym. Nie w innym celu – obok wspomnianej translacji dzieł Merciera – zapoczątkował polską bibliografię filozoficzną, by nie tylko ułatwić do niej dostęp wymiarze naukowym, dydaktycznym, samokształceniowym, ale i propagować w wymiarze międzynarodowym, wobec niedobrej w polskiej kulturze preferencji dokonań obcych nad rodzimymi. Z tego powodu propagował, jako pierwszy w Polsce, nowoczesny podówczas system bibliografii dziesiętnej Melvila L.K. Deweya, *notabene* śladem praktyki lowańskiej⁸³. Cóż więc dziwnego, że jego głos słyszeli rektorzy polskich uczelni, np. w zakresie częstszych (rocznych) egzaminów, ułatwiających i dyscyplinujących studia. Także biskupi powierzali mu kolejne funkcje kierownicze. Był słyszany i przez władze szkolne, dla zapewnienia choćby skromnej bazy lokalowej

lucyjnym. Tradycjonalizm upatrywał nadzieję w odwołaniu się do ugruntowanej w Bożym objawieniu religii, która powinna wzmocnić filozofię. Tradycjonalizm został ostatecznie potępiony przez broniący roli rozumu w wierze Sobór Watykański I. Na gruncie polskim zob. F. Gabryl, *Polska filozofia religijna w wieku dziewiętnastym*, t. 2, Poznań – Warszawa 1914, s. 72–134. Por. J. Bartyzel, „Umierać, ale powoli!”. *O monarchistycznej i katolickiej Kонтrewolucji w krajach romańskich 1815–2000*, Kraków 2006; A. Wielomski, *Filozofia polityczna francuskiego tradycjonalizmu 1796–1830*, Warszawa 2013.

⁸² Pisał po latach znakomity profesor, jakim był ks. Józef Pastuszka: „Ale ani wykłady uniwersyteckie, ani pozostały po ks. Radziszewskim dorobek naukowy w postaci kilku prac książkowych i pewnej ilości artykułów nie stanowiły tytułu do tak wielkich zasług, jak uzdolnienia organizacyjne i wychowawcze” (*Akademia Duchowna w Petersburgu 1917/1918. Kontakty z Uniwersytetem Lubelskim 1918–1923*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski we wspomnieniach pierwszych studentów z lat 1918–1925*, red. G. Karolewicz, Lublin 1978, s. 48).

⁸³ I. Radziszewski, *Układ dziesiętny w bibliografii filozoficznej. Klasyfikacja ideologiczna*, „Przegląd Filozoficzny”, 7(1904), s. 253–269; toż w: *tenże, Pisma*, s. 329–344; *tenże, Polska bibliografia filozoficzna w układzie dziesiętnym – ideologicznym*, „Przegląd Filozoficzny”, 8(1905), z. 1, s. 1–44; z. 2, s. 45–77; 9(1906), z. 4, s. 79–120.

oraz postępującej akceptacji akademickiego charakteru KUL. Cenili go studenci, którzy widzieli w nim autentycznego mistrza, czyli solidnego nauczyciela i empatycznego wychowawcę. Zespałał bowiem głęboką kulturę intelektualną z właściwą formacją religijną, łącząc wierność doktrynalną i instytucjonalną wobec Kościoła z odwagą wykorzystania osiągnięć mu współczesnych, choćby wychodziły ze środowisk zsekularyzowanych czy antyklerykalnych, a w końcu nie bojąc się wyzwań, choćby i ponad siły, co przesądziło być może o jego szybkiej śmierci. Stąd też w słowie pośmiertnym, Marian Fulman, rzutki biskup lubelski, ale i patriota-Sybirak, mógł bez lęku używać języka dalekiego od współczesnych standardów politycznej poprawności:

„Gdy ks. Radziszewski z tym projektem [zorganizowania katolickiego uniwersytetu] zjawiał się w Warszawie i opowiadał o swych planach, wzbudził wątpliwość u ludzi małej ufności w Opatrzność Bożą i spotkał się z odradzaniem nawet u czynników pierwszorzędnych. Najwięcej oporu i niezrozumienia, i niezyczliwości znalazł u przedstawicieli rządu, którzy nie chcieli słuchać o uniwersytecie katolickim i prywatnym... Brak było ludzi, brak pomocników, uprzedzenia nawet u katolików do katolickiego charakteru uniwersytetu, zawiść państwowych uniwersytetów galicyjskich, tępe głowy w Ministerstwie nie mogły pojąć idei wolnego uniwersytetu, znikąd żadnej pomocy. Na barkach tego jednego człowieka spoczywało budowanie wszechniczy na miejscu, torowanie jej drogi u sfer rządowych, zwalczanie małostek, walka na zjeździe urzędowych przedstawicieli uniwersytetów..., a jednak ten człowiek wychodził wszędzie zwycięsko... Potem nastąpiła upokarzająca nieraz walka i starania o nowy, własny gmach dla uniwersytetu w koszarach świętokrzyskich. Ileż na drodze spotkał upokorzenia, ile złej woli, ile podłości i małostkowości, ile go kosztowała wywalczona każda piędź ziemi!. [...] Cześć jego czynom, światłość wiekuista jego niezwyklej duszy, a wzór jego niechaj pozostanie młodemu pokoleniu do zachęty na zawsze, aby życia nie żałować dla wielkich dzieł i dla zrealizowania myśli Bożej między ludźmi”⁸⁴.

W istocie, Radziszewski umiał w każdym przypadku twórczo odpowiedzieć na realia mu współczesne, gdy wobec zapóźnienia intelektualnego ziem Rzeczypospolitej przełomu XIX i XX wieku, zwłaszcza w zakresie szkolnictwa wyższego⁸⁵, a i ograniczeń ludowej religijności – emocjonal-

⁸⁴ M. Fulman, *Śp. ks. rektor Idzi Radziszewski – ozdoba i pochodnia kleru polskiego*, w: *Rektorowi KUL*, s. 149–150.

⁸⁵ „Weźmy nasze stosunki. Polska ma od 26 do 30 mln ludności. W lipcu 1918 r., tj. w chwili, gdy rozpoczęto organizowanie katolickiego uniwersytetu, istniały trzy państwa: w Kra-

nej, fideistycznej, antyintelektualistycznej, niekonsekwentnej moralnie i bez dostatecznego zaangażowania społecznego – którą celnie opisywał Jacek Woroniecki OP, następca na urzędzie rektora KUL⁸⁶ – promował i urzeczywistnił ideę powołania uniwersytetu katolickiego. Sądził bowiem, że ówczesne uniwersytety państwowe nie spełniały zadań właściwych uczelniom wyższym w zakresie integralności i wolności badań naukowych oraz kształcenia i wychowania, w służbie Kościoła i odradzającego się państwa. Dotyczyło to także specyfiki filozofii wykładanej na tych uczelniach – jak wskazano wyżej – która pozostawała pod wpływem tendencji pozytywistycznych, wykluczających możliwość uprawiania metafizyki i problematyki mającej odniesienia światopoglądowe. Takie redukcjonistyczne podejście było charakterystyczne dla środowiska wspomnianej szkoły lwowsko-warszawskiej⁸⁷, ale także np. dla wpływowego metodologa nauki, jakim był Adam Mahrburg. W tym kontekście dopuszczalna wydawała się tylko jakaś forma metafizyki indukcyjnej, nieautonomicznej wobec wyników nauk szczegółowych, jak w przypadku dokonań Mściława Wartenberga. Postawie tej mogła się z trudem przeciwstawić wykluczająca się dopiero neoscholastyka, jak w wypadku dokonań Mariana

kowe, Lwowie i Warszawie, na każdy przeto uniwersytet wypadało od 8 do 10 mln ludności. Zobaczymy, jak się ten stosunek przedstawiał w innych krajach europejskich. W Szwajcarii na każdy z siedmiu uniwersytetów wypadało 538 600 mieszkańców, w Holandii na cztery uniwersytety – po 1 465 400 mieszkańców, we Włoszech na 21 uniwersytetów po 1 652 000, we Francji na 22 uniwersytety po 1 800 000, w Belgii na cztery uniwersytety po 1 855 000, w Hiszpanii na dziesięć uniwersytetów po 1 961 000, w Niemczech na 21 uniwersytetów po 3 079 000 mieszkańców. Nawet w Rumunii na każdy z dwóch uniwersytetów wypadało po 3 625 000 mieszkańców, a w Bułgarii jeden uniwersytet obsługiwał 4 338 000 mieszkańców, tak że ze wszystkich krajów europejskich, jeśli nie brać pod uwagę Rosji, Polska przedstawiała najgorszy stosunek liczby uniwersytetów do liczby mieszkańców” (I. Radziszewski, *Uniwersytet katolicki w Polsce*, w: tenże, *Pisma*, s. 378). Zob. np. Z. Skubała-Tokarska, Z. Tokarski, *Uniwersytety w Polsce*, Warszawa 1972, s. 128–174; S. Wielgus, *Uczelnie wyższe i instytuty naukowe w II Rzeczypospolitej. Polskie towarzystwa naukowe*, w: *Rektoriwi KUL*, s. 31–45.

⁸⁶ Pisał, jakby z obrzydzeniem: „Bo i czymże jest fideizm, jeśli nie bezmyślnością podniesioną do godności zasady, i to bezmyślnością wobec tego, co jest dla człowieka najważniejszym, to jest wobec prawd wiary! Jest on ponadto bardzo często lenistwem umysłowym, niechęcią wysiłku duchowego, nieraz nawet tchórzostwem wobec tych zmagani, które mogą być wprost konieczne, nim człowiek oczyści swój umysł z różnych naleciałości otaczającej go atmosfery umysłowej, aby móc się całkowicie przejąć prawdą Bożą”. J. Woroniecki, *Nasz polski fideizm*, „Prąd”, 1926, nr 2, s. 55. Por. tenże, *U podstaw kultury katolickiej*, Poznań 1935; tenże, *Wychowanie społeczne i praca społeczna*, Warszawa 1921. Bibliografia zob. A. Szostek, *Woroniecki Jacek OP*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 2, red. Gigilewicz, Lublin 2018, s. 561–562.

⁸⁷ Zob. przyp. 11–14.

Morawskiego SJ, a w pewnej mierze i Stefana Pawlickiego CR⁸⁸. Gdyby do tego dodać wpływ różnych form pokantowskiego idealizmu, splecionego z fenomenalizmem pozytywizmu, jak np. w przypadku Henryka Struvego i Mariana Massoniusa, jak też modernizmu, jak np. Stanisława Brzozowskiego czy w pewnej mierze Mariana Zdziechowskiego⁸⁹, to zrozumiałe jest, że w katolickim kraju na uniwersytetach państwowych wcale nie musiała dominować atmosfera sprzyjająca religii⁹⁰. Dotyczy to tym bardziej Towarzystwa Kursów Naukowych, a następnie Wolnej Wszechnicy Polskiej, powstałej w 1916 r. w Warszawie, odpowiedniczki wspomnianego Wolnego Uniwersytetu w Brukseli, podobnie deklarującej „wolność nauki”. Tłumaczy to „liberalny duch szkoły”, w której uczeni „o poglądach lewicowych, radykalnych czy liberalno-postępowych [...] nadawali kierunek jej działalności”, a „brak wydziału teologicznego pozwalała na kształcenie słuchaczy w duchu świeckim”, natomiast atmosfera swobody myślenia wyniesiona z TKN-u pozwalała zaznajamiać „co było wówczas na wyższej uczelni unikalne, ze stanowiskiem i metodą badawczą nauki radzieckiej”⁹¹.

Odsyłając do opracowań dokonań organizacyjnych Radziszewskiego⁹², pozostajmy na skrótowym pokazaniu jego stylu filozofowania na podstawie jego piśmiennictwa. Odpowiada ono w pewnej mierze stylowi

⁸⁸ Zob. instruktywnie B. Dembowski, *Spór o metafizykę. Główne poglądy na metafizykę w Polsce na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1969. Por. przyp. 9.

⁸⁹ Zob. syntetycznie S. Borzym, *Filozofia polska 1900–1950*, Wrocław 1991.

⁹⁰ Np. twardowszczyk Tadeusz Kotarbiński w międzywojniu chciał likwidować uniwersyteckie wydziały teologiczne (*Funkcje społeczne szkoły wyższej*, w: tenże, *Wybór pism*, t. 2: *Myśli o myśleniu*, Warszawa 1958, s. 483), a na zjeździe filozoficznym w 1938 r., gdy postulował poszerzenie problematyki filozoficznej o pytania ważne światopoglądowo, to z nadzieją, że taka filozofia zastąpi u ludzi wykształconych religię (M. Ossowska, *Sprawozdanie z III Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, w: taż, *O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, red. M. Ofierska, M. Smola, Warszawa 1983, s. 312–313. Cyt. za: M. Rembierz, *Religia i teologia jako kontekst uprawiania filozofii*, „Filozofia Chrześcijańska”, 5(2008), s. 128. Por. tenże, *Czy filozof powinien być tolerancyjny? Zagadnienie tolerancji w refleksji metafizycznej*, „Świat i Słowo”, 2009, nr 1(12), s. 113–132). Cóż więc dziwnego, że wspominający swe studia lwowskie Stefan Świeżawski był tam „chyba jedynym wierzącym i praktykującym, a zarazem nie kryjącym się z tym katolikiem”, czuł się tam „jakby na marginesie i «poza nawiasem»” (*Wielki przełom*, s. 100).

⁹¹ Z. Skubała-Tokarska, *Spoleczna rola Wolnej Wszechnicy Polskiej*, Wrocław 1967, s. 132–136.

⁹² Zob. zwłaszcza G. Karolewicz, *Ksiądz Idzi Radziszewski 1871–1922*, Lublin 1998; I. Wodzianowska, *Deo et Patriae. Rektor ks. Idzi Radziszewski (1918–1922) – uczone i dzieło*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski 1918–2018*, t. 1: 1918–1944, red. G. Bugajak, Lublin – Warszawa, s. 21–71.

jego wykładów, gdyż w odróżnieniu od Merciera, płomiennego wykładowcy⁹³, „miał powolne [...] tempo mowy, jak gdyby się namyślał nad tym, co miał powiedzieć. Głos miał słaby, z trudem opanowujący niewielką salę wykładową [...] więcej czytał niż wyjaśniał”, stąd „wykład nie był efektowny, ani nie można nazwać go oryginalnym”, lecz jednocześnie „treściwy, jasny i instruktywny”, jak dokumentuje ks. Józef Pastuszka, wybitny filozof-psycholog⁹⁴. Podobnie piśmiennictwo Radziszewskiego jest merytorycznie rzetelne, starannie przygotowane, a nade wszystko rozbudowane erudycyjnie, ze znakomitą znajomością bogatej i najnowszej, różnojęzycznej literatury przedmiotu, co potrafili docenić nawet uczeni niechętni chrześcijaństwu, np. twardowszczyk Władysław Witwicki, który recenzując rozprawę *Geneza religii w świetle nauki i filozofii*⁹⁵, choć kąśliwie zaznaczał, że „przekonać zdoła [ona] tylko tych, którzy jego stanowisko podzielali już z góry”, zauważył wszakże: „Rozdziały krytyczne, poświęcone rozbiorowi i zwalczaniu teorii niezgodnych ze stanowiskiem autora przynoszą sumienne streszczenie hipotez odnośnych, poparte ogromną ilością odsyłaczy i cytatów z całej literatury europejskiej [...] objawia w swej pracy niezwykłą erudycję”⁹⁶. Całe piśmiennictwo ks. Radziszewskiego jest naznaczone niewątpliwym dydaktyzmem, z dbałością o spokojne i argumentatywne przekonywanie słuchaczy, stąd też równie wartościowe są rozprawy i artykuły, które zostały opublikowane, jak i skrypty do przedmiotów kursorycznych, na które czekali studenci i które cenili za instruktywność⁹⁷. Było to więc pisarstwo nastawione – jak u Merciera – na samodzielny rozwój

⁹³ *Désiré Mercier (1851–1926). U źródeł neoscholastyki*, s. 69–70.

⁹⁴ Pastuszka, *Akademia Duchowna w Petersburgu 1917/1918*, s. 48.

⁹⁵ W: Radziszewski, *Pisma*, s. 81–238

⁹⁶ „Ruch Filozoficzny”, 2(1912), nr 3, s. 35–36.

⁹⁷ Jak pisze lapidarnie późniejszy biskup lubelski Piotr Kałwa: „Wykłady ks. Radziszewskiego nie odznaczały się błyskotliwością, były poważne, logiczne, wymagały dużego wysiłku intelektualnego i skupienia. Chwila nieuwagi, powodująca lukę w toku rozumowania wykładowcy, mogła stanowić dużą przeszkodę w prawidłowym rozumieniu dalszego ciągu wykładu. Na szczęście miał on zwyczaj robienia rekapitulacji po pewnej całości wykładowej i to umożliwiało ponowne włączenie się w tok wywodów. Pod koniec roku na nasze prośby ks. Radziszewski obiecał sporządzić skrypt z wykładów i słowa dotrzymał. Skrypt był zredagowany dobrze i stał się pierwszorzędną pomocą dla studentów zdających z tego przedmiotu, wymagającego abstrakcyjnego myślenia. [...] Skrypt z kryteriologii i egzamin z tego przedmiotu był częstym tematem dyskusji wśród studentów nawet w późniejszych latach, a wydzwięk tych dyskusji pozytywny dla autora i profesora” (*Prawo kanoniczne 1918–1922*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski we wspomnieniach pierwszych studentów*, s. 68).

intelektualny słuchacza, ceniące jego umysłową niezależność, ale i rozbudzające pogłębioną ciekawość.

W aspekcie ilościowym piśmiennictwo ks. Radziszewskiego jest jak na dzisiejsze standardy pragmatyki uniwersyteckiej stosunkowo skromne. Pamiętajmy wszakże, że podówczas – nie tylko w duchu Merciera, którego podstawowe dzieła to podręczniki – zadaniem profesora uniwersytetu była przede wszystkim działalność dydaktyczna. Nawet monografie wymagane do awansów akademickich były nieobszerne, w formie wyrazistej tezy, którą należało solidnie uargumentować, o czym świadczy rozprawa doktorska ks. Radziszewskiego *Geneza idei religii w ewolucjonizmie Darwina i Spencera*⁹⁸, o rozmiarach dzisiejszej pracy magisterskiej (50 stron luźnego druku). Gdyby pominąć oczywiście przedruki, to jest to tylko 700 stron standardowego tekstu: cztery rozprawy, cztery mniejsze artykuły, z których dwa są bliskie jednej z rozpraw, dziesięć ogromnie erudycyjnych haseł encyklopedycznych, krótkich lecz bardzo treściwych⁹⁹, jedno sprawozdanie i pięć recenzji. Wszystkie ukazują wszakże jednorodność zainteresowań oraz misyjność tego piśmiennictwa, wskazują bowiem na rolę filozofii i nauki dla chrześcijańskiego światopoglądu. W szczególności, prezentują apologetyczny charakter, choć jest to – jak w przypadku dzieł Merciera i Newmana – apologetyka rzetelna, niemająca nic wspólnego z demagogią; w zgodzie z wiernością chrystianizmowi, ale i otwartością na współczesną mu kulturę, ugruntowana na znakomitej znajomości nie tylko filozofii, ale i nauki współczesnej. Jak słusznie zauważa Bańka:

„podziw dla dorobku scholastycznej tradycji łączy się z podziwem dla podejmowanych przez środowisko lowańskie współczesnych prób jej odczytania. Radziszewski podziwia nie tylko sam neoscholastyczny program ale i metodę jego realizacji, która w Szkole Lowańskiej wiązała się ściśle ze sposobem prowadzenia działalności naukowo-dydaktycznej, obowiązującym w założonym przez Merciera w ramach Uniwersytetu Lowańskiego Wyższym Instytucie Filozofii”¹⁰⁰,

⁹⁸ I. Radziszewski, *Geneza idei religii w ewolucjonizmie Darwina i Spencera*, na podstawie tłumaczenia W. Świdra wydał i wstępem opatrzył M. Maciołek, Lublin 2012.

⁹⁹ Hasła opublikowane w *Podręcznej encyklopedii kościelnej* (t. 1–11, red. Z. Chelmski, Warszawa 1904–1916) i *Encyklopedii kościelnej* (t. 1–33, red. M. Nowodworski, Warszawa 1873–1933) podejmują fundamentalną problematykę filozoficzną (*Filozofia, Historia filozofii, Neoscholastyka*) czy w zakresie biologii, często z odniesieniami światopoglądowymi (*Darwin Karol Robert czy Ewolucjonizm*), w: Radziszewski, *Pisma*, s. 387–497.

¹⁰⁰ Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, s. 103.

którego działalność z emfazą ukaże w specjalnym studium, opublikowanym w związku z jubileuszem 75-lecia tego uniwersytetu¹⁰¹. Radziszewski akcentuje zespolenie wysokiej kultury intelektualnej z wychowawczymi funkcjami tej uczelni, co odnosi także do ideału autentycznego uczonego, w formie nierozdzielonego splotu wysokiej kultury religijnej z żywą osobistą religijnością. Miała się ona – podkreślmy tę uwagę – ujawniać w samej działalności naukowej, jak w analogicznym postulatcie,

„by utrzymać filozofię w ciągłej styczności z naukami i przez to stworzyć stosunek dobroczynnie wpływający na pierwszą i drugie, zdecydowano, żeby profesorowie Instytutu byli zarazem profesorami jednego z pięciu fakultetów Uniwersytetu i by słuchacze, oprócz zawodowych studiów filozoficznych, mieli w programach pomocnicze dla poszczególnych gałęzi filozoficznych nauki”¹⁰².

„Apologia wiary”, jak konstatuje nie bez poważnych racji Bańka, stanowiła bowiem „główny cel polskiego odrodzenia scholastycznego”, czego „znamiennym przykładem stała się inicjatywa utworzenia na ziemiach polskich katolickiego uniwersytetu na wzór ośrodka lowańskiego, której gorącym propagatorem i wykonawcą był Idzi Radziszewski”¹⁰³. Jak z kolei słusznie pisał przed laty Jerzy Kłoczowski, wobec „żywołności katolicyzmu ludowego, mocno zakorzenionego w najszerzych masach ludności wsi i miast [...]. Warstwą natomiast, która zdecydowanie najbardziej oddalała się od Kościoła czy religii w ogólności była inteligencja”. Jej „mentalność [...] niesłychanie silnie urabiał pozytywizm, a od schyłku XIX wieku coraz silniej także socjalizm czy nacjonalizm, co najmniej areligijny”. Tak jak wskazywano wyżej, „z typową dla scjentyistycznych elit europejskich wiarą w naukę i postęp łączyły się w tej mentalności przekonania o zabobonnym charakterze religii, zacofaniu i reakcyjności Kościoła”. Stąd też

„właśnie atmosfera zaangażowanych rozważań wokół spraw religii i nauki w Polsce doprowadziła Radziszewskiego do wyraźnego sformułowania konieczności stworzenia w kraju ośrodka uniwersyteckiego łączącego autentyczną refleksję naukową z wiarą religijną. Lovanium było tu ideałem,

¹⁰¹ I. Radziszewski, *Uniwersytet Katolicki w Lowanium*, AtK, 1(1909), s. 396–406. Artykuł ten w rozbudowanej formie zostanie opublikowany w formie broszurki *Wszechnica katolicka w Lowanium (Louvain)*, Warszawa 1908; wydanie współczesne tej poszerzonej wersji w: Radziszewski, *Pisma*, s. 345–363.

¹⁰² Tamże, s. 355.

¹⁰³ Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, s. 112.

a zarazem w oczach Radziszewskiego aktualnym w pełni, żywym argumentem zadającym «kłam twierdzeniu, że katolicyzm jest i musi być zacofanym»¹⁰⁴.

Jakaż to jednak miała być kultura tego pionierskiego na gruncie polskim uniwersytetu katolickiego¹⁰⁵? W duchu lowańskiego uniwersalizmu, ale przede wszystkim zgodnie z Leonową zasadą: *vetera novis augere*, Radziszewski cenił filozofię średniowieczną, lecz dystansował się od integrystycznego modelu tomizmu, stąd – w pewnej mierze nawet ahistorycznie – krytykuje tzw. drugą scholastykę, traktowaną jako formę jednoznacznie schyłkową, obciążając ją za niechęć wobec nowożytnej nauki, co pociągnęło „bezpłodność scholastyki i pozbawiło ją cech żywotności”¹⁰⁶. Za encykliką Leona XIII *Aeterni Patris* ceni głównie osiągnięcia św. Tomasza z Akwinu, nie zawaha się wszakże stwierdzić w *Odrodzeniu filozofii scholastycznej*: „nie myślimy twierdzić, że był on nieomylny, ani też, że na nim kończy się rozwój filozofii”, stąd uwarunkowane ówczesnymi realiami „luki w jego filozofii [...] należy wypełnić, wzbogacić cały system wszystkimi wynikami badań i pracy następných pokoleń, aż do najświeższej doby”¹⁰⁷. Należy iść za Tomaszem tyle tylko, „o ile on sam idzie za prawdą, o ile domagają się głoszone przezeń zasady, o których prawdziwości się przekonamy. Nie powinniśmy niczego przyjmować bez krytyki, to tylko przyswajając sobie bez zastrzeżeń, co krytykę wytrzymuje”¹⁰⁸. By wzmocnić tę tezę, Radziszewski wskazuje – jakbyśmy dzisiaj powiedzieli – na hipotetyczny charakter koncepcji naukowych, przywołując opinię samego Tomasza stwierdzającego, że „najślabszym argumentem jest ten, który się opiera na powadze ludzkiej” (STh, I, q. 1, a. 8, ad. 2)¹⁰⁹. Stąd też jest otwarty na zdobycze nowożytności,

¹⁰⁴ J. Kłoczowski, *Leuven – Louvain – Lublin*, w: *Belgia – Polska: Bilans i perspektywy badawcze. Kolokwium belgijsko-polskie w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 7–8 października 1977*, red. J. Rebeta, Lublin 1988, s. 120–121. Cyt. za: Bańka, *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, s. 111–112.

¹⁰⁵ W XIX wieku powołano lub reaktywowano około 50 katolickich uniwersytetów, do roku 1990 dalszych 120 (S. Wielgus, *Uniwersytety katolickie i kościelne instytuty wyższego nauczania*, Lublin 1996, s. 15–16 [Dodatek specjalny do „Przeglądu Uniwersyteckiego”]).

¹⁰⁶ Na temat współczesnej oceny drugiej scholastyki zob. Janeczek, *Nowożytny aristotelizm chrześcijański*.

¹⁰⁷ Radziszewski, *Pisma*, s. 38.

¹⁰⁸ Tamże, s. 53.

¹⁰⁹ I. Radziszewski, *Neoscholastyka*, w: *Podręczna encyklopedia kościelna*, red. Z. Chelmiecki, t. 27–28, Warszawa 1912, s. 351–364; tenże, *Pisma*, s. 571. Por. Mercier, *La Philosophie Neo-Scholastique*, s. 14. Przywoływane przez ks. Radziszewskiego sformułowanie św. Tomasza zostało użyte – jak w przypadku kard. Merciera, o czym niżej – w pewnej mierze w sposób demagogiczny. Sam Tomasz używa je tylko w kontekście podważania wartości

ale unikając częstego w niej redukcjonizmu, w miejsce którego uprawomocnia różne typy poznania, a nawet postuluje ich komplementarność i współpracę, co naturalnie wiąże się ze świadomością ich aspektywnej ograniczoności¹¹⁰, naturalnie przy zachowaniu wymogu przestrzegania specyfiki metodologicznej poszczególnych dziedzin wiedzy. Radziszewski konkluduje klarownie:

„Błędnie by wszakże rozumował ten, kto by z tego chciał wywnioskować konieczność zupełnego oddzielenia różnych nauk od siebie i odseparowania ich od filozofii w tym znaczeniu, że się nigdy mają nie spotykać, owszem nawzajem ignorować. Przeciwnie, spotykać się i znać mogą, nawet muszą, owszem, obowiązane są sobie pomagać i uzupełniać się wzajemnie. Również taki harmonijny zespół różnych nauk z filozofią i teologią w jednym osobniku jest nad wyraz pożądanym i cennym, chroni on bowiem przed jednostronnością, rozszerza natomiast horyzont myślowy i potęguje zmysł krytyczny”¹¹¹.

Te ambitne postulaty Radziszewski sformułował w rozprawie *Teologia a nauki przyrodnicze*¹¹², a modelową realizacją tego programu badawczego jest rozprawa *Credo nowożytnego fizjologa*¹¹³. Przede wszystkim wskazywał na owocność współpracy nauk szczegółowych i filozofii, zwłaszcza że dra-

teologii ze względu na zastosowanie w niej elementu racjonalnego, gdy jej prawomocność ma być ugruntowana zasadniczo na autorytecie Bożym: „Najbardziej charakterystyczną cechą nauki świętej – teologii – jest to, że uzasadnia, powołując się na powagi. Dlaczego? Bo swe zasady wyjściowe otrzymuje z objawienia; człowiek zaś winien wierzyć powadze tych, którym objawienie zostało powierzone. W niczym to jednak nie uwłacza powadze tej nauki; chociaż bowiem argument oparty o powagę rozumu ludzkiego jest najsłabszy, bo przecież argument oparty o powagę objawienia Bożego jest najbardziej przekonujący” (STh, t. 1: *O Bogu*, cz. I (1, 1–13), tłum. P. Belch, Londyn 1977, s. 39 (http://www.katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_1.pdf [23.09.2021])). W przypadku wypowiedzi Merciera: „Obciążony zadaniem interpretowania wobec was myślenia świętego Tomasza, postrzegam jako swoje zadanie otwarcie moich lekcji taką deklaracją, od jakiej zaczynał on sam: *Locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana est infirmissimus*” (*Discours d’ouverture du cours de philosophie de s. Thomas*, s. 6; cyt. za: Bańka, *Ogólna teoria pewności*, s. 33).

¹¹⁰ „Granice między dyscyplinami są pożyteczne dla administracji uniwersyteckiej i księgarzy, lecz nie należy ich – tych granic – przeceniać. Gdy od nich abstrahujemy, widzimy całą naukę – fizykę, biologię, ekonomię, matematykę, logikę itd. – jako jeden rozgałęziony system, którego pewne części są luźno powiązane, lecz żadne nie są pozbawione związków z innymi” (W.V. Quine, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 1986, s. 104). Por. J. Poznański, *Granice nauki*, w: *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 447–469; R. Poczobut, *Idea interdyscyplinarności nauk*, w: tamże, s. 471–489.

¹¹¹ Radziszewski, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 249.

¹¹² AtK, 3(1910), s. 420–436; 4(1910), s. 36–55; toż w: Radziszewski, *Pisma*, s. 238–269.

¹¹³ Tenże, *Credo nowożytnego fizjologa*, AtK, 9(1913), s. 325–339, 397–423; 10(1913), s. 21–41; toż, w: tenże, *Pisma*, s. 271–325.

matycznie postrzegają ograniczone możliwości eksplanacyjne ówczesnej nauki, tylko tymczasowy charakter uzyskanych przez nie wyników¹¹⁴. Stąd też nauki szczegółowe nie są w stanie odpowiedzieć na tak fundamentalne pytania jak dotyczące ludzkiej natury. Pisał:

„Głośny dziś E. Wasmann w swym przepięknym dziele *Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie*, zbadawszy z całą kompetencją i sumiennością dowody, przytaczane na poparcie zwierzęcego pochodzenia człowieka, tak konkluduje: «Rezultat tych rozważań jest następujący: Nauki przyrodnicze nie umieją nam dać nic określonego i pewnego o zwierzęcym pochodzeniu człowieka; mogą one nam dostarczyć tylko mnóstwa najrozmaitszych i sprzecznych z sobą opinii». Ostateczny więc wynik badań naukowych w tym kierunku można doskonale określić, mówiąc z J. Reinkem, że: «pomna swej godności nauka może to tylko powiedzieć, iż o początku człowieka nic nie wie»¹¹⁵.

Z tego powodu Radziszewski dostrzega rolę autentycznej filozofii, wskazując w duchu Mercierowskim, że prawdziwa filozofia, w odróżnieniu od „czczej, na niczym nie opartej abstrakcji i apriorystycznej metafizyki”, „przenika i zasila wszystkie nauki, a jednocześnie jest ich zwieńczeniem”¹¹⁶. Równocześnie wyniki nauk przyrodniczych mają być swoistą normą negatywną, strzegąc filozofię przed upraszczającymi rzeczywistość tezami, a także – jak głoszą współcześni przedstawiciele filozofowania w kontekście nauki – poszerzają pole badawcze filozofii; co więcej, taka perspektywa jest użyteczna w rozważaniach filozoficzno-światopoglądowych¹¹⁷. Dzięki umiejętnej współpracy nauk szczegółowych i filozofii można wypracować nie tylko całościowy obraz świata i człowieka, ale – jak pisał Mercier – dążyć do wyjaśnienia rzeczywistości

„przez [...] wyższe przyczyny, a jeżeli to możliwe przez ich przyczyny najwyższe: ideałem filozofii, albo mądrości byłaby możność objaśnienia

¹¹⁴ W sposób uproszczony, w duchu znanego jezuitę Ericha Wasmanna, skądinąd znakomitego biologa, Radziszewski wskazywał na tylko indukcyjny charakter traktowania doświadczenia przyrodniczego oraz nieprecyzyjnie utożsamiał teorię naukową z hipotezami (*Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 246, 248–249). Zob. uwagi odnośnie do dokonania jezuitę Wasmana, zwłaszcza popularnej pracy *Biologia nowoczesna a teoria rozwoju* (tłum. R. Wierzejski, cz. 1, Warszawa 1913) w cennym artykule Pawła Polaka, ukazującym poziom ówczesnych polemik naukowych i filozoficznych z odniesieniami światopoglądowymi (*Spór wokół teorii ewolucji przed stu laty*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 2007, nr 41, s. 70).

¹¹⁵ Radziszewski, *Credo nowożytnego fizjologa*, s. 267.

¹¹⁶ Tamże, s. 274.

¹¹⁷ Radziszewski, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 249. Por. J. Turek, *Autonomiczne filozofowanie w kontekście nauki*, w: *Metodologia nauk*, cz. 2, s. 245–263.

wszeczeństwa, jego składników, praw przez jedyne wyrażenie syntetycznie najdoskonalsze na jakie nas stać, objaśnienie Przyczyny pierwszej, która stworzyła świat przy pomocy wszechmocnego aktu i rządzi nim z opatrnością i mądrością¹¹⁸.

W ten sposób filozofia może pełnić funkcję racjonalnej podstawy światopoglądu chrześcijańskiego. Co więcej, podkreślając integralny charakter najszerzej pojętego poznania naukowego Radziszewski uprawomocni status metodologiczny teologii, jednakże przy zachowaniu powszechnego wymogu racjonalności¹¹⁹. Tak pojęta teologia jest skazana wszakże na koegzystencję zwłaszcza z filozofią i naukami szczegółowymi, co Radziszewski uzna wręcz za warunek jej intelektualnej rzetelności, bowiem przez właściwe wykorzystanie osiągnięć filozofii i nauki odwołuje się teologia do uzasadnianego w sposób racjonalny istnienia Boga i Jego natury, co z kolei nakazuje zaufać autorytetowi słowa przez Boga objawionego, jako ostatecznemu fundamentowi sformułowań dogmatycznych, które są właściwym przedmiotem krytycznych analiz teologicznych. Nie jest to jednak bynajmniej łatwe:

„Przyjęto mówić i pisać, że teologia była i jest, a nawet być musi, w ustawicznej rozterce z naukami przyrodniczymi. Jest to błąd. Teologia z natury swej z żadną nauką nie jest i nie może być w niezgodzie, i żadnej nauce, a więc i nauce przyrody, walki nie wypowiada. Owszem, uważa ona za pewnik nieulegający wątpliwości, że prawda prawdziwie przeczyć nie może; że ona, jako wyraz prawdy objawionej, nie może stawać w kolizji z nauką, będącą skryształizowaniem prawdy przyrodzonej, bo Sprawcą, Zasadą i ostateczną Racją tak tej, jak tamtej jest tenże sam Bóg¹²⁰.”

Na fakt, że wykorzystanie nauk szczegółowych w filozofii i teologii nie jest bynajmniej łatwe, wskazują także i współcześni metodologowie nauk. Istotne jest bowiem nie tylko samo wykorzystanie danych przyrodniczych, ale także uzasadnienie zasadności tej postawy, a następnie wypracowanie sposobów ich wykorzystania przez filozofię, bez naruszenia specyfiki po-

¹¹⁸ Mercier, *Logika*, s. 196.

¹¹⁹ „Ta sama władza rozumu czynna jest i w teologii, i w nauce każdej, a więc i przyrodniczej. Teologia przeto może się różnić i różni od innych nauk, bo wszak i one różnią się między sobą, np. matematyka i historia, ale bynajmniej nie różni się swą podstawą «racjonalną», jeśli przez tę podstawę rozumieć będziemy zadośćuczynienie wszystkim koniecznym wymaganiom rozumu. Teologia z tego punktu widzenia jest tak samo poważną i na solidnych podstawach opartą nauką jak każda inna nauka świecka” (Radziszewski, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 243–244).

¹²⁰ Tamże, s. 239.

szczególnych dziedzin wiedzy, zwłaszcza prawomocnego przechodzenia od wiedzy naukowej do filozoficznej, by filozofia mogła operować już nie faktami naukowymi, ale faktami filozoficznymi. Jak się stwierdza współcześnie, interpretacja filozoficzna nie może się sprowadzać tylko do zmiany języka, ale stanowi „swoiste wydobywanie i dołączanie wiedzy filozoficznej do uprzednio już przyjętej wiedzy naukowej”¹²¹. Nic dziwnego, że w dziejach nauki ujawniły się między tymi dziedzinami wiedzy liczne kontrowersje. Radziszewski wskazywał realistycznie ich przyczynę zaznaczając, że „najczęściej, a nawet prawie zawsze [...] w kwestiach będących na pograniczu teologii i innych nauk, operuje się bardzo nieściśłymi pojęciami i terminami”¹²². Co ważniejsze, kontrowersje, które pojawiają się między tymi dwoma typami poznania przypisywał imperialistycznym tendencjom ujawniającym się w dziejach europejskiej kultury – podkreślił my – właściwym każdej ze stron tych kontrowersji.

Radziszewski przede wszystkim polemizował z wszelkimi przejawami naturalizmu ugruntowanego na ciasnocie kartezjańskiego racjonalizmu wspartego równie ciasnym empiryzmem prowadzącym do pozytywizmu, z właściwym mu ideałem empiryzmu i indukcjonizmu. W czasach Radziszewskiego naturalizm uwidaczniał się zwłaszcza w postaci ewolucjonistycznej koncepcji człowieka i kultury¹²³, także w zakresie genezy religii¹²⁴. Radziszewski dostrzegał bowiem wnikliwie, że ewolucjonizm funkcjonował nie tyle jako czysto naukowa teoria czy hipoteza, ale filozoficzny w gruncie rzeczy (makro)ewolucjonizm¹²⁵, który – wówczas i współcześnie – pełni funkcję „najsukuteczniejszego narzędzia do produkowania ateizmu, jakie kiedykolwiek wymyślono” (William Provine)¹²⁶.

¹²¹ Turek, *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*, s. 17.

¹²² Radziszewski, *Teologia a nauki przyrodnicze*, s. 242.

¹²³ W. Daszkiewicz, *Ewolucjonistyczna teoria kultury w antropologii społecznej*, ZN KUL, 58(2015), nr 3(231), s. 69–83.

¹²⁴ Por. K. Kaczmarek, *Herbert Spencer a problemy socjologii religii*, Poznań 2007.

¹²⁵ Jan Paweł II, *Magisterium Kościoła wobec ewolucji*, w: *Jan Paweł II o nauce (1978–2005)*, red. A. Wieczorek, Warszawa 2009, s. 430–436. Por. M. Słomka, *Działanie Boga w świecie. Analiza filozoficzna*, Lublin 2018; P. Bylica, *Współczesny teizm naturalistyczny z punktu widzenia modelu poziomów analizy. Problem działania sfery nadnaturalnej w przyrodzie*, Zielona Góra 2016.

¹²⁶ Cyt. za: K. Jodkowski, *Poglądy teologiczne Darwina*, w: *Ewolucja, filozofia, religia*, red. D. Leszczyński, Wrocław 2010, s. 72. Por. tenże, *Spór ewolucjonizmu z kreacjonizmem. Podstawowe pojęcia i poglądy*, Warszawa 2007 (*Biblioteka Filozoficznych Aspektów Genezy*, t. 1); D. Sagan, *Metodologiczno-filozoficzne aspekty teorii inteligentnego projektu*, Zielona Góra 2015.

Taki ewolucjonizm traktował jako koncepcję o charakterze wyjaśniającym (a więc filozoficzną, stąd wychodzącą poza właściwe jej ramy hipotezy naukowej o ograniczonym zasięgu eksplanacyjnym), nadużywaną do walki z religią, gdyż często negującą rolę Boga w przyrodzie. We wnikliwie napisanym artykule *Credo nowożytnego fizjologa*, cenionym przez współczesnego historyka psychologii¹²⁷, powołując się na Eliasza Cyona, pisał: „nie nauka staje w opozycji do religii, lecz fałszywa filozofia, albo zupełnie zrywająca z nauką, albo, co prawie na jedno wychodzi, nadużywająca jej do swoich celów”¹²⁸. Konflikt ten – zdaniem Radziszewskiego – jest spowodowany wykroczeniem nauki poza wyznaczone jej granice. Dla przykładu, dokonujący ekstrapolacji ewolucjonizm filozoficzny w sposób ukryty posługuje się finalizmem metodologicznym uznającym ewolucję za powszechną zasadę rozwoju, gdy wprost kwestionuje zasadność finalizmu w perspektywie determinizmu fizykalistycznego. Stanowczość krytyki ewolucjonizmu wynikała w dużej mierze stąd, iż Radziszewski widział w nim przejaw aprioryzmu „sprowadzonego przez Darwina na bezdroża pod wpływem kierowniczych metafizyków niemieckich”¹²⁹. Tezy ewolucjonizmu były poza tym ulubioną argumentacją wykorzystywaną w krytyce religii formułowanej przez literaturę popularnonaukową „pisaną [...] po dyletancku [...] z fatalną tendencją bijącą w oczy z każdego wiersza”¹³⁰, operującą bowiem fanatycznym darwinizmem, który – jak w przypadku Ernsta Haeckla – miał „przyczynić się jednak bardzo do jego upadku przez wyprowadzenie aż do absurdu najdalszych jego konsekwencji”¹³¹.

¹²⁷ Adam Biela ceni tę rozprawę za ceną z perspektywy psychofizjologii „interpretację psychologiczną samej istoty zmysłu równowagi i słuchu jako narządów percepcji bodźców ujmowanych fizyko-matematycznie” (*Idzi Radziszewski. Charyzmatyczny psycholog*, Lublin 2018, s. 70). Zauważmy wszakże, że trudno z Radziszewskiego robić psychologa-eksperymentatora, przypisując mu „uczestnictwo w pracach badawczych laboratorium fizycznego, chemicznego i psychofizjologicznego w Louvain w latach 1898–1900” (tamże, s. 69), gdy w istocie był tam tylko studentem, przygotowując rozprawę doktorską na podstawie opracowań w zakresie analizy ewolucjonistycznej koncepcji genezy religii, której promotorem był Mercier, jeśli psychologiem, to – jak wskazano wyżej – tylko w zakresie psychologii ogólnej, stąd owe rozważania dotyczące zmysłu równowagi i słuchu nie są niczym innym jak tylko wnikliwą i krytyczną, a przy tym erudycyjną – jak w przypadku innych rozpraw – analizą poglądów Eliasza Cyona.

¹²⁸ Pierwotne wydanie w *AtK*, 9(1913), s. 325–339, 397–423; 10(1913), s. 21–41; toż w: Radziszewski, *Pisma*, s. 284.

¹²⁹ Tamże, s. 298.

¹³⁰ Tamże, s. 291.

¹³¹ Tamże.

Nie w innej perspektywie sformułowana jest najważniejsza rozprawa ks. Radziszewskiego *Geneza religii w świetle nauki i filozofii*¹³², która nawiązuje do napisanej 10 lat wcześniej rozprawy doktorskiej *De ideae religionis genesi in evolutionismo Darvino-Spenceriano*¹³³. Podejmują one wątek z zakresu filozofii religii operującej materiałem historycznokulturowym wykorzystywanym w argumentacji ewolucjonizmu. Traktując religię jako zjawisko powszechne i trwałe w dziejach kultury – analogicznie do współczesnych wielkich systemów historiozoficznych, np. Arnolda Josepha Toynbeego¹³⁴, jak również opracowań z zakresu historii religii, np. Mircei Eliadego¹³⁵ czy Wilhelma Schmidta¹³⁶, wskazujących, że religia towarzyszy stale człowiekowi w odniesieniu do jego indywidualnej egzystencji, a także inspiruje całe bogactwo wszystkich znanych nam cywilizacji poza pogubioną współczesnością, w szczególności stoi u podstaw cywilizacji europejskiej i jest fundamentem jej postępu¹³⁷ – ks. Radziszewski widział w ewolucjonizmie kulturoworeligijnym formę ekstrapolacji idei naukowej na grunt filozofii. Akcentując właściwą ewolucjonizmowi tezę o rozdzieleniu momentu powstania religii i moralności, która „zrodziła się [...] dopiero z czasem, później, i to w znacznej mierze zupełnie niezależnie od religii”, a dopiero

¹³² Publikowana na łamach założonego przez Radziszewskiego „Ateneum Kapłańskiego”: 1(1909), s. 44–50, 230–239, 328–341; 2(1909), s. 32–41, 234–245, 428–441; 2(1910), s. 238–248, 308–325, 419–435; 3(1910), s. 33–42, 231–242; toż w: Radziszewski, *Pisma*, s. 81–238.

¹³³ Zob. przyp. 98.

¹³⁴ Por. P. Skudrzyk, *Losy cywilizacji według Arnolda J. Toynbeego*, Katowice 1992; G. Lewicki, *Nadchodzi nowy proletariat! Cywilizacja helleńska a zachodnia według Arnolda Toynbeego*, Kraków 2012.

¹³⁵ Zob. Z. Pawlak, *Filozoficzna interpretacja koncepcji religii Mircei Eliadego*, Włocławek 1995.

¹³⁶ Zob. A. Bronk, *Język etnologii na przykładzie teorii religii W. Schmidta*, Lublin 1974.

¹³⁷ Jak pisał lapidarnie o dokonaniu Toynbeego S. Kamiński: „Przyjmuje [on] 23 odrębne cywilizacje, które mogą na siebie oddziaływać [...]. Pod pozornym, cyklicznym rozpadem kryje się bowiem w bardziej uniwersalnym wymiarze jakiś postęp i to jako realizacja planu Bożego. Nie dostrzega się wprawdzie stałego postępu cywilizacyjnego, ale zachodzi wyraźna ciągłość zdarzeń. Proces dziejowy ma charakter autonomiczny. Aktywność jednostek (zależna od ich wolnej woli), a raczej elity kulturalnej, urzeczywistnia – jeśli je rozumie – określone «wyzwania», czyli potencjalności środowiska geograficznego i społecznego; stąd wielorakość cywilizacji. Dążenie po spirali do Boga przez upodobnienie się ludzkiej natury do Niego nadaje sens dziejom świata. Dlatego religia stanowi źródło wszelkich wartości i zasad współżycia. Znakiem zaś przybliżenia się do celu jest integracja ludzkości oparta na jedności ludzi, a motorem – solidarność społeczeństwa wobec zagrożenia ze strony przyrody” (*Filozofia kultury i cywilizacji jako filozofia dziejów*, w: *Filozofia kultury*, cz. 1: *Pytania o istotę kultury, sztuki i techniki*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2021, s. 133–134 (*Dydaktyka Filozofii*, t. 11). Zob. W. Daszkiewicz, *Religia jako nośnik cywilizacji*, „Roczniki Kulturoznawcze”, 8(2017), nr 3, s. 7–24).

z czasem „rozwijały się [one] i doskonaliły w miarę ustawicznie naprzód postępującej kultury” zwracał uwagę, że nie tylko „religia i moralność istnieją od samego zarania ludzkości; że od pierwszej chwili pozostają z sobą w ścisłej łączności i zależności”, ale przede wszystkim

„ten religijno-moralny poziom człowieka bynajmniej nie odpowiada szczeblom drabiny cywilizacyjnej. Raczej przeciwnie: im bardziej lud zasługuje na miano pierwotnego, tym poziom ów jest wyższy, pojęcie Boga wznioślejsze, moralność czystsza. Mimo wznrastającej kultury ogólnej obniża się religijno-moralna: powstają najrozmaitsze mity, zjawia się animizm, totemizm itp., etyka stacza się po wielkiej pochyłości”¹³⁸.

Stąd też metoda właściwa ewolucjonizmowi „grzeszy ustawicznie aprioryzmem, nie ma solidnej podstawy, na której można by budować cokolwiek trwałego. Ma natomiast tak słabe strony i tak wielkie luki, że może ich nie dostrzec tylko umysł bardzo niekrytyczny. Taki też, ale tylko taki, może z zaufaniem przyjąć jej twierdzenia”¹³⁹.

Dostrzegającej znaczenie badań etnologicznych Radziszewski dla wytłumaczenia zjawiska religii postuluje odwołanie się do psychologii religii¹⁴⁰, która „ma nadać jaśniejsze kontury naszkicowanej przez etnologię religijnej fizjonomii pierwotnego człowieka, a zarazem ma wskazać te czynniki, które sprawiły, że człowiek jest *animal religiosum*”¹⁴¹. Radziszewski ujmując zjawisko religii w formie swoistego „instynktu”, stąd też właściwego ludzkości od jej pierwocin, odwołuje się jednak faktycznie do interpretacji filozoficznej, bowiem to

„człowiek jako istota rozumna na mocy zasady przyczynowości wywnioskował istnienie Wyższego Bytu, Bytu żyjącego, osobowego, dobrego, opiekuńczego. Dalsze badanie idei Boga, dzieł Jego i własnej swej natury doprowadziło człowieka do dokładniejszego poznania stosunku, w jakim do Boga pozostaje; do przeświadczenia się o obowiązku oddawania Mu czci należnej i zanoszenia Doń modłów; do uświadomienia sobie praw moralności, nad których przestrzeganiem On czuwa; do wywnioskowania, że życie tu, na ziemi, podług tych norm warunkuje szczęście w życiu pozagrobowym”¹⁴².

¹³⁸ Radziszewski, *Pisma*, s. 218–219.

¹³⁹ Tamże, s. 219.

¹⁴⁰ Nic dziwnego, że w tym aspekcie ujmuje wątki zawarte w rozprawie *Geneza religii w świetle nauki i filozofii* A. Biela, upatrując w tym przejaw „podejścia empiryczno-kognitywistycznego” (*Idzi Radziszewski*, s. 78–126).

¹⁴¹ Radziszewski, *Pisma*, s. 223.

¹⁴² Tamże, s. 236.

Konkluduje więc w sposób symptomatyczny: „Możemy więc powiedzieć ostatecznie, że natura człowieka, że cały człowiek domaga się religii; że to rozumna natura ludzka sprawia, iż człowiek ma religię”¹⁴³. Jeśli więc Radziszewski uprawia psychologię religii, to ugruntowaną na integralnej, filozoficznej, metafizycznej wizji człowieka, analogicznie do późniejszych opracowań ks. Józefa Pastuszki, podobnie filozofa-psychologa¹⁴⁴. Korzystając z danych faktualnych dostarczanych przez różne nauki, jak etnologia czy psychologia, ostatecznie genezy religii szuka w człowieku jako istocie rozumnej, która staje w obliczu transcendentnego Boga postrzeganego jako Osoba¹⁴⁵. Ponieważ zaś jest to także filozofia otwarta na wiarę, dlatego Radziszewski nie omieszka w integralnie ujętej problematyce genezy religii odwołać się w końcu do „teorii broniącej nadprzyrodzonego początku religii”; w perspektywie filozoficznej uznaje ją jednak za zgodną z wymogami rozumu, bowiem rezultaty obydwu podejść „doskonale z sobą harmonizują”, a także dlatego, że

„jeśli nauka, [...] zapyta, czy wszystkie te i inne objawy, rozpatrywane jako całość, dadzą się w zupełności sprowadzić do przyczyn wyłącznie naturalnych, to musi powiedzieć, że prawdopodobnie uczynić się tego nie da. Z tego by wynikało, że nauka uważa nadprzyrodzony początek religii za prawdopodobny”¹⁴⁶.

Uwaga ta wskazuje więc, że Radziszewski uważa, iż akceptacja podejścia naukowego domaga się zwięźczenia analiz czynionych na gruncie nauk szczegółowych o ujęcia z zakresu filozofii i teologii religii, tym samym broni prawomocności urzeczywistnianej krytycznie całej ludzkiej wiedzy na temat religii¹⁴⁷.

¹⁴³ Tamże, s. 237.

¹⁴⁴ J. Pastuszka, *Człowiek – istota religijna*, RF, 18(1970), nr 4, s. 5–17; tenże, *Struktura świadomości religijnej. Próba nowej interpretacji*, w: *Pastori et Magistro*, red. A. Krupa [i in.], Lublin 1966, s. 307–338. Por. np. E. Zimnica-Kuzioła, *Główne stanowiska w psychologii religii – wprowadzenie*, „Kultura i Wartości”, 2012, nr 1, s. 57–70; Z. Kunicki, „*Homo religiosus*” wobec dialogu o religii, „Studia Warmińskie”, 37(2000), nr 2, s. 395–411.

¹⁴⁵ Zob. Z.J. Zdybicka, *Czy człowiek jest homo religiosus?*, RF, 37–38(1989–1990), z. 1, s. 252; też, *Klasyczna realistyczna filozofia religii*, w: *Filozofia religii*, red. S. Janeczek, Lublin 2012, s. 139–161 (*Dydaktyka Filozofii*, t. 2). Por. też, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin 1993.

¹⁴⁶ Radziszewski, *Pisma*, s. 237.

¹⁴⁷ Na temat zróżnicowanych metodologicznie podejść w badaniu fenomenu religii zob. artykuły zawarte w rozdziale *Nauki o religii*, a następnie w rozdziale *Filozofia religii*, traktującym na temat różnych podejść we współczesnej filozofii religii, zamieszczonych w przywoływanym tomie *Filozofia religii*.

Ukazując przejawy nadużywania wyników ufilozoficznej nauki, Radziszewski starał się wszakże uniknąć ideologicznego zacierzenia w formie upatrywania źródła konfliktu nauki z religią jedynie po stronie nauki. Wskazywał na analogiczne nadużycia ze strony teologii, która w sposób nieuprawniony chciała zastępować badania naukowe. Przykładem może być potępienie wykładni heliocentryzmu, głoszonego przez Galileusza. Ukazując skomplikowane uwarunkowania jego procesu i stereotypy funkcjonujące w historii nauki jednostronnie obciążające urząd nauczycielski Kościoła („jest to romans, a nie historia”¹⁴⁸), Radziszewski nie zawaha się stwierdzić kategorycznie: „Ponieważ prawda nigdy nie wymaga obrony za pomocą fałszu, bez ogródki wyznajemy, że Kongregacje, i Indeks, i Świętego Oficjum, popełniły błąd godny pożałowania”¹⁴⁹.

Jak wskazano, równie istotne w dorobku piśmienniczym zarówno Merciera, jak i Radziszewskiego, były podręczniki, w przypadku rektora KUL zachowane tylko w formie skryptów rękopiśmiennych w odniesieniu głównie do wykładów z psychologii, kryteriologii i filozofii Boga¹⁵⁰. W kontekście epistemologicznym, a w pewnej mierze i psychologizacyjnie zorientowanej neoscholastyki Mercierowskiej najistotniejsze są wykłady Radziszewskiego z psychologii, począwszy od określenia jej statusu metodologicznego, którą – jak starano się pokazać – była u Lowańczyka ugruntowana filozoficznie, stanowiąc przejaw antropologii rozbudowanej psychologizacyjnie. Nie inaczej w przypadku ujęcia Radziszewskiego, które strukturalnie odpowiada podręcznikowi Merciera, ale jest opracowane bardziej podręcznikowo (eksplikatywno-porządkujący styl wykładu), i bardziej praktyczne w treści, choć wcale obszernie (348 stron formatu zeszytowego). Także zdaniem Radziszewskiego psychologia „bada duszę ludzką” w aspekcie jej „przejawów świadomych i nieświadomych, zarówno w wewnętrznych, jak i zewnętrznych odruchach”¹⁵¹. Nic dziwnego, że postuluje operowanie „metodą mieszaną”, a więc „doświadczalną

¹⁴⁸ Radziszewski, *Pisma*, s. 255.

¹⁴⁹ Tamże. Por. np. M. Heller [i in.], *Nauki przyrodnicze a teologia: konflikt i współistnienie*, Tarnów 2001.

¹⁵⁰ Z okresu włocławskiego dostępny jest także zapis Radziszewskiego Wykładów historii filozofii powszechnej z lat 1901–1914, sporządzony przez ks. Antoniego Szymańskiego, późniejszego rektora KUL, <https://dlibra.kul.pl/dlibra/show-content/publication/edition/23278?id=23278> [23.09.2021].

¹⁵¹ Psychologia. Notatki z wykładów ks. Rekt. I. Radziszewskiego, Lublin 1922 (348 s. formatu zeszytowego; litografia – rps; Biblioteka Uniwersytecka KUL), s. 1.

i racjonalną¹⁵², czyli także metodami eksperymentalnymi i właściwymi biologii. W wykorzystaniu osiągnięć współczesnej psychologii należy jednak unikać „jednostronności, wyłączności i krańcowości tych badań i wniosków”¹⁵³. Jeśli więc zajęcia z psychologii były obowiązkowe na wszystkich wydziałach KUL to też z racji ideowych, ukazywały bowiem integralną wizję człowieka oraz dostarczały niewątpliwie narzędzi do osobistego rozwoju, a więc pozostawały w służbie wychowania.

Tłumaczy to też znaczenie, jakie założyciel KUL przyznawał epistemologii, uprawianej również w duchu Merciera, który łączył tę dyscyplinę z psychologią, nakazując „obserwację faktów poznania pod formalną postacią ich pewności”, zaznaczając, że „pewność jest niejakim stanem zdolności poznawczej, i jej racja ostatnia znajdować się musi w naturze duszy ludzkiej”, co z kolei wskazuje na jej związki z metafizyką człowieka¹⁵⁴. Jeśli zaś wyróżnia się kryteriologię jako osobną dyscyplinę filozoficzną to pod wpływem dokonań Kartezjusza, krytycyzmu Kanta, a następnie pozytywizmu czy różnych form woluntaryzmu¹⁵⁵. Nie inaczej Radziszewski, który w wykładach kreślił wizję kryteriologii sformułowanej w aspekcie analizy pewności ludzkiego poznania¹⁵⁶. W odróżnieniu jednak od prawdziwego traktatu epistemologicznego, jakim było dojrzałe dzieło Merciera, założyciel KUL w lapidarnym, nasyconym analizami historycznymi skrypcie podejmuje zagadnienia należące do psychologii poznania, logiki ogólnej i metodologii nauk, dbając o użyteczność wykładu w praktyce uniwersyteckiej oraz ukazując bogactwo ludzkich metod poznawczych i niebezpieczeństwo pobłądzenia, a więc w sensie dzisiejszego kształtowania kultury logicznej¹⁵⁷.

W monograficznym, choć tylko skryptowym ujęciu filozofii Boga, założyciel KUL odwołując się do bogatej literatury przedmiotu, zwłaszcza w języku francuskim i niemieckim, krytykuje rozmaite formy agnostycy-

¹⁵² Tamże, s. 8.

¹⁵³ Tamże, s. 20.

¹⁵⁴ Mercier, *Kryteriologia czyli traktat o pewności*, s. 5.

¹⁵⁵ Tamże, s. 5–6.

¹⁵⁶ Kryteriologia, Lublin ok. 1920 (173 s. – litografia, w części mps, w części rps; Biblioteka Uniwersytecka KUL). Por. rękopiśmienny skrypt Radziszewskiego: Notatki z filozofii systematycznej, b.m.d., (43 s., rps – litografia; Biblioteka Uniwersytecka KUL), który także podejmuje wątki epistemologiczne. Por. J. Iwanicki, *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, AtK, 58(1959), z. 300–302, s. 261–267.

¹⁵⁷ Zob. np. *Logika, cz. 2: Kultura logiczna*, red. S. Janeczka, M. Tkaczyk, A. Starościc, Lublin 2018 (*Dydaktyka Filozofii*, t. 8).

zmu i fideizmu, zrozumiałe w kontekście aktualnej podówczas krytyki modernizmu ocenianego jako przejaw irracjonalizmu, ale potrafi docenić aspektywnie bliskie przecież temu stylowi myślenia takie nowe dokonania jak pragmatyzm czy filozofia życia (Henri Bergson, Maurice Blondel). Podobnie też w duchu tomizmu lowańskiego wykorzystuje wyniki współczesnych nauk przyrodniczych. Jednak ujęcie to jest tematycznie dużo węższe niż odnośne opracowanie Merciera, prezentującego integralny wykład tej dyscypliny (istnienie Boga, Jego natura i relacja ze światem). Radziszewski bowiem – zapewne dlatego, że jest to część pierwsza wykładu – podejmuje tylko zagadnienie możliwości poznania istnienia Boga, krytykując m.in. wspomniane rozmaite formy agnostycyzmu czy fideizmu, a następnie omawia różne formy uzasadnienia tezy o egzystencji Boga, co wskazuje na dbałość o zgodność z wizją poznania Boga zawartą w dokumentach *Vaticanum I* i encyklikach Leona XIII i Piusa X¹⁵⁸.

Znaczenie, jakie przywiązywał Radziszewski do skryptów, było przejawem jego szerszej pojętej troski o upowszechnienie szeroko pojętej kultury intelektualnej, istotnej w wymiarze społecznym, narodowym, począwszy – jak zasygnalizowano wyżej – od zapoczątkowania polskiej bibliografii filozoficznej, co było istotne wobec niedobrej preferencji dokonań obcych nad rodzimymi, a bliskie analogicznej dbałości o kulturę rodzimą dla takich znaczących myślicieli jak Henryk Struve czy Kazimierz Twardowski¹⁵⁹. Troskę o właściwy kształt kultury intelektualnej, w której istotną rolę odgrywa kultura filozoficzna, odnosił Radziszewski także do kształcenia na polu kościelnym, zwłaszcza w zakresie właściwej formacji do kapłaństwa, czego przejawem jest dokumentacja zarządzeń Stolicy Apostolskiej w zakresie organizacji seminariów duchownych¹⁶⁰. Nie inaczej – znów

¹⁵⁸ Rękopiśmienne skrypty Radziszewskiego w Bibliotece Uniwersyteckiej KUL: *Praelectiones Theodicaeae quas ad modum commentarii in sancti Thomae Aquinatis Summam Theologicam* (I q. 2–26, 44–46, 103–15) in R.C. *Ecclesiastica Academia Petropolitana Rector Aegidius Radziszewski habebat* (432 s. rękopiśmienna litografia; tom pierwszy obejmuje wykład w roku akademickim 1917/18). Oprócz tego w bibliotece tej znajduje się tom – tożsamy treściowo z wymienionym wyżej, poza różnicami natury językowej – niekompletnego wykładu wymienionej wcześniej publikacji: *Epitome praelectionum Theodicaeae quas ad modum Thomae Aquinatis Summam Theologicam* (I q. 2–26, 44–46, 103–105) in R.-G. *Ecclesiastica Academia Petropolitana Rector Aegidius Radziszewski habebat* (rps – litografia).

¹⁵⁹ Por. J. Wojtyśiak, *Czy istnieje takie x, że x jest filozofią polską?*, „Znak”, 57(2005), nr 5, s. 23–28.

¹⁶⁰ I. Radziszewski, *Regulamin dla seminariów duchownych we Włoszech, przez Stolicę Apostolską potwierdzony*, AtK, 1(1909), s. 242–245; toż w: tenże, *Pisma*, s. 365–369; tenże, M. Bargilliat, *De Institutione Clericorum in Seminariis Episcopilibus. Romanorum Pontificum*

jak Mercier, który marzył, by odpowiednio „formować kapłanów [...] to największe pragnienie mojej duszy”¹⁶¹, stąd założył w roku 1892 ciesząc się podobną swobodą intelektualną seminarium duchowne, korzystające z intelektualnego dorobku Instytutu¹⁶² – Radziszewski chciał, by była to działalność na wskroś systematyczna, stąd postulował sporządzenie

„poradnika czy przewodnika dla studiów duchownych w ogóle, a seminarijnych w szczególności [...]. Poszczególne przedmioty rozebrałoby do opracowania specjaliści. Korzystając z dawniejszych prac i uwzględniając wyniki najświeższych badań, staraliby się dać najgruntowniejsze i najpraktyczniejsze vademecum do każdego przedmiotu. Tak sporządzona i przez komisję redakcyjną przejrzana *ratio studiorum* miałaby niezmierną doniosłość. I alumn na ławie seminarijnej czy akademickiej, i kapłan na stanowisku profesora, prefekta czy pasterza dusz pozostający, wszyscy mieliby w takim dziele wiernego a wytrawnego doradcę, ułatwiającego pracę czy to nad sobą, czy nad innymi. Iluż by to zachęciło się i ośmieliło do kontynuowania studiów, podczas gdy dziś zrażają się trudnościami i chodzeniem po omacku”¹⁶³.

* * *

A.R. Bańka oceniając dzieje lowańskiego instytutu w okresie międzywojennym wskazuje, że wobec zmiany trendów intelektualnych w ówczesnej kulturze intelektualnej, gdy

„ciągły rozwój dyscyplin naukowych, połączony z przyrostem zdobyczy techniki, wymykał się coraz bardziej możliwościom filozoficznej syntezy, a język najwyższych metafizycznych zasad – opracowanych w duchu klasycz-

Pii IX, Leonis XIII et Pii X monita et decreta, Parisiis apud Berche et Tralin editores, 1908, in 8-o, ss. XX + 228, AtK, 2(1909), s. 378–380; toż w: tenże, Pisma, s. 515–517; tenże, A.M. Micheletti, De institutione clericorum in Sacris Seminariis. In Decretum et Normas S.C. Episcoporum et Regularium die 18 Januarii 1908 datum Commentarium Sanctissimo Domino Nostro Pio P.P. X quam humillime dicatum, VII i 176 s. Herder, Friburgi Br.; Pustet, Ratisbonae 1908, AtK, 1(1909), s. 476–478; toż w: tenże, Pisma, s. 517–520; tenże, A.M. Micheletti, De ratione studiorum in sacris Seminariis. In Decretum et Normas S.C. Episcoporum et Regularium pro reformatione Seminariorum Commentarium Sanctissimo Domino nostro Pio P.P. X quam humillime dicatura, Pars II, in 8-o, XI-326 s. Herder, Friburgi Br.; Pustet, Ratisbonae. 1909, AtK, 1(1910), s. 182–190; toż w: tenże, Pisma, s. 520–527.

¹⁶¹ Cyt. za: Bańka, *Désiré Mercier (1851–1926). U źródeł neoscholastyki*, s. 61.

¹⁶² Tamże, s. 92.

¹⁶³ Radziszewski, *A.M. Micheletti, De ratione studiorum in sacris Seminariis*, s. 527. Na temat współczesnego uporządkowania wykładu filozofii w seminariach duchownych zob. *Droga formacji prezbiterów w Polsce. Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*, Warszawa 2021, s. 125–155, 234–235. Por. A. Starościc, *Dydaktyka Filozofii*, w: *Encyklopedia 100-lecia KUL*, t. 1, s. 186–187; taż, *Filozofia otwarta na wiarę*, „Przegląd Uniwersytecki”, 29(2017), nr 6(170), s. 64–65.

nej scholastyki – coraz słabiej przystawał nie tylko do naukowego dyskursu, ale także do intelektualnych trendów w obrębie najnowszej filozofii”,

stąd styl filozofowania lowańczyków „powoli stawał się elementem historii wielkiego nurtu scholastycznego odrodzenia”¹⁶⁴. Słusznie wszakże, konkluduje, że

„dziś refleksja ta należy już do przeszłości, ale bez wątplenia – niezależnie od dyskusji, a nawet wzbudzanych przez nią kontrowersji – wciąż wyznacza czytelne punkty odniesienia dla tych, którzy pragną podążać drogą klasycznej, scholastycznie zorientowanej i współcześnie odczytywanej filozofii. W tym sensie jej idee dalej pozostają aktualne i niezmiennie zachowują swą wartość”¹⁶⁵.

Dotyczy to nade wszystko idei współpracy filozofii z naukami przyrodniczymi, niezbędnej wobec powszechności oddziaływania tzw. trzeciej kultury, od której wpływu nie jest wolna i humanistyka, i nauki społeczne, które muszą się liczyć nie tylko ze zdobyczami, ale nawet ze stylem uprawiania nauki właściwym naukom przyrodniczym¹⁶⁶. Nie inaczej jest w odniesieniu do niezbędnego dyskursu z filozofią współczesną, w perspektywie której tradycyjne nurty, takie jak tomizm, traktowane są jako element katolickiego getta¹⁶⁷. Mimo tych trudności nie można nie zauważyć, że współczesne polskie ośrodki filozofii uprawianej z inspiracji chrześcijańskiej są świadectwem kultury żywej, zróżnicowanej, a nie przejawem stagnacji i zaściankowości¹⁶⁸.

Nie inną uwagę można odnieść do dokonania ks. Radziszewskiego, którego kultura filozoficzna budziła respekt mu współczesnych. Jest ona nade wszystko właściwa uniwersytetom katolickim, śladem wielkich encyklik *Aeterni Patris* i *Fides et ratio*, postulującym poszukiwanie prawdy gdziekolwiek się ona znajduje oraz w duchu autentycznej wolności korzystanie z bogactwa inspiracji religijnej. Jest to bowiem styl, właściwy największym myślicielom chrześcijańskim, w nowożytności takim jak wielki kard. John

¹⁶⁴ *Tomizm lowański*, s. 502–503.

¹⁶⁵ Tamże, s. 503.

¹⁶⁶ Zob. C.P. Snow, *Dwie kultury*, tłum. T. Banaszak, Warszawa 1999; *Trzecia kultura*, red. J. Brockman, tłum. P. Amsterdamski [i in.], Warszawa 1996.

¹⁶⁷ Por. P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, Kraków 2014.

¹⁶⁸ Zob. obszernie artykuły omawiające filozofię chrześcijańską w Lublinie (S. Janeczek), Warszawie (J. Krokos) i Krakowie (K. Trombik, J. Poznański) w rozdziale *Filozofia chrześcijańska w polskiej filozofii współczesnej*, w: *Historia filozofii*, cz. 1, s. 463–632.

Henry Newman, dziś święty, pionier idei katolickich uniwersytetów¹⁶⁹, do którego piśmiennictwa – tak jak do wielkiego kard. Merciera – ks. Radziszewski się odwoływał¹⁷⁰. Newman wyrażał pragnienie, „aby świecki intelektualista stał się człowiekiem religijnym, zaś pobożny duchowny intelektualistą”¹⁷¹. Był bowiem przekonany, że „przyszłość chrześcijaństwa leżała nie w ignorowaniu ówczesnych prądów umysłowych, lecz we wzmocnieniu, a zarazem spotęgowaniu czynnika intelektualnego wewnątrz samego Kościoła katolickiego”¹⁷². Trudno o bardziej aktualny i inspirujący postulat.

FR. IDZI RADZISZEWSKI AS A PHILOSOPHER IN THE CONTEXT OF DÉsirÉ MERCIER'S VIEWS

Keywords: Idzi Radziszewski, Désiré Mercier, neo-scholasticism, philosophy and science, Christian philosophy.

Summary: This article seeks to present the philosophizing style of Fr. Idzi Radziszewski, the charismatic founder of the Catholic University of Lublin, by juxtaposing it with a more complete vision of philosophy formulated in the rich literature of Card. Désiré Mercier, the founder of the Institut Supérieur de Philosophie at the Université Catholique de Louvain. The vision of both thinkers unites the autonomously understood types of philosophical, scientific and religious thinking. It shows the creative consequences of this fusion as well as its hypothetical difficulties and threats that have emerged in history. In particular, the intention of both thinkers was indicated to formulate an integral, i.e. maximalistic, philosophy with world-view references, in opposition to the manifestations of positivist reductionism and naturalism. It was pointed out that the type of philosophizing under discussion is a creative manifestation of neo-scholastics.

BIBLIOGRAFIA

- Radziszewski I., *Epitome praelectionum Theodicaeae quas ad modum Thomae Aquinatis Summam Theologicam (Iq. 2–26, 44–46, 103–105) in R.-G. Ecclesiastica Academia Petropolitana Rector Aegidius Radziszewski habebat* (rps – litografia).
- Radziszewski I., *Kryteriologia*, Lublin 1920 (litografia, w części mps, w części rps; Biblioteka Uniwersytecka KUL).

¹⁶⁹ J.H. Newman, *Idea uniwersytetu*, tłum. P. Mroczkowski, Warszawa 1990.

¹⁷⁰ Nieprzypadkowo zestawia się kulturę intelektualną obydwu wielkich kardynałów: R. Boudens, *Two Cardinals: John Henry Newman, Désiré-Joseph Mercier*, red. L. Gevers, B. Doyle, Leuven 1995.

¹⁷¹ J. Fijaś, *J.H. Newman idea uniwersytetu*, SThV, 17(1979), nr 1, s. 110.

¹⁷² Tamże.

- Radziszewski I., *Pisma*, red. S. Janeczek, M. Maciołek, R. Charzyński, Lublin 2009.
- Radziszewski I., *Praelectiones Theodicaeae quas ad modum commentarii in sancti Thomae Aquinatis Summam Theologicam (I q. 2–26, 44–46, 103–15) in R.C. Ecclesiastica Academia Petropolitana Rector Aegidius Radziszewski habebat* (rękopiśmienna litografia; tom pierwszy obejmuje wykład w roku akademickim 1917/18).
- Radziszewski I., *Psychologia. Notatki z wykładów ks. Rekt. I. Radziszewskiego*, Lublin 1922 (litografia – rps; Biblioteka Uniwersytecka KUL).
- Mercier D., *Historia psychologii nowożytnej*, tłum. W. Kosiakiewicz, Warszawa 1900.
- Mercier D., *Kryteriologia, czyli traktat o pewności*, tłum. W. Kosiakiewicz, A. Krasnowolski, Warszawa 1901.
- Mercier D., *Logika*, tłum. W. Kosiakiewicz, Warszawa 1906.
- Mercier D., *Metafizyka ogólna*, tłum. W. Kosiakiewicz [i in.], Warszawa 1902.
- Mercier D., *Neoscholastyzm. Warunki jego żywotności*, „Przegląd Powszechny”, 81(1904), s. 1–16.
- Mercier D., *Potępienie modernizmu – Dezydery kard. Mercier*, <http://www.wieden1683.pl/news/potepienie-modernizmu-dezydery-kard-mercier/> [9.09.2021].
- Mercier D., *Psychologia*, tłum. A. Krasnowolski, Warszawa 1901.
- Mercier D. [i in.], *Cours supérieur de philosophie*, wyd. 7, Louvain 1926.
- Mercier D. [i in.], *A manual of modern scholastic philosophy*, t. 1–2, London 1916.
- Pius IX, *Syllabus błędów*, 1864, tłum. M. Wojciechowski, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_ix/inne/syllabus_08121864.html [9.09.2021].
- Leon XIII, Encyklika *Aeterni Patris*, 1879, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html [2.09.2021].
- Pius X, Encyklika *Pascendi dominici gregis*, 1907, https://www.vatican.va/content/pius-x/la/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html; <https://sanctus.pl/index.php?grupa=89&podgrupa=500&doc=450> [6.09.2021].
- Pius X, *Przysięga antymodernistyczna*, 1910, <https://www.ekai.pl/dokumenty/przysiega-antymodernistyczna/> [9.09.2021].
- Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998, (https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html) [27.09.2021].
- Bańka A., *Désiré Merciera ogólna teoria pewności*, Katowice 2008.
- Bańka A., *Désiré Mercier (1851–1926). U źródeł neoscholastyki*, Katowice 2013.
- Bańka A., *Désiré Mercier (1851–1926). Wokół kantyzyzmu i apologii wiary*, Katowice 2020.
- Bańka A., *Tomizm lowański*, w: *Historia filozofii*, cz. 3: *Meandry przemian*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2020, s. 483–505 (*Dydaktyka Filozofii*, t. 10).
- Bańka A., *Polscy neoscholastycy wobec filozoficznego programu szkoły lowańskiej*, „*Studia z Filozofii Polskiej*”, 2(2007), s. 87–116.
- Biela A., *Idzi Radziszewski. Charyzmatyczny psycholog*, Lublin 2018.

- Borzym S., *Filozofia polska 1900–1950*, Wrocław 1991.
- Borzym S., *Krytycy szkoły lwowsko-warszawskiej*, w: *Historia filozofii*, cz. 1: *Style filozofowania*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2020, s. 341–363 (*Dydaktyka Filozofii*, t. 10).
- Boudens R., *Two Cardinals: John Henry Newman, Désiré-Joseph Mercier*, red. L. Gevers, B. Doyle, Leuven 1995.
- Bronk A., *Intelektualizm jako warunek możliwości filozofii fundamentalistycznej*, RF, 37–38(1989–1990), nr 1, s. 197–222.
- Chaberek M., *Papieże wobec problemów teologicznych XIX wieku*, Lublin 2009.
- Charzyński R., *Problem polemiczno-apologetycznego charakteru neoscholastyki polskiej*, Lublin 2016.
- Daszkiewicz W., *Ewolucjonistyczna teoria kultury w antropologii społecznej*, ZN KUL, 58(2015), nr 3(231), s. 69–83.
- Daszkiewicz W., *Religia jako nośnik cywilizacji*, „Roczniki Kulturoznawcze”, 8(2017), nr 3, s. 7–24. <https://doi.org/10.18290/rkult.2017.8.3-1>.
- Dembowski B., *Encyklika „Aeterni Patris” w Polsce*, w: *Studia z dziejów św. Tomasza z Akwinu*, red. S. Swieżawski, J. Czerkawski, Lublin 1978, s. 315–333.
- Dembowski B., *Spór o metafizykę. Główne poglądy na metafizykę w Polsce na przełomie XIX i XX wieku*, Warszawa 1969.
- Fijaś J., *J.H. Newmana idea uniwersytetu*, SThV, 17(1979), nr 1, s. 101–141.
- Głombik C., *Początki neoscholastyki polskiej*, Katowice 1991.
- Iwanicki J., *Problematyka filozoficzna w ciągu ostatniego 50-lecia w Polsce*, AtK, 51(1959), z. 58, s. 261–267.
- Janeczek S., *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*, Lublin 1998.
- Janeczek S., *Między filozofią klasyczną a filozofią chrześcijańską. Filozofia na KUL a odrodzona Rzeczpospolita*, „Studia z Filozofii Polskiej”, 13(2018), s. 85–110.
- Karolewicz G., *Ksiądz Idzi Radziszewski 1871–1922*, Lublin 1998.
- Newman J.H., *Idea uniwersytetu*, tłum. P. Mroczkowski, Warszawa 1990.
- Pastuszka J., *Psychologia a filozofia. Kilka uwag o organizacji studium psychologii w uniwersytetach polskich*, RF, 1(1948), s. 282–284.
- Pastuszka J., *Trwałe wartości filozofii chrześcijańskiej na tle nowoczesnych prądów filozoficznych*, RF, 1(1948), s. 1–41.
- Pastuszka J., *Wydział Filozofii Chrześcijańskiej. Nowy ośrodek studiów filozoficznych*, RF, 1(1948), s. 270–277.
- Pawlak Z., *Neoscholastyka i formy jej kontynuacji. Studium analityczno-krytyczne twórczości filozofów wrocławskich XX wieku*, Włocławek 2001.
- Polak P., *Spór wokół teorii ewolucji przed stu laty*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 2007, nr 41, s. 56–90.
- Rektorowi KUL. W 90. rocznicę śmierci ks. Idziego Radziszewskiego*, red. S. Janeczek, M. Krupa, Lublin 2013.

- Ryba M., *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Korzenie, początki, źródła tożsamości*, Warszawa – Radzimin 2018.
- Skubała-Tokarska Z., *Spoleczna rola Wolnej Wszechnicy Polskiej*, Wrocław 1967.
- Strasser S., *Désiré Mercier et le problème de la psychologie néothomiste*, „Revue Philosophique de Louvain”, seria trzecia, 49(1951), nr 24, s. 699–713 (https://www.persee.fr/docAsPDF/phlou_0035-3841_1951_num_49_24_4372.pdf [27.09.2021]). <https://doi.org/10.3406/phlou.1951.4372>.
- Szałata K., *Obrona filozofii tomistycznej na początku dwudziestego wieku*, SPhCh, 1985, nr 2, s. 193–208.
- Van Riet G., *Originalité et fécondité de la notion de philosophie élaborée par le Cardinal Mercier*, „Revue Philosophique de Louvain”, seria 4, 79(1981), nr 44, s. 532–565; https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1981_num_79_44_6159 [27.09.2021]). <https://doi.org/10.3406/phlou.1981.6159>.
- Wasmann E., *Biologia nowoczesna a teoria rozwoju*, cz. 1, tłum. R. Wierzejski, Warszawa 1913.
- Wielgus S., *Uniwersytety katolickie i kościelne instytuty wyższego nauczania*, „Przegląd Uniwersytecki” 1996 [Dodatek specjalny].
- Wodzianowska I., *Deo et Patriae. Rektor ks. Idzi Radziszewski (1918–1922) – uczyony i dzieło*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski 1918–2018*, t. 1: 1918–1944, red. G. Bugajak, Lublin – Warszawa, s. 21–71.
- Woleński J., *Szkola lwowsko-warszawska w polemikach*, Warszawa 1997.
- Wolsza K.M., *Tomizm transcendentálny*, w: *Historia filozofii*, cz. 3: *Meandry przemian*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin 2020, s. 507–529 (*Dydaktyka Filozofii*, t. 10).
- Woźniczka M., *Rekonstrukcja poglądów przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej na proces nauczania filozofii*, w: *Polska filozofia analityczna. W kręgu Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, red. R. Jadczyk, W. Tyburski, R. Wiśniewski, Toruń 1999, s. 145–161.

ADAM BIELA ^{a, @} <https://orcid.org/0000-0002-3957-8382>^a Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Wydział Pedagogiki i Psychologii, Instytut Psychologii,
ul. Głęboka 45, 20-612 Lublin, PL[@] Adam@Biela.PL

WYKŁADY Z PSYCHOLOGII KS. IDZIEGO BENEDYKTA RADZISZEWSKIEGO I JEGO WSPÓŁPRACOWNIKÓW W KATOLICKIM UNIWERSYTECIE LUBELSKIM¹

Słowa kluczowe: Idzi Benedykt Radziszewski, wykłady z psychologii, Katolicki Uniwersytet Lubelski.

Streszczenie: Opracowanie to wskazuje, jakie znaczenie odegrały wykłady z psychologii wygłaszane przez Idziego Radziszewskiego w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Wykłady te miały dwa etapy: (1) nauczanie psychologii ogólnej w minimum programowym ogólnouniwersyteckim na każdym kierunku przez samego Idziego Radziszewskiego; oraz (2) zainicjowanie specjalistycznych wykładów na starszych latach studiów z działów psychologii teoretycznej lub stosowanie jako odpowiedź na zapotrzebowanie studentów oraz kadry ich wykładowców. Artykuł unaocznia, jak nauczanie psychologii ogólnej na każdym kierunku studiów już w I semestrze I roku dało studentom nowego polskiego uniwersytetu

ADAM BIELA – mgr (filozofia, 1970, KUL, Lublin); dr psychologii eksperymentalnej i przemysłowej (1973, KUL, Lublin); dr hab. psychologii eksperymentalnej i przemysłowej (1980, KUL, Lublin); prof. (1992). Dziekan Wydziału Nauk Społecznych (1993–1998, KUL, Lublin).

¹ Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (łac. *Catholica Universitas Lublinensis Ioannis Pauli II*, skr. KUL, w latach 1918–1928 Uniwersytet Lubelski) – polski uniwersytet katolicki z siedzibą w Lublinie, założony 27 lipca 1918 roku jako Uniwersytet Lubelski z inicjatywy ówczesnego rektora Akademii Duchownej w Petersburgu (powstałej w 1842 roku) ks. Idziego Radziszewskiego. Jest kościelną szkołą wyższą o pełnych prawach publicznych szkół wyższych. Najstarsza uczelnia Lublina i trzeci najstarszy funkcjonujący uniwersytet w Polsce.

– wspólny język pojęciowy zarówno do konwersacji naukowych, jak i jako narzędzie rozmów w sytuacjach codziennych czy kontaktach koleżeńskich. Samo zdanie egzaminu z psychologii ogólnej już na I roku dało studentom rodzaj wiedzy nabytej na zasadzie imprinting, który towarzyszył im przez cały okres ich studiów. Mając na uwadze korzyści, jakie odniósł z wykładów psychologii sam Uniwersytet, musimy wskazać na kształtowanie przez te wykłady klimatu i kultury organizacyjnej nowej instytucji naukowej, jaką była w Lublinie pierwsza wyższa uczelnia. Fundament dzieła edukacyjnego, jakim były „wykłady z psychologii w KUL”, zbudował pierwszy rektor tej uczelni ks. prof. Idzi Radziszewski poprzez swoją charyzmę w odniesieniu do ludzi, kompetencje merytoryczne, autentyczność i świętość swojego życia kapłańskiego, akademickiego i osobistego.

Niedawno minęła 100-letnia rocznica śmierci ks. Idziego Radziszewskiego². Jak wskazuje Adam Biela³, ważnymi krokami organizacyjnymi zapewniającymi realizację przez Idziego Radziszewskiego projektu-idei katolickiego uniwersytetu w Lublinie, było uzyskanie zgody na jego powstanie zarówno ze strony Konferencji Episkopatu Polski Królestwa Polskiego⁴, jak i właściwej władzy państwowej, którą w ówczesnych realiach politycznych (lipiec – wrzesień 1918 roku) była Rada Regencyjna, a ściślej jej organ – Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie⁵.

Istotnym momentem dla rozpoczęcia działalności nowego Uniwersytetu w Lublinie, było ukonstytuowanie się Senatu Akademickiego dnia 8 grudnia 1918 roku, a więc już w warunkach politycznych Polski, która 11 listopada 1918 roku ogłosiła swoją niepodległość. Następnego dnia,

² Idzi Radziszewski (ur. 1 kwietnia 1871 w Bratoszewicach, zm. 22 lutego 1922 w Lublinie): założyciel miesięcznika „Ateneum Kapłańskie” wychodzącego od 1909 roku; ukończył studia filozoficzno-psychologiczne w Wyższym Instytucie Filozoficznym na Katolickim Uniwersytecie Louvain pod kierunkiem D. Merciera, uwieńczony doktoratem w zakresie psychologii empirycznej; rektor Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku (1908–1914); rektor Cesarskiej Rzymskokatolickiej Akademii Duchownej w Petersburgu, założyciel i pierwszy rektor Uniwersytetu Lubelskiego w Lublinie (1918–1922).

³ A. Biela, *Idzi Radziszewski. Charyzmatyczny psycholog*, Lublin 2018, s. 139–140.

⁴ Patrz: Sprawozdanie z Konferencji Episkopatu Polski z 27 VII 1918 r. w sprawie powołania uniwersytetu katolickiego, Archiwum KUL, rep. 124, nr 2.

⁵ Stosowne pismo w tej sprawie wystosowali do tego urzędu wspólnie wszyscy trzej członkowie prezydium Komitetu Organizacyjnego: I. Radziszewski oraz dwaj przedsiębiorcy – K. Jaroszyński i F. Skąpski, którzy własnymi majątkami poręczyli za podejmowaną inwestycję: Uniwersytet Lubelski w Lublinie. Ministerstwo to wydało trzy dni później wstępną koncesję na założenie prywatnego Uniwersytetu w Lublinie. Zob. Biela, *Idzi Radziszewski*, s. 140.

tj. 9 grudnia 1918 roku, odbyła się uroczysta inauguracja pierwszego roku akademickiego Uniwersytetu Lubelskiego, jako czwartego już uniwersytetu, który w wyzwolonej spod zaborów Rzeczypospolitej rozpoczął swoją działalność naukowo-badawczą, kształceniową i formacyjną – jako uniwersytet katolicki: ku chwale Boga i Ojczyzny.

W tym kontekście historyczno-politycznym celem tego artykułu jest wskazanie: jaką rolę odegrały wykłady z psychologii, które w swoim czasie nie tylko wprowadził do programu studiów sam Założyciel KUL, lecz stworzył dla nich tak trwałą infrastrukturę metodologiczną i psychospołeczną, która pozwoliła im przetrwać aż do czasów współczesnych?

1. Psychologiczny fundament budowania środowiska akademickiego w Uniwersytecie Lubelskim

Obecnie będziemy się starali ukazać, na czym polega psychologiczny fundament budowania przez założyciela i pierwszego rektora, Idziego Radziszewskiego, środowiska akademickiego w założonym przez siebie Uniwersytecie Lubelskim. Na fundament ten składały się takie elementy, jak: 1) charyzmat psychologiczny osoby pierwszego rektora tej uczelni – Idziego Radziszewskiego; 2) podejmowanie przez niego trafnie zaplanowanych, dalekosiężnych działań – budowania klimatu i kultury organizacyjnej środowiska akademickiego na drodze *imprintingu* psychologicznego; 3) konstruowanie trwałych podstaw dla interdyscyplinarnych kontaktów pomiędzy studentami w oparciu o znajomość psychologii – nie tylko na poziomie wykształcenia ogólnouniwersyteckiego, lecz również na podstawie wybranych przez nich samych kierunków studiów, pogłębionych przez wykłady specjalizacyjne z psychologii; 4) stworzenie optymalnego klimatu dla rozpoczęcia w przyszłości samodzielnego kierunku studiów – psychologii.

Przez charyzmat psychologiczny jest w tym opracowaniu rozumiany zespół przymiotów człowieka charakteryzującego się takimi cechami osobowości, jak: transparentność w relacji z innymi ludźmi, dar empatii i syntonii w sytuacjach spotykania się nie tylko z osobami bliskimi oraz nieznanymi, niezwykła zdolność i łatwość przekonywania osób do swoich racji, misji – zwłaszcza w celu osiągnięcia dobra wspólnego. Charyzmat psychologiczny danej osoby przejawia się m.in. w takich sytuacjach jak: udzielanie rad innym osobom; okazywanie im współczucia, miłosierdzia; pomoc potrzebującym, chorym, niepełnosprawnym; godzenie

zwaśnionych. Stąd też można mówić o charyzmatycznych osobach podejmujących służbę: w zawodach medycznych; w służbach ratunkowych; w służbach wojskowych; w służbach podległych instytucjom religijnym; w służbach podległych resortowi oświaty, szkolnictwa wyższego i nauki; w służbach psychologicznych. Adam Biela⁶ pokazał w swojej monografii, iż założyciel i pierwszy rektor KUL Idzi Radziszewski ma wszystkie definicyjne cechy charyzmatycznego psychologa.

Za bardzo trafny metodologicznie oraz oryginalny psychologicznie uważam, z perspektywy minionego już jubileuszu 100-lecia KUL, pomysł Radziszewskiego dotyczący hierarchicznego nauczania psychologii studentów, w zależności od ich roku studiów. Tak więc: 1) nauczanie psychologii ogólnej w minimum programowym I roku na każdym kierunku studiów w Uniwersytecie Lubelskim przez samego Idziego Radziszewskiego lub przez wskazanych przez niego wykładowców; oraz 2) zainicjowanie specjalistycznych wykładów na III lub IV roku studiów z działów psychologii teoretycznej lub stosowanej – wynikające z zapotrzebowania samych studentów (tych samych, którzy już zaliczyli dwa lata wcześniej egzamin z psychologii ogólnej) w porozumieniu ze swoimi wykładowcami z przedmiotów kierunkowych.

2. Nauczanie psychologii ogólnej w minimum programowym na każdym kierunku studiów w KUL

2.1. Wykłady prof. Artura Chojeckiego

Radziszewski, jako założyciel KUL, swoim kolegom-profesorom zaproponował m.in. wprowadzenie do programu studiów na I roku każdego kierunku studiów – wykładu psychologii ogólnej, jako tzw. wykład ogólnouniwersytecki, należący do minimum programowego każdego kierunku studiów. W pierwszym roku działalności Uniwersytetu Lubelskiego wykłady psychologii ogólnej doświadczalnej (eksperymentalnej), w wymiarze dwóch godzin tygodniowo, zostały powierzone prof. Arturowi Chojeckiemu, który był już znany w Polsce i w Europie ze swoich osiągnięć badawczych nad wolą ludzką. Osobiście prowadził też konwersatorium i ćwiczenia z tego przedmiotu dla studentów ze wszystkich wydziałów. Był to bardzo atrakcyjny początek wykładów z psychologii w nowym polskim uniwersytecie. Artur Chojecki trafił

⁶ Biela, *Idzi Radziszewski*.

na studia filozoficzno-psychologiczne na Uniwersytecie Jagiellońskim dopiero po ukończeniu studiów chemii na Politechnice Warszawskiej. Kolejne lata spędził na studiach w Genewie, gdzie słuchał wykładów Clapere'de'a i Flournoy'a, po czym uczestniczył w badaniach prowadzonych w pracowni psychologii eksperymentalnej Pierone'a (Villeljuif pod Paryżem), który należał do pionierów badań eksperymentalnych woli na świecie⁷. Na podstawie własnych badań eksperymentalnych Chojecki opublikował prace dotyczące wpływu woli na wahania uwagi oraz sugestii. Wynikami tych prac podzielił się ze studentami Uniwersytetu Lubelskiego już w pierwszym roku akademickim tej Uczelni⁸. Nie można było w bardziej atrakcyjny merytorycznie sposób rozpocząć wykładów psychologii na pierwszym polskim katolickim uniwersytecie w niespełna miesiąc od ogłoszenia przywrócenia bytu państwowego Rzeczypospolitej po 123 latach jej rozbiorów.

2.2. Wykłady psychologii ogólnej wygłaszane osobiście przez ks. rektora Idziego Benedykta Radziszewskiego w KUL

W latach 1919–1922, czyli od początku drugiego roku akademickiego, aż do swojej śmierci, sam Radziszewski wykładał systematycznie psychologię ogólną, w wymiarze dwóch godzin tygodniowo, na wszystkich wydziałach tworzących nową uczelnię, a więc na: Wydziale Teologii, Wydziale Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych, Wydziale Prawa Kanonicznego i Nauk Moralnych oraz Wydziale Nauk Humanistycznych.

Świadectwem jego działalności dydaktycznej jako wykładowcy psychologii są zachowane w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej KUL: litografowane rękopisy studentów uczestniczących w tych wykładach. Przykładem mogą być zachowane do dzisiaj notatki z wykładów psychologii prof. Idziego Radziszewskiego dostępne publicznie w Czytelni Instytutu Psychologii KUL. Fragmenty tekstu przykładowych notatek studenckich z wykładów prof. Radziszewskiego znajdują się w Załączniku do książki Adama Bieli, *Idzi Radziszewski. Charyzmatyczny psycholog* wydanej w roku jubileuszowym 100-lecia KUL. Notatki te zostały rozpowszechnione przez Wydawnictwo Sekcji Skryptowej organizacji studenckiej „Bratnia Pomoc” (zwanej skrótowo „Bratniakiem”). Przeglądając ten skrypt warto

⁷ Tenże, *Nieznane karty z historii psychologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, „Przegląd Psychologiczny”, 53(2010), nr 3, s. 303–336; tenże, *Idzi Radziszewski*, s. 151–152.

⁸ A. Chojecki, *O wpływie woli na wahania uwagi*, Warszawa 1915.

zauważyć, jakim szacunkiem darzyli studenci swojego rektora-wykładowcę psychologii, skoro notatki z jego wykładów zostały tak ślicznie wykaligrafowane⁹. Notatki te dotyczą wprowadzenia do psychologii obejmującego następujące zagadnienia:

- 1) określenie psychologii jako nauki;
- 2) miejsce psychologii w systematyzacji nauk filozoficznych;
- 3) metody psychologii jako nauki przyrodniczej;
- 4) źródła psychologii;
- 5) historia rozwoju badań psychologicznych;
- 6) zmysł arytmetyczny i geometryczny: twierdzenia psychofizjologiczne E. Cyona;
- 7) czynniki poznania człowieka: fizyczne, fizjologiczne i psychiczne;
- 8) bodziec-podnieta jako przedmiot percepcji-czucia;
- 9) metody progu dolnego i górnego podniety różnych zmysłów;
- 10) stosunek przyrostu podniety do przyrostu czucia;
- 11) prawo Webera oraz prawo Webera w ujęciu Fechnera;
- 12) kwestia wrażeń podświadomych;
- 13) lokalizacja uczuć w systemie nerwowym;
- 14) lokalizacja czynności w mózgu;
- 15) system nerwowy;
- 16) ośrodek mowy;
- 17) wzrok i smak;
- 18) podmiot poznania zmysłowego.

Po części wstępnej, wykłady prof. I. Radziszewskiego zostały podzielone na trzy części merytoryczne w odpowiednich rozdziałach:

Część I: Różne rodzaje życia człowieka

Rozdział I: Życie wegetatywne, czyli roślinne

Najbliższa przyczyna życia

Geneza życia

Rozdział II: Życie zmysłowe

Zmysły zewnętrzne

Zmysły wewnętrzne

Władza ruchu

Natura życia zmysłowego

⁹ Zob. I. Radziszewski, Psychologia. Notatki z wykładów ks. Rekt. I. Radziszewskiego, Lublin 1922, s. 1–10, 49–74; 343–348 (litografia – rps; Biblioteka Uniwersytecka KUL).

Rozdział III: Życie umysłowe człowieka

O poznaniu umysłowym: przedmiot poznania umysłowego; czynności umysłu (pojmowanie, sądzenie, wnioskowanie)

Mowa

O naturze umysłu

O woli: wola jako władza pożądania; charakter; choroby woli; temperamenty; wola jako władza uczuć; natura władzy pożądania rozumnego

Natura życia umysłowego

Część II: O naturze człowieka

Rozdział I: O istocie duszy

Substancjalność duszy

Niezłożoność duszy

Duchowość duszy

Nieśmiertelność duszy

Geneza duszy ludzkiej i pochodzenie człowieka

Rozdział II: O stosunku duszy do ciała

Przedstawiony wyżej spis tematów poszczególnych wykładów obejmował treść pełnego wykładu kursorycznego psychologii ogólnej na I roku studiów, prowadzonych systematycznie przez ks. prof. Idziego Radziszewskiego. Należy w tym momencie koniecznie dodać, że wykładowca ten urozmaicał je przygotowanymi dla studentów eksperymentami-demonstracjami, ilustrującymi niektóre prawa psychologiczne sformułowane na drodze badań eksperymentalnych. Z przygotowaniem tych demonstracji-eksperymentów dydaktycznych Radziszewski nie miał żadnych trudności, gdyż w Louvain, przez dwa lata przeszedł sam laboratorium specjalistyczne z psychofizjologii, które należało w tym czasie do najlepszych tego typu na świecie. Nic więc dziwnego, że wykłady z psychologii ogólnej i demonstracje z psychologii eksperymentalnej przeprowadzane przez Radziszewskiego w Uniwersytecie Lubelskim były przez studentów I roku studiów oceniane jako nadzwyczaj interesujące¹⁰. Warto przy tym również zauważyć, że tak przygotowana treść merytoryczna wykładów z psychologii ogólnej (jak ukazują to notatki

¹⁰ A. Pastuszka, *Ks. Rektor Idzi Radziszewski*, „Prąd”, 16(1929), nr 4, s. 159–164.

studenckie)¹¹ nie była dla studentów I roku psychologii, lecz studentów innych kierunków studiów, niż psychologia. Uważam, że swymi wykładami z psychologii Radziszewski ukształtował na tyle trwałą potrzebę kształcenia psychologicznego na wszystkich kierunkach studiów, że praktyka ta przetrwała kolejne reorganizacje ich programów studiów przez całe pierwsze stulecie istnienia KUL.

O poziomie merytorycznym wykładów z psychologii ogólnej w KUL prowadzonych przez prof. I. Radziszewskiego świadczy m.in. załączony przez wykładowcę spis literatury z zakresu podstaw psychologii obejmujący zarówno pozycje 16 autorów obcojęzycznych (w tym m.in. aż trzy pozycje W. Wundta; O. Külpe; W. James; D. Mercier), 18 pozycji w języku polskim (z czego połowę z nich stanowiły tłumaczenia polskie książek wybitnych psychologów zagranicznych, np. takich jak E. Claparède, D. Mercier, C. Murray, J. Sully), oraz specjalnie wyodrębnioną grupę pięciu pozycji z historii psychologii. Oznaczało to, że profesor traktuje słuchaczy swoich wykładów z psychologii bardzo poważnie i zakłada, że być może znajdują się wśród nich i tacy, którzy będą mieli potrzebę w przyszłości pogłębić samodzielnie znajomość psychologii w swojej pracy akademickiej czy zawodowej¹².

Warte jest w tym momencie podkreślić, że Radziszewski nie widział jednak w 1918 roku żadnej możliwości dla rozpoczęcia samodzielnego kierunku studiów psychologii w nowo zakładanej przez siebie Uczelni. Sądził bowiem, że dla studiów psychologii należy dopiero stworzyć zarówno kadrowe, jak i psychospołeczne zaplecze, zaś dla spełnienia tych warunków należy podjąć przygotowania w postaci, co najmniej kilkuletnich wykładów z psychologii ogólnej na innych kierunkach studiów, niż psychologia. Założenia te okazały się mieć swoje głębokie uzasadnienie, o czym powiemy więcej w dalszej części naszych analiz.

2.3. Przesłania wynikające z prac naukowych i wykładów ks. Idziego Radziszewskiego

Po ogólnej charakterystyce wykładów ks. Idziego Radziszewskiego w KUL, można postawić pytanie: Jakie są przesłania z prac Radziszewskiego dla współczesnego psychologa? Pierwsze przesłanie dotyczy statusu

¹¹ Radziszewski, Psychologia. Notatki z wykładów ks. Rekt. I. Radziszewskiego, s. 346–348.

¹² Tamże, s. 343–345.

metodologicznego psychologii jako nauki. Uznawał on, że psychologia jako nauka autonomiczna, powinna być uprawiana metodami empirycznymi. Jego zdaniem, psychologia ma ogromny potencjał badawczy. Jej zakres stanowią problemy dotyczące: poznania zmysłowego, myślenia, kultury, organizacji, genezy religii, pracy, uzdolnień (także ludzi wybitnie uzdolnionych, geniuszy), psychofizjologii, psychopatologii, neuropsychologii¹³.

2.3.1. Przesłanie metodologiczne

Główne przesłanie Radziszewskiego można określić jako perspektywę metodologiczną wyodrębniającej się z filozofii – nowej i bardzo obiecującej dyscypliny naukowej, opartej głównie na metodach nauk przyrodniczych. Inne jego bardzo ważne przesłanie dotyczy związków pomiędzy psychologią a filozofią. Chociaż psychologia uzyskała już swoją metodologiczną samodzielność naukową, gdyż jest uprawiana metodami przyrodniczymi, to jednak nie zerwała ona ścisłej łączności z filozofią, gdyż uznaje jej inspiracyjno-heurystyczną rolę dla własnych teorii i badań. Pomimo odmienności statusu metodologicznego filozofii, a psychologii jako nauki przyrodniczej¹⁴, nie dostrzegał żadnej sprzeczności między tymi dyscyplinami. Nie jest bowiem dozwolone mieszanie płaszczyzn ontologicznych określających przedmiot ich badań, ich różnych epistemologii określających odmienne źródła poznania i kryteria prawdy oraz metod badawczych – konstytuujących status metodologiczny tych dziedzin nauki. To jednak nie oznacza, że obie te dyscypliny nie mogą ze sobą współpracować systemowo na płaszczyźnie wzajemnej inspiracji i heurystyki. Z podobnych racji nie widział też różnicy pomiędzy teologią a naukami przyrodniczymi, do których zaliczał również i psychologię¹⁵.

2.3.2. Przesłanie dotyczące potrzeb egzystencjalnych, religijnych i duchowych

Drugie przesłanie Radziszewskiego pochodzi z analizy myślenia ludzi tzw. kultur pierwotnych oraz ich potrzeb egzystencjalnych, religijnych i duchowych¹⁶. Wskazał on, że jeśli chodzi o genezę ich religii, to jej fundament psychologiczny można odnaleźć w myśleniu człowieka

¹³ I.B. Radziszewski, *Układ dziesiętny w bibliografii filozoficznej. Klasyfikacja ideologiczna*, „Przegląd Filozoficzny”, 7(1904), s. 253–269.

¹⁴ Tenże, *Credo nowożytnego fizjologa*, Włocławek 1913, s. 6–11.

¹⁵ Tenże, *Teologia a nauki przyrodnicze*, AtK, 3(1910), s. 425–445.

¹⁶ Tenże, *Geneza religii w świetle nauki i filozofii*, Włocławek 1911, s. 5–185.

pierwotnego na temat odpowiedniości relacji: twórcze działanie człowieka jako osoby; a stwórcze działanie siły transcendentalnej – Boga jako osoby. Dla nowatorskich i oryginalnych analiz i syntez psychologicznych Radziszewskiego materiałem były raporty z badań antropologiczno-etnograficznych, z którymi zapoznał się on m.in. w czasie swojego pierwszego wyjazdu studyjnego, gdzie pół roku pracował w British Muzeum, studiując prace antropologów i etnologów. Dokonał on wówczas analizy porównawczej schematu myślenia (opartego na sformułowanym wyżej schemacie) dwóch współczesnych sobie grup ludzi: przedstawicieli tzw. kultur pierwotnych oraz najwybitniejszych reprezentantów nauk przyrodniczych (fizyków, chemików, fizjologów). Ogólny wniosek syntetyczny z analiz Radziszewskiego jest fascynujący: myślenie człowieka o kwestiach egzystencjalno-religijnych obu analizowanych grup ludzi nie różni się w swoich zasadniczych schematach i aspektach treściowych. Oznacza to, że można mówić o jedności natury ludzkiej w zakresie ujmowania rzeczywistości transcendentalnej jako relacji osobowej.

2.3.3. Przesłanie pedagogiczne i dydaktyczne wykładów z psychologii w KUL

Można także mówić o przesłaniu pedagogicznym Radziszewskiego, wyrażającym się w tym, iż KUL-owska psychologia, przynajmniej do lat osiemdziesiątych, współtworzyła historię Uczelni¹⁷, a wykłady z podstaw tej dyscypliny naukowej współtworzyły minimum programowe każdego kierunku studiów. Można tylko życzyć współczesnym psychologom, żeby ta reguła obowiązywała na każdym uniwersytecie. Po śmierci ks. Idziego Radziszewskiego wykłady z psychologii ogólnej były kontynuowane w stylu założyciela Uniwersytetu. Tuż po jego śmierci zajęcia z psychologii ogólnej przejął prof. Stanisław Domińczak a po nim ks. prof. Józef Pastuszka¹⁸.

3. Specjalistyczne wykłady na starszych latach studiów w KUL

Niezależnie od wykładów z psychologii ogólnej, konwersatoriów i ćwiczeń – prowadzonych dla wszystkich studentów I roku studiów, rektor Radziszewski zaproponował, żeby na starszych latach studiów profesorowie, w porozumieniu ze studentami, jeśli uznają to za pomocne dla swojego kierunku studiów, mogli poprosić o wskazany przez nich

¹⁷ W. Prężyńska, *Psychologia wczoraj i dziś w KUL*, w: *Symposium 75-lecia KUL*, Lublin 1993.

¹⁸ Biela, *Nieznane karty z historii psychologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, s. 307.

wykład specjalistyczny z jakiegoś działu psychologii bądź z jego wybranych zagadnień. Jako pierwszy, zgłosił tego rodzaju zapotrzebowanie Instytut Pedagogiczny z Wydziału Nauk Humanistycznych – na wykład z psychologii wychowawczej. W związku z tym ks. rektor Radziszewski, zatrudnił do prowadzenia wykładów z takiego przedmiotu prof. Zygmunta Myslakowskiego od roku akademickiego 1921/1922¹⁹.

Od roku akademickiego 1923/1924 został zatrudniony w Uniwersytecie Lubelskim do prowadzenia na wszystkich kierunkach studiów, wykładów z psychologii poznania, wybitnej sławy europejskiej – profesor Bohdan Rutkiewicz²⁰. Jeszcze w tym samym roku akademickim wprowadzono również do programu studiów dwa nowe wykłady specjalizacyjne. Psychologię dziecka – zaczął wykładać dr Tadeusz Strumiłło – dla studentów Wydziału Teologii, Wydziału Nauk Humanistycznych i Instytutu Pedagogicznego; zaś dla polonistyki – wprowadzono wykład z psychologii mowy, prowadzony przez dr. Stanisława Szobera. Z kolei prof. Zygmunt Kukulski od roku akademickiego 1926/1927 rozpoczął wykład z psychologii wychowawczej oraz z przedmiotu: psychotechnika a wychowanie.

Na początku lat trzydziestych, dla zilustrowania dydaktyki psychologii w KUL, warto jest podać, jakie zajęcia dydaktyczne prowadził prof. Bohdan Rutkiewicz, który wzbogacił wiedzę psychologiczną w Europie o jej biologiczne podstawy, zwłaszcza w zakresie cytologii w latach 1930–1933²¹:

- wykłady: psychologia ogólna, podstawy biologiczne psychologii eksperymentalnej, stosunek psychologii eksperymentalnej do filozofii;
- ćwiczenia z psychologii eksperymentalnej;
- seminarium psychologiczne²².

¹⁹ Tenże, *Idzi Radziszewski*, s. 149.

²⁰ Bohdan Rutkiewicz wzbogacił wiedzę psychologiczną w Polsce i w Europie o jej biologiczne podstawy. Zob. B. Rutkiewicz, *Szkice o celowości w przyrodzie ze szczególnym uwzględnieniem świata organicznego*, Poznań 1913; tenże, *Psychologia poznania*, Lublin 1925 (rps litograficzny); tenże, *Psychologia eksperymentalna*, Lublin 1929 (skrypt); tenże, *Witalizm metodologiczny i witalizm metafizyczny*, „Przegląd Filozoficzny”, 34(1931), s. 171–179; tenże, *Indywidualizm, ewolucja i finalizm biologiczny*, Lublin 1932; tenże, *L'Individualisation, l'Evolution et le Finalisme biologique*, Paris 1933.

²¹ Ocenę prof. Rutkiewicza jako metodologa były w ówczesnej Europie tak wysokie, iż rektor Katolickiego Uniwersytetu w Mediolanie – o. Agostino Gemelli – zaproponował mu objęcie Katedry Psychologii na tamtym uniwersytecie. Jednak prof. Rutkiewicz nie przyjął tej oferty, gdyż – jak napisał w odpowiedzi na ten list – „wiązałoby się to z koniecznością rezygnacji z pracy w KUL-u”. Biela, *Nieznane karty z historii psychologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, s. 309–310.

²² Tamże, s. 308.

3.1. Dzieło dydaktyczne wykładów z psychologii w KUL zapoczątkowane przez I. Radziszewskiego i jego kontynuacja w okresie międzywojennym

Zdaniem A. Bieli²³, wydarzeniem znaczącym dla rozwoju psychologii w KUL-u było objęcie w 1934 roku przez prof. Józefa Pastuszkę²⁴ kierownictwa Katedry i Zakładu Psychologii – jako jednostek odrębnych od Zakładu Filozofii. W ramach takiej struktury organizacyjnej prowadził prof. Pastuszka aż do wybuchu II wojny światowej następujące zajęcia dydaktyczne:

- wykłady: psychologia ogólna, psychologia eksperymentalna, psychologia życia religijnego, psychologia woli i uczuć, psychologia i epistemologia poznania, psychologia rozwoju człowieka, charakterologia, metody kształcenia woli, psychologia wychowawcza, techniki i metody pracy naukowej;
- wykłady specjalistyczne z wybranego działu psychologii dla studentów starszych lat studiów;
- ćwiczenia z psychologii ogólnej oraz psychologii eksperymentalnej;
- proseminarium z psychologii eksperymentalnej;
- seminarium psychologiczne.

Studentów wszystkich kierunków studiów obowiązywały wykłady z psychologii ogólnej, zaś dla studentów starszych lat, w zależności od specyfiki poszczególnych kierunków, ich profesorowie mogli włączyć do programu studiów specjalistyczne wykłady z wybranego przez siebie działu psychologii. Przykładowo, dla polonistów bardzo atrakcyjnymi okazały się zajęcia z psychologii mowy; z kolei studentów prawa zainteresowały zajęcia z charakterologii, a więc podejście typologiczne stanowiące przedmiot zainteresowania psychologii różnic indywidualnych; dla studentów filozofii i teologii najciekawsze okazały się wykłady z psychologii poznania; zaś studentom pedagogiki najbardziej potrzebne były wykłady z psychologii rozwoju dziecka oraz z psychologii wychowawczej.

²³ Biela, *Idzi Radziszewski*, s. 150.

²⁴ Należy podkreślić, że prof. Pastuszka był słuchaczem wykładów psychologii prowadzonych przez I. Radziszewskiego w ostatnim roku akademickim funkcjonowania Akademii Duchownej w Petersburgu, gdzie dobrze zapoznał się nie tylko z treściami tych wykładów, lecz również ze stylem ich prowadzenia przez swojego profesora. Stąd też łatwiej mu było, gdy został sam profesorem na uczelni założonej w Lublinie przez swojego mistrza – wykładać w jego stylu. Z relacji ks. prof. Pastuszki sporo się można dowiedzieć o rektorze Radziszewskim (zob. m.in. J. Pastuszka, *Idzi Radziszewski w r. 1917/18*, ZN KUL, 5(1962), nr 2(18), s. 126–131).

Analizując ówczesny program dydaktyki psychologii, należy przyznać, iż był on nowatorski, ambitny a jednocześnie – realistyczny. Charyzmatyczny twórca KUL-u, ks. Idzi Radziszewski, potrafił stworzyć właściwy klimat organizacyjny, dzięki któremu zapoczątkowana przez niego propozycja programowa rozwijała się już później sama, zgodnie z własną logiką. Ważnym elementem tego klimatu było uznanie psychologii za wspólną płaszczyznę komunikacji oraz integracji interdyscyplinarnej, co odegrało ważną rolę w budowaniu lubelskiego *universitas*. Psychologia wносиła bowiem szeroką perspektywę pogłębienia analiz filologicznych, pedagogicznych, filozoficznych, teologicznych, prawniczych czy ekonomicznych – o nowy i atrakcyjny wymiar międzyludzki, umożliwiając reprezentantom tych nauk tworzenie atmosfery współpracy.

3.2. Wiodące tematy badań psychologicznych i wykładów z psychologii w KUL

Tabela 1 zawiera zestawienie wiodących wówczas kierunków badawczych, które można było wyodrębnić na podstawie analizy wykładów oraz publikacji pracowników naukowych KUL-u z okresu międzywojennego.

Tabela 1. Wiodące tematy badań psychologicznych i wykładów z psychologii oraz pracownicy KUL-u realizujący je w dwudziestoleciu międzywojennym

Tematyka badań psychologicznych	Pracownicy naukowcy realizujący dany problem badawczy
1. Relacje psychologii z filozofią; psychologia filozoficzna; relacje psychologii z naukami przyrodniczymi i medycyną	ks. prof. dr Idzi Radziszewski ks. prof. dr Józef Pastuszka prof. dr Bohdan Rutkiewicz
2. Zastosowanie pojęć i metod psychologicznych do analizy zagadnień egzystencjalnych i religijnych	ks. prof. dr Idzi Radziszewski ks. prof. dr Józef Pastuszka
3. Rozwój badań nad spostrzeganiem zmysłowym	ks. prof. dr Idzi Radziszewski prof. dr Bohdan Rutkiewicz
4. Rozwój badań eksperymentalnych nad wolą	prof. dr Artur Chojecki
5. Zastosowanie metod psychologicznych do analiz prawno-karnistycznych	prof. dr Zdzisław Papierkowski
6. Analiza psychologiczna systemów totalitarnych	ks. prof. dr Józef Pastuszka

Opracowanie własne.

Z treści kolumny pierwszej tabeli wynika, iż można wyodrębnić sześć wiodących tematów badawczych będących jednocześnie przedmiotem wykładów psychologicznych z psychologii w KUL w okresie międzywojennym podejmowanych przez profesorów pracujących w tej Uczelni. Relacje psychologii z filozofią oraz z naukami przyrodniczymi i medycyną były przedmiotem zainteresowania badawczego: Idziego Radziszewskiego, Bohdana Rutkiewicza oraz Józefa Pastuszki. Zastosowanie pojęć i metod psychologicznych do analizy problemów egzystencjalnych i religijnych – było obecne w analizach naukowych oraz wykładach Idziego Radziszewskiego oraz Józefa Pastuszki. Problematyka psychofizjologicznych podstaw spostrzegania zmysłowego była domeną wykładów Idziego Radziszewskiego oraz Bohdana Rutkiewicza. Z kolei, prof. Artur Chojecki rozwinął badania eksperymentalne nad wolą i wahaniami. Prof. Zdzisław Papierkowski wzbogacił środowisko akademickie KUL swoimi pierwszymi w Polsce publikacjami oraz wykładami dotyczącymi zastosowania metod psychologicznych do analiz prawno-karnistycznych.

Znaczenie prorocze dla Polski międzywojennej miała natomiast unikalna w tym czasie analiza psychologiczna systemów totalitarnych przeprowadzona przez ks. prof. Józefa Pastuszkę – upowszechniona w ramach dwóch kolejnych ogólnopolskich sympozjów naukowych w latach 1938–1939²⁵.

Badacze i wykładowcy, realizujący poszczególne projekty, to uczeni wykształceni za granicą. Ks. Radziszewski wykształcił się w Nijmegen, Chojecki – w Genewie, a Pastuszka – w Innsbrucku. Byli oni psychologami, Papierkowski był prawnikiem-karnistą, zaś Rutkiewicz – biologiem-cytologiem. Każdy z nich wniósł jednak swój indywidualny, istotny wkład do psychologii jako nauki.

Niewątpliwą zasługą naukową Radziszewskiego było pogłębienie interpretacji wyników badań Cyona (1911) o naświetlenie nowych aspektów psychofizjologicznych oraz kognitywistycznych zmysłu równowagi i słuchu. Dotyczy to zwłaszcza interpretacji przez Radziszewskiego wyników badań fizjologicznych Cyona zawartych w jego *L'oreille, organe d'orientation dans le temps et dans l'espace* (Paris 1911). Zdaniem Radziszewskiego, to Cyon stwierdzał na podstawie swoich badań, że podobnie jak przewody łukowate wraz ze swoimi bańkami tworzą organ zmysłu geometrycznego (przestrzeni), tak ślimak z łukami Cortiego jest organem zmysłu

²⁵ Jeszcze przed wybuchem II wojny światowej.

arytmetycznego (liczby i czasu)²⁶. Radziszewski wskazuje, że od strony psychofizjologicznej geneza czasu jest integracją w ośrodkach mózgowych dwóch procesów: wyczuwania kierunku ruchu (czyli priopriorecepcja z przewodów łukowatych) – z czuciami dźwiękowymi, których treścią jest trwanie dźwięku i jego rytm (pochodzących z organu Cortiego). Jego zdaniem, różnica wysokości tonów umożliwia człowiekowi wypracowanie umysłowe pojęcia „liczby”. Wyniki tych badań wskazują zarówno na trafność interpretacji Radziszewskiego oraz ich perspektywiczność. Zgodnie z tymi interpretacjami, możemy bez wątplenia potwierdzić, że organ słuchu będąc jednocześnie telereceptorem oraz mechanoreceptorem, spostrzega bodźce dźwiękowe jako mechanoreceptory przenoszone do małżowiny ucha, za pośrednictwem fal elektromagnetycznych o bardzo zróżnicowanych cechach fizycznych. Są to informacje pochodzące od świata zewnętrznego lub z naszego własnego ciała. Jest to jedyny organ zmysłowy, który przejawia swoją aktywność od czasu jego kształtowania się w okresie prenatalnym życia człowieka i w sposób nieprzerwany trwa aż do końca jego życia na ziemi. Jego aktywności nie przerywa ani sen, ani inne stany czy aktywności życiowe człowieka. Już w okresie prenatalnym człowiek uczy się rozróżniać cechy fizyczne fal głosowych mowy swojej matki i języka, którym przemawia do niego, od innych bodźców dźwiękowych świata zewnętrznego. Przez całe życie narząd słuchu przesyła do swoich ośrodków w korze mózgowej informację na temat cech fizycznych nadchodzących bez przerwy bodźców dźwiękowych. W ośrodkach słuchowych kory mózgowej dokonywane są bardzo skomplikowane procesy analizy porównawczej i syntezy napływających aktualnie bodźców z klasami wzorców bodźcowych w pamięci człowieka. Procesy te mają bardzo złożone operacje matematyczne, które faktycznie określić można w sposób upraszczający jako „obliczenia arytmetyczne”, zaś analizator słuchowy można by przez to nazwać „arytmetycznym”. „Obliczenia” te odbywają się na wszystkich etapach drogi tele-mechanoreceptora od narządu Cortiego aż do ośrodków korowych analizatora słuchowego włącznie.

Interpretacje Radziszewskiego z 1913 roku zostały potwierdzone m.in. przez George'a von Békésy'ego, laureata nagrody Nobla z 1960 roku, który wykazał obecność tzw. fali wędrującej w ślimaku ucha, w przypadku pojawienia się pobudzenia akustycznego. Zgodnie z jego teorią w płynie ślimaka pod wpływem dźwięku zachodzą procesy hydrodynamiczne, które

²⁶ Zob. Radziszewski, *Credo nowożytnego fizjologa*, s. 14–21.

powodują, że błona podstawna ślimaka ulega zmianie sprężystej. Hipoteza ta została już potwierdzona obserwowaną makro mechaniką ślimaka. W wyniku oddziaływania bodźca dźwiękowego na narząd słuchu, ciśnienie akustyczne zamienione w uchu środkowym na drgania mechaniczne zostaje następnie przetworzone przez ucho wewnętrzne na impulsy elektryczne, które są następnie przekazywane przez zakończenia nerwu słuchowego do odpowiedniego sektora kory mózgowej²⁷. Do opisu tych procesów konstruowane są obecnie modele matematyczne opisujące ich przebiegi na poszczególnych etapach transformacji energii w uchu wewnętrznym.

Z kolei Zdzisław Papierkowski podjął, jako pierwszy w Polsce prawnik, zagadnienia prawno-psychologiczne, a zwłaszcza uwzględniał aspekty psychologiczne w analizach karnistycznych²⁸.

Odrębnego opracowania domagałaby się twórczość naukowa Józefa Pastuszki. W okresie dwudziestolecia międzywojennego dotyczyła ona nowatorskich zagadnień z obszaru psychologii politycznej, głównie – pochodzenia władzy państwowej²⁹. Podejmowanie tego rodzaju zagadnień w okresie kształtowania się niezależnej państwowości polskiej miało niewątpliwie charakter patriotyczny i państwowotwórczy. Jednak jego zasadniczym wątkiem zainteresowań naukowych są rozprawy dotyczące filozofii i psychologii religii.

Żywym nurtem zainteresowań naukowych Pastuszki były także związki psychologii z filozofią, a zwłaszcza tymi filozofami, którzy – zdaniem Pastuszki – przyczynili się również do rozwoju myślenia psychologicznego w filozofii. Jego największe zainteresowanie wśród wielkich filozofów chrześcijańskich budził św. Augustyn. Pastuszka określał go jako „największego psychologa wśród filozofów”³⁰. Moim zdaniem, należy zgodzić się z tym stwierdzeniem, chociażby dlatego, że większość klasyków filozofii tworzyła psychologię (traktowaną jako dział filozofii) na drodze dedukcji z twierdzeń ontologicznych lub epistemologicznych. Wyjątkiem był natomiast św. Augustyn, który postępował odwrotnie: najpierw formułował węzłowe pytanie

²⁷ Zobacz wykład Noblowski: G. von Békésy, *Concerning the Pleasures of Observing, and the Mechanics of the Inner Ear, Nobel Lecture, December 11, 1961*, in: *From Nobel Lectures, Physiology or Medicine 1942–1962*, Amsterdam 1964, p. 722–746.

²⁸ Z. Papierkowski, *Bezskuteczne podżeganie do przestępstwa*, Warszawa 1928; tenże, *Dowód poszlakowy w postępowaniu karnym*, Lublin 1933; tenże, *Psychologia na usługach procesu karnego*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego”, 2(1937), z. 1, s. 38–52.

²⁹ J. Pastuszka, *Pochodzenie władzy państwowej według R. Bellarmina*, Włocławek 1926.

³⁰ Tenże, *Niematerialność duszy ludzkiej u św. Augustyna*, Lublin 1930.

z zakresu psychologii egzystencji człowieka i odpowiadając na nie (na drodze własnej relacji introspekcyjnej), dochodził do kwestii filozoficznych³¹.

Niezwykle cenne spośród naukowych zainteresowań Pastuszki jest jego ustosunkowanie się do ówczesnych ideologii politycznych, a zwłaszcza jego unikalne i pierwsze w międzywojennej Polsce – psychologiczne opracowania na temat systemów totalitarnych oraz ich zagrożeń. W 1938 roku ukazała się, pod jego redakcją, analiza psychologiczna dotycząca bolszewizmu i komunizmu jako zagrożenia społecznego i politycznego³², zaś w 1939 roku, jeszcze przed wybuchem II wojny światowej – ukazała się jego bezpardonowa krytyka rasizmu i faszyzmu³³. Psycholog ten miał cywilną odwagę, by przestrzec swoich rodaków zarówno przed zagrożeniem „czerwonym”, jak i „brunatnym”, czego nie zapomnieli mu zarówno Niemcy w czasie okupacji, jak i komuniści w latach terroru stalinowskiego w Polsce³⁴.

4. Efekty wykładów z psychologii w KUL

Według A. Bieli, efekty nauczania psychologii w KUL zapoczątkowane przez założyciela i pierwszego rektora, Idziego Radziszewskiego, a po jego śmierci kontynuowane przez innych psychologów, można podzielić na trzy grupy: 1) dotyczące rozwoju samego Uniwersytetu; 2) związane z kształceniem wśród kadry profesorskiej i studentów – zainteresowań interdyscyplinarnych; oraz 3) ukierunkowane na rozwój samej psychologii jako dyscypliny naukowej³⁵.

Mając na uwadze korzyści, jakie odniósł z wykładów psychologii sam Uniwersytet, musimy wskazać na kształtowanie przez te wykłady klimatu i kultury organizacyjnej nowej instytucji naukowej, jaką była w Lublinie pierwsza wyższa uczelnia. Nauczanie psychologii ogólnej na każdym kierunku studiów już w I semestrze I roku dały studentom wspólny zasób pojęciowy zarówno do konwersacji naukowych, jak i jako przedmiot rozmów w sytuacjach codziennych czy kontaktach koleżeńskich. Samo

³¹ A. Biela, *Psychologia oczami filozofów. Klasyczna koncepcja nauki u podstaw statusu metodologicznego psychologii*, Lublin 2019, s. 64–68.

³² J. Pastuszka, *Filozofia komunizmu – materializm*, w: *Bolszewizm*, Lublin 1938, s. 1–29; tenże, *Psychologia komunizmu*, w: tamże, s. 215–252.

³³ Tenże, *Filozoficzne podstawy rasizmu*, „Ruch Katolicki”, 9(1939), s. 156–172; tenże, *Rasizm jako światopogląd*, „Ruch Katolicki”, 9(1939), s. 101–116.

³⁴ Odsyłam w tym względzie do swojego opracowania na temat nieznanych kart z historii psychologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: *Nieznane karty z historii psychologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*.

³⁵ Biela, *Idzi Radziszewski*, s. 155–166.

zdanie egzaminu z psychologii ogólnej już na I roku dało studentom wiedzę nabytą na zasadzie *imprinting*, która stanowiła bazę dla poszerzania horyzontów myślowych przez dalsze lata studiów uniwersyteckich.

Po tym egzaminie stali się już w swoim mniemaniu „małymi psychologami”, którzy mogą na temat tej dyscypliny naukowej zabierać głos, m.in. na zajęciach akademickich swojego kierunku studiów. Fakt ten, z kolei, zapoczątkował perspektywę rozwoju zainteresowań interdyscyplinarnych zarówno u studentów, jak również u ich nauczycieli akademickich. Niektórzy z nich rozpoczęli swoje własne próby „psychologizowania” swojego kierunku studiów. Przejawem tego było m.in. podejmowaniu przez studentów prac ćwiczeniowych, proseminaryjnych, seminaryjnych, magisterskich czy nawet doktorskich, w których były zawarte aspekty psychologiczne rozpatrywanego problemu badawczego. Nieco później powstały też interdyscyplinarne publikacje pracowników naukowych KUL, np. prawniczo-psychologiczne³⁶, historyczno-psychologiczne³⁷, filozoficzno-psychologiczne³⁸, psycholingwistyczne itp.

Dla samej psychologii odniesione korzyści z uniwersyteckich wykładów psychologii ogólnej dla studentów wszystkich kierunków studiów w KUL były wprawdzie długodystansowe, lecz ich skala była ogromna. Przede wszystkim został przygotowany klimat rozumienia psychologii w środowisku akademickim. Dlatego też mogły powstać po zakończeniu działań wojennych w 1944 roku na Lubelszczyźnie³⁹ studia psychologii w KUL i rozwijać się samodzielnie w warunkach nowej rzeczywistości politycznej Polski powojennej, a następnie w III Rzeczpospolitej.

* * *

W podsumowaniu analizy wykładów z psychologii w KUL trudno byłoby pominąć życie i działalność samego Idziego Radziszewskiego, którego

³⁶ Zob. Papierkowski, *Bezskuteczne podżeganie do przestępstwa*; tenże, *Dowód poszlakowy w postępowaniu karnym*; tenże, *Psychologia na usługach procesu karnego*, s. 38–52.

³⁷ Zob. Pastuszka, *Pochodzenie władzy państwowej według R. Bellarmina*; tenże, *Historia psychologii*, Lublin 1971.

³⁸ Zob. B. Rutkiewicz, *Contribution al'etude des nervs craniens de «Ameiurus nebulosus»*, Grenoble 1921; tenże, *Witalizm metodologiczny i witalizm metafizyczny*; tenże, *Indywidualizm, ewolucja i finalizm biologiczny*; J. Pastuszka, *Filozofia religii M. Schellera*, Włocławek 1928; tenże, *Niematerialność duszy ludzkiej u św. Augustyna*; tenże, *Filozofia religii H. Bergsona*, Warszawa 1933, tenże, *Proces myślenia u św. Tomasza z Akwinu i M. Heideggera*, RF, 13(1965), nr 4, s. 33–47.

³⁹ Zob. Biela, *Idzi Radziszewski*, s. 156–166.

ostatni okres ziemskiego żywota przypadł z woli Bożej – na miejsce jego marzeń, dążeń i wieloletnich wysiłków, którym był uniwersytet katolicki już w wolnej Polsce, w Lublinie. Z analizy jego psychologicznych prac naukowych, podejmowanych działań wychowawczych, duszpasterskich, dydaktycznych, szkoleniowych, organizacyjnych i formacyjnych, możemy wywnioskować, że ich motywem wiodącym było nie tylko poznanie głębokiej prawdy o człowieku i jego relacjach z innymi, ale przede wszystkim służenie im pomocą we wzrastaniu w ich człowieczeństwie. Stąd też interesowała go psychologia jako nauka o indywidualnym człowieku i jego potrzebach, dążeniach i ostatecznym jego powołaniu do życia wiecznego z Bogiem.

Człowieka nie traktował on jednak abstrakcyjnie, lecz bardzo konkretnie. Był to człowiek konkretnie żyjący w środowisku tzw. kultury pierwotnej, jako *homo sapiens*, który dochodzi poprzez własne myślenie i swoją wolną wolę – do określenia samego siebie jako *homo religiosum*. Radziszewski dostrzegał głęboką prawdę, że ludzie w każdej epoce kulturowo-cywilizacyjnej dokonują w sposób nieprzerwany przez wieki poszukiwania swojego psychologicznego *cogito* w kierunku *religiosum* albo też jakiegoś *profanum*⁴⁰.

Starał się on być zawsze blisko, w sensie psychologicznym, ludzi, dla których pracował. Ta bliskość wyrażała się w ciepłym i serdecznym kontakcie ze spotykanymi ludźmi: młodzieżą licealną, współpracownikami, klerykami, studentami, uczonymi, pracownikami urzędów, ofiarodawcami/biorcami, parafianami czy też słuchaczami swoich odczytów publicznych. Nie był jednak nigdy populistą w kontaktach z ludźmi i nie szedł nigdy „na skróty”, gdyż zależało mu na budowaniu relacji z innymi osobami w oparciu o prawdę o istniejącej rzeczywistości. Tylko taka postawa, jego zdaniem, gwarantuje skuteczną pomoc dla ludzi.

Według relacji Kremera, Radziszewski cieszył się wśród studentów prawie mistycznym i trudnym do wytłumaczenia prestiżem: potrafił się zachowywać taktownie w sytuacjach bardzo trudnych, lecz ludzi oceniał jednocześnie w sposób bezstronny i sprawiedliwy. Choć taktownie, to jednak ścigał stronniczość u innych⁴¹.

⁴⁰ Radziszewski, *Geneza religii w świetle nauki i filozofii*, s. 186–204.

⁴¹ P. Kremer, *Ś.p. Ks. Dr. Idzi Radziszewski, założyciel i pierwszy rektor Uniwersytetu Katolickiego w Lublinie*, Włocławek 1923, s. 30 [odb. z „Kroniki Diecezji Kujawsko-Kaliskiej”, 16(1922)].

Dla Radziszewskiego jako założyciela Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, jego charakterystyczną cechą była umiejętność wykorzystania wiedzy psychologicznej w sytuacjach trudnych i problemowych; systematyczność w dążeniu do celu dalekosiężnego; głęboka potrzeba poznania naukowego i bezkompromisowość w dążeniu do prawdy; rozległe horyzonty myślowe; skromność i wysoka kultura osobista; dojrzałość metodologiczna lecz jednocześnie szacunek dla dyskutanta w polemikach naukowych; umiłowanie Kościoła oraz głęboki patriotyzm. To dzięki jego charyzmatycznej osobowości, dalekowzroczności politycznej, uzdolnieniom menedżerskim i organizatorskim, powstał u zarania II Rzeczypospolitej uniwersytet katolicki w Lublinie. Uniwersytet ten wykształcił kadre nauczycieli, prawników, pracowników administracji oraz profesorów seminariów duchownych. Idzi Radziszewski nie nacieszył się długo radością z osiągnięcia swojego lowańskiego Pomysłu-Ideji uniwersytetu katolickiego w niepodległej Polsce „ku chwale Boga i Ojczyzny”⁴². Zmarł przedwcześnie, bo w 1922 roku, a więc już cztery lata po pierwszej inauguracji Uczelni. Na cmentarz przy ul. Lipowej w Lublinie, w orszaku żałobnym odprowadzili go zarówno przedstawiciele najwyższych władz państwowych, biskupi reprezentujący Episkopat Polski, duchowni ewangelicy, prawosławni oraz lublinianie wyznania Mojżeszowego – co świadczyło o tym, że cenią w nim nie tylko uczonego i założyciela uniwersytetu, lecz przede wszystkim człowieka, który swą wiedzę psychologiczną i mądrość życiową potrafił wykorzystać do integrowania ludzi i tworzenia dobra wspólnego w odrodzonej Polsce.

Ks. prof. J. Pastuszka tak wspomina ks. prof. I. Radziszewskiego w czterdziestolecie jego zgonu jako założyciela KUL: „W lipcu 1918 roku wrócił do kraju ojczystego i od razu podjął prace nad tworzeniem uniwersytetu katolickiego w Lublinie, bez dostatecznych środków materialnych, bez lokalu, z bardzo szczupłymi kadrami profesorskimi, spotykając się z niezrozumieniem samej idei uniwersytetu katolickiego. Była to syzyfowa praca. Swój ideał życiowy przyoblekł w kształty realne, choć przyplacił to własnym życiem. Pod tym względem jest postacią tragiczną, bo załamał się pod ciężarem wielkiej misji życiowej, którą jednak wykonał. Ale jest to tragizm bohaterski, twórczy, który zapładnia życie. Jego dzieło trwa i stanowi ważny wkład w kulturę Polski”⁴³.

⁴² Biela, *Idzi Radziszewski*, s. 168.

⁴³ Pastuszka, *Idzi Radziszewski w r. 1917/18*, s. 130–131.

PSYCHOLOGY LECTURES BY REV. IDZI BENEDYKT RADZISZEWSKI AT THE CATHOLIC UNIVERSITY OF LUBLIN

Keywords: Idzi Benedykt Radziszewski, psychology lectures, Catholic University of Lublin.

Summary: This study shows the importance of the lectures on psychology delivered by Idzi Radziszewski at the Catholic University of Lublin. These lectures had two stages: (1) teaching general psychology at the primary university level in every field of study by Idzi Radziszewski himself; and (2) initiating specialized lectures in the senior years of studies in theoretical or applied psychology as a response to the needs of students and their faculty members. The article shows how teaching general psychology in each field of study already in the first semester of the first year, gave students of the new Polish university a common conceptual language both for scientific conversations and as a tool for conversations in everyday situations or with friends. The mere passing of the exam in general psychology already in the first year of study gave students a kind of imprinting knowledge that accompanied them throughout their studies. Bearing in mind the benefits that the University itself gained from the lectures on psychology, we must point to the shaping of the atmosphere and organizational culture of the new scientific institution by these lectures, which was the first university in Lublin. The foundation of the educational work, which were “lectures in psychology at the Catholic University of Lublin” was established by the first rector of this University, Rev. prof. Idzi Radziszewski through his charismatic approach to people, substantive competence, authenticity and sanctity of his priestly, academic and personal life.

BIBLIOGRAFIA

- Radziszewski I., *Psychologia. Notatki z wykładów ks. Rekt. I. Radziszewskiego, Lublin 1922* (litografia – rps; Biblioteka Uniwersytecka KUL).
- Radziszewski I.B., *Credo nowożytnego fizjologa*, Włocławek 1913.
- Radziszewski I.B., *Geneza religii w świetle nauki i filozofii*, Włocławek 1911.
- Radziszewski I.B., *Teologia a nauki przyrodnicze*, *AtK*, 3(1910), s. 420–436.
- Radziszewski I.B., *Układ dziesiętny w bibliografii filozoficznej. Klasyfikacja ideologiczna*, „Przegląd Filozoficzny”, 7(1904), s. 253–269.
- Biela A., *Idzi Radziszewski. Charyzmatyczny psycholog*, Lublin 2018.
- Biela A., *Nieznane karty z historii psychologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, „Przegląd Psychologiczny”, 53(2010), nr 3, s. 303–336.
- Biela A., *Psychologia oczami filozofów. Klasyczna koncepcja nauki u podstaw statusu metodologicznego psychologii*, Lublin 2019.
- Chojecki A., *O wpływie woli na wahania uwagi*, Warszawa 1915.

- Cyon E., *L'oreille, organe d'orientation dans le temps et dans l'espace*, Paris 1911.
- Kremer P., *Ś.p. Ks. Dr. Idzi Radziszewski, założyciel i pierwszy rektor Uniwersytetu Katolickiego w Lublinie*, Włocławek 1923 [odb. z „Kroniki Diecezji Kujawsko-Kaliskiej”, 16(1922)].
- Papierkowski Z., *Bezskuteczne podżeganie do przestępstwa*, Warszawa 1928.
- Papierkowski Z., *Dowód poszlakowy w postępowaniu karnym*, Lublin 1933.
- Papierkowski Z., *Psychologia na usługach procesu karnego*, „Przegląd Więziennictwa Polskiego”, 2(1937), z. 1, s. 38–52.
- Pastuszka A., *Ks. Rektor Idzi Radziszewski*, „Prąd”, 16(1929), nr 4, s. 159–164.
- Pastuszka J., *Psychologia komunizmu*, w: *Bolszewizm*, Lublin 1938, s. 215–252.
- Pastuszka J., *Filozofia komunizmu – materializm*, w: *Bolszewizm*, Lublin 1938, s. 1–29.
- Pastuszka J., *Filozofia religii H. Bergsona*, Warszawa 1933.
- Pastuszka J., *Filozofia religii M. Schellera*, Włocławek 1928.
- Pastuszka J., *Filozoficzne podstawy rasizmu*, „Ruch Katolicki”, 9(1939), s. 156–172.
- Pastuszka J., *Historia psychologii*, Lublin 1971.
- Pastuszka J., *Idzi Radziszewski w r. 1917/18*, ZN KUL, 5(1962), nr 2(18), s. 126–131.
- Pastuszka J., *Niematerialność duszy ludzkiej u św. Augustyna*, Lublin 1930.
- Pastuszka J., *Pochodzenie władzy państwowej według R. Bellarmina*, Włocławek 1926.
- Pastuszka J., *Proces myślenia u św. Tomasza z Akwinu i M. Heideggera*, RF, 13(1965), nr 4, s. 33–47.
- Pastuszka J., *Rasizm jako światopogląd*, „Ruch Katolicki”, 9(1939), s. 101–116.
- Prężyna W., *Psychologia wczoraj i dziś w KUL*, w: *Symposium 75-lecia KUL*, Lublin 1993.
- Rutkiewicz B., *Contribution à l'étude des nervs craniens de «Ameiurus nebulosus»*, Grenoble 1921.
- Rutkiewicz B., *Indywidualizm, ewolucja i finalizm biologiczny*, Lublin 1932.
- Rutkiewicz B., *Psychologia eksperymentalna*, Lublin 1929 (skrypt).
- Rutkiewicz B., *Psychologia poznania*, Lublin 1925 (rps litograficzny).
- Rutkiewicz B., *Szkice o celowości w przyrodzie ze szczególnym uwzględnieniem świata organicznego*, Poznań 1913.
- Rutkiewicz B., *Witalizm metodologiczny i witalizm metafizyczny*, „Przegląd Filozoficzny”, 34(1931), s. 171–179.
- Rutkiewicz R., *L'Individualisation, l'Evolution et le Finalisme biologique*, Paris 1933.
- von Békésy G., *Concerning the Pleasures of Observing, and the Mechanics of the Inner Ear, Nobel Lecture, December 11, 1961*, in: *From Nobel Lectures, Physiology or Medicine 1942–1962*, Amsterdam 1964, p. 722–746.
- Wojtkowski A., *Ks. Idzi Radziszewski (1871–1922)*, Lublin 1948.





KS. KRZYSZTOF SIENIAWSKI ^{a,®}

 <https://orcid.org/0000-0002-7759-7322>

^a Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Wydział Teologiczny, ul. Gagarina 37,
87-100 Toruń, PL

[®] ksSieniawski@GMail.Com

CUDOWNY POŁÓW Z J 21, 1–14 JAKO OBRAZ KOŚCIOŁA ESCHATOLOGICZNEGO W ŚWIETLE *SUPER IOANNEM* ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Słowa kluczowe: cudowny połów, eklezjologia, eschatologia, Kościół, sensy biblijne, *Super Ioannem*, teoria czterech sensów biblijnych, Tomasz z Akwinu, tomizm biblijny.

Streszczenie: Tomasz z Akwinu kojarzony przede wszystkim jako filozof i teolog, w swoich czasach znany był przede wszystkim jako *magister in Sacra Pagina*, który swoją teologiczną refleksję budował, interpretując poszczególne księgi Biblii. Aby zrozumieć myśl Akwinaty zawartą w jego syntezach trzeba zatem koniecznie powrócić do jego biblijnych komentarzy, które ukazują drogę dochodzenia do tez teologicznych. Tym bardziej jest to konieczne, podejmując tematykę, dla której sam Tomasz nie pozostawił osobnej syntezy, ale rozmieścił ją w różnych miejscach swojej bogatej bibliografii, a do której należy zagadnienie eklezjologii. W komentarzu do sceny cudownego połowu opisanego w J 21, 1–14 Tomasz zawarł swoisty wykład swojej myśli eklezjologicznej. Wierny rozwijanej przez siebie teorii czterech sensów biblijnych wydobywa z tekstu bogactwo teologicznej treści, jaką Bóg zamierzył przekazać człowiekowi odnośnie do Kościoła. W ten sposób Tomasz ukazuje Kościół w jego drodze do Boga, gdzie na wiecznej uczcie osiągnie swoją pełnię. Tak odczytana rzeczywistość Kościoła znajduje swoje ukierunkowanie eschatologiczne.

KS. KRZYSZTOF SIENIAWSKI – kapłan archidiecezji gdańskiej (2014). Mgr (teologia, 2014, UKSW, Warszawa); lic. teologii (2018, UKSW, Gdynia). Obecnie doktorant teologii (UMK, Toruń).

W nurcie obserwowanego od dłuższego czasu zainteresowania Biblią swój renesans od kilku dekad przeżywa również zainteresowanie jednym z największych myślicieli Kościoła, któremu tradycja nadała tytuł Doktora Anielskiego. Nie jest prawdą, że Tomasz był do tej pory autorem zapomnianym, ale w rzeczywistości znajomość tomaszowej myśli ograniczała się głównie do eksploracji pozostawionej przez niego syntezy teologicznej i filozoficznej zawartej odpowiednio w *Summa theologica* i *Summa contra gentiles*. Sam Tomasz jednak daje do zrozumienia we wprowadzeniu do pierwszego ze wspomnianych dzieł, że jest ono jedynie dziełem mającym być pomocą dla początkujących słuchaczy zgłębiających zagadnienia świętej teologii. Prawdziwą drogę, która prowadziła Tomasza do zwartej syntezy odnaleźć można w tekstach komentowanych przez niego zgodnie ze starożytną metodą, do której powróciła również uniwersytecka praktyka czasów Tomasza, a więc komentowania tekstu *ad litteram*. Pełne zrozumienie Tomasza jest zatem możliwe tylko wówczas, gdy jego teksty czyta się komplementarnie. Dla niego bowiem nie istnieją dwie drogi uprawiania *sacra doctrina* – jako teologii spekulatywnej i refleksji nad objawieniem biblijnym. Dla Tomasza są one nierozdzielną całością¹.

Z tego zainteresowania na nowo odkrywanym Tomaszem w wymiarze biblijnym wyłania się wyjątkowa odmiana tomizmu, której nazwa – tomizm biblijny – wydaje się być już dość dobrze zadomowioną w refleksji nad myślą Akwinaty. Próbuje ona wyraźnie uwypuklić, że sposób uprawiania *sacra doctrina* przez Tomasza w rzeczywistości ma podłoże głęboko biblijne. W tym sensie odkrywanie kolejnych dzieł biblijnych Tomasza z Akwinu, jakimi są pozostałe po nim komentarze do ksiąg natchnionych, stanowi wyjątkowo ważną część drogi w poznawaniu myśli Doktora Anielskiego i może rzucić nowe światło na wiele kwestii tomaszowej teologii, które do tej pory znane nam były z jego najpopularniejszych syntez.

Komentarz Tomasza do Ewangelii Jana, w przeciwieństwie np. do Komentarzy do listów pawłowych, nie doczekał się zbyt wielu opracowań. Wśród wybitnych znawców tomaszowej myśli pozostaje M. Levering, którego zainteresowania skupiają się również na *Super Ioannem*² i który

¹ P. Roszak, *Rola Pisma Świętego w średniowiecznej teologii*, „Teologia w Polsce”, 12(2018), nr 2, s. 77–78.

² Zob. *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological, Exegesis and Speculative Theology*, red. M. Dauphinais, M. Levering, Washington 2005; M. Levering, *Reading John with St. Thomas Aquinas*, w: *Aquinas on Scripture: An Introduction to His Biblical Commentaries*, red. T. Weinandy, D.A. Keating, J. Yocum, London – New York 2005.

konsekwentnie rozwija wspomnianą część tomizmu biblijnego. Warto wspomnieć także nieżyjącego już włoskiego jezuitę Giuseppe Ferraro, który w swojej pracy wiele miejsca poświęcił tematyce teologicznej Tomasza z Akwinu, także w *Super Ioannem*. Na gruncie polskim pionierem rozwoju myśli o Tomaszu-bibliście pozostaje niewątpliwie środowisko związane z Wydziałem Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu kierowane przez P. Roszaka, które systematycznie opracowuje kolejne tomaszowe dzieła. *Super Ioannem* pozostaje ciągle do odkrycia i opracowania.

W niniejszym artykule zostanie ukazana myśl Tomasza z Akwinu dotycząca Kościoła zawarta w *Super Ioannem* oparta o ewangeliczną scenę cudownego połowu opisaną przez Jana w 21. rozdziale jego Ewangelii. Wcześniej zostanie przedstawiona syntetycznie problematyka eklezjologii u św. Tomasza oraz w samej Ewangelii Jana według współczesnej teologii biblijnej.

1. Tomaszowa myśl eklezjologiczna

Komentatorzy myśli tomaszowej odnoszącej się do listów pawłowych, o których wspomniano wcześniej, część uwagi koncentrują na tematyce eklezjologicznej prezentowanej przez Pawła, niewątpliwie obficie zawartej w jego dziełach. Nie można tego powiedzieć o Komentarzu do Ewangelii św. Jana, który w tej kwestii czeka niewątpliwie na większe zainteresowanie. Chociaż w Ewangelii św. Jana nie znajdziemy nigdzie terminu „kościół” (ἐκκλησία), to w samym komentarzu Tomasza do tej Ewangelii znajdziemy go w 78 miejscach. Już sam ten fakt mobilizuje do zainteresowania się tym tematem i próby wyczytania intuicji Tomasza, dla którego tematyka Kościoła jest wyraźnie dostrzegalna w janowym dziele. Tym bardziej Komentarz do Ewangelii św. Jana zasługuje na uwagę, im bardziej uświadamiamy sobie, że został napisany u schyłku życia autora, co samo w sobie sugeruje uporządkowaną, spójną i dojrzałą już myśl teologiczną, która odnosić się może do wielu wcześniejszych opracowań³.

Każdy kto podejmuje refleksję o Kościele w myśli św. Tomasza z Akwinu staje w środku ciągle żywej dyskusji dotyczącej motywów, dla których Tomasz nie napisał oddzielnego traktatu eklezjologicznego. Zauważa się przy tym, że Tomasz nie miał potrzeby tworzenia osobnego traktatu poświęconemu zagadnieniu Kościoła, gdyż w jego czasach nie

³ F. Santi, *L'esegesi biblica di Tommaso d'Aquino nel contesto dell'esegesi biblica medievale*, „Angelicum”, 71(1994), nr 4, s. 526–527.

istniał żaden spór dotyczący natury Kościoła. Zatem Tomasz na wzór sobie współczesnych podejmował tematykę eklezjalną w kontekście chrystologii i pneumatologii⁴. Wydaje się istotne wspomnienie tutaj o scholastycznej intuicji, zgodnie z którą nie tyle wierzy się w Kościół sam w sobie (*credere in ecclesiam*), podobnie jak wierzy się w Boga, ale raczej wierzy się w Boga w Kościele (*credere ecclesiam*)⁵.

Pojawiają się modele chcące zintegrować naukę Tomasza o Kościele rozszaną w jego dziełach lub przynajmniej wyróżnić w niej jakiś przewodni oryginalny charakter. Próbuje się uzasadnić tomaszową eklezjologię zwracając uwagę – idąc za Akwinatą – na moment Wcielenia i Zesłania Ducha Świętego w Dzień Pięćdziesiąticy jako najważniejsze momenty eklezjotwórcze. Zaakcentowanie tych dwóch momentów ma uzmysławiać, że podobnie jak Chrystus jako Głowa Kościoła został uświęcony w chwili poczęcia, tak samo uświęcenie ma się dokonać w Jego Ciele-Kościele, a realizuje się to przez sakramenty i nauczanie⁶. Tym samym Kościół aktualizuje obecność Chrystusa w świecie, jak i staje się narzędziem realizacji zjednoczenia każdego człowieka ze Zbawicielem⁷.

P. Roszak zwraca uwagę, że Tomasz wyraża swoje myślenie o Kościele poprzez obrazy, wykorzystując przy tym te, które teologia знаła już od czasów ojców (np. metafora księżyca). Zauważa również, że właśnie metafora Kościoła jako Ciała Mistycznego Chrystusa jest u Tomasza najważniejsza i ostatecznie chodzi o to, że „ludzie wszystkich czasów odnajdują w Nim [Chrystusie] drogę powrotu do Ojca”⁸ lub inaczej „Ten, który jest Drogą – Wcielony – ukazuje i w pełni udziela łaskę drogi, która w Nim jest uosobiona”⁹. Zatem Kościół jest rzeczywistością, w której człowiek

⁴ J. Perszon, *Eklezjologia św. Tomasza z Akwinu w świetle tradycji pawłowej*, „Teologia w Polsce”, 10(2016), nr 1, s. 17. Dopiero kilkadziesiąt lat po śmierci Tomasza powstanie pierwszy – jak się przyjmuje – systematyczny wykład na temat Kościoła *De regimine christiano* Jakuba z Viterbo. Zob. P. Artemiuk, *Geneza i obrazy Kościoła w Sumie o Kościele Juana Torquemady*, „Studia Bobolanum”, 31(2020), nr 1, s. 29.

⁵ Tamże, s. 30.

⁶ P. Klimczak, *Teologiczna geneza Kościoła w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Bobolanum”, 3(2015), s. 28–29.

⁷ W. Dąbrowski, *Chrystologia św. Tomasza z Akwinu w świetle jego odpowiedzi na pytanie o motywy wcielenia*, SThV, 39(1994), nr 2, s. 254.

⁸ P. Roszak, *Kościół jako Misterium Lunae. U źródeł intuicji eklezjologicznych św. Tomasza z Akwinu*, w: *Veritas cum caritate – Intellegentia cum amore*, red. C. Rychlicki, I. Werbiński, Toruń 2011, s. 457–458.

⁹ J. Królikowski, *Światło Chrystusa i sakrament zbawienia. Studia eklezjologiczne*, Kraków 2018, s. 56.

ma się zjednoczyć z Ojcem przez Chrystusa w Duchu Świętym¹⁰, ale swoją pełnię Kościół pielgrzymujący osiągnie w warunkach rzeczywistości wiecznej¹¹. Wydaje się, że w tym kierunku również prowadzi tomaszowa lektura J 21 w *Super Ioannem*.

2. Kościół w Ewangelii Jana a J 21

Wspomniano już wyżej, że w czwartej Ewangelii ani razu nie pojawia się grecka *ekklelesia*. Nie znaczy to jednak, że Jan w swoim dziele nie zawarł żadnej doktryny eklezjologicznej. Tym bardziej przyjmując, że w całą czwartą Ewangelię wpisana jest historia janowej wspólnoty – jak sugerują niektórzy bibliści¹².

Zasadniczym celem wspólnoty według Ewangelii Jana jest uwielbienie Ojca, a ono dokonuje się poprzez poznanie Jezusa i Jego orędzia (J 6, 69), trwanie w Jezusie (J 8, 31) i przynoszenie owocu (J 15, 8). Rys eklezjologiczny malują w Ewangelii wg św. Jana przede wszystkim dwa obrazy pochodzące od Jezusa. Pierwszy obraz to mowa Jezusa o winnym krzewie (J 15) i przyrównanie uczniów do latorośli, która ma trwać w Nim – winnym krzewie. Przynieść owoce może tylko ten, kto trwa w Jezusie, a zatem owoce są dziełem Jezusa. Bez niego nic nie można uczynić. Mowa ta chce podkreślić, jak wielki związek istnieje pomiędzy Jezusem a uczniem. Druga metafora, która podkreśla troskę Jezusa o Kościół, zawarta jest w obrazie Dobrego Pasterza (J 10) – uczniowie Jezusa to ci, których łączy szczególna relacja poznania. Jezus wprawdzie nie wyklucza posiadania innych owiec, ale wyraźnie daje do zrozumienia, że tamte owce go nie znają – należą do niego, ale w inny sposób. Owce, które Jezus zna i które znają Jego, tworzą z Nim wyjątkową więź zaufania – ona wyraża się w tym, że owce idą za Jezusem, a z drugiej strony, że On nieustannie je karmi. Do tej wspólnoty zaproszeni są wszyscy, ale należą do niej tylko ci, którzy przyjmą Jezusa i Jego orędzie¹³. W każdym razie w całej Ewangelii Jana wyraźnie widać, że Jezusowi bardzo zależy na tym, aby doprowadzić owce do Ojca¹⁴.

Zauważenie tych tematów powinno okazać się cenne przy lekturze *Super Ioannem* J 21, 1–14 tym bardziej, kiedy pójdzie się za myślą przy-

¹⁰ Klimczak, *Teologiczna geneza Kościoła w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, s. 27.

¹¹ STh, III, q. 8, a. 3.

¹² Zwraca na to uwagę S. Mędała, *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, Częstochowa 2010, s. 197–201.

¹³ H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995, s. 75–77.

¹⁴ F. Gryglewicz, *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, Lublin 1986, s. 109–110.

najmniej niektórych współczesnych biblistów, którzy uważają, że ostatni rozdział czwartej Ewangelii nie tyle jest zakończeniem Ewangelii (takim bowiem wydaje się rozdział wcześniejszy), ale kończąc całe dzieło jeszcze raz powtarza on i syntetyzuje jej teologiczne przesłanie w kontekście stałej obecności Jezusa zmartwychwstałego pośród wspólnoty janowego Kościoła. Przyjęcie tego założenia każe wówczas na nowo odczytać całą czwartą Ewangelię już w kluczu eklezjologicznym¹⁵, gdzie podkreśla się konieczność jedności wspólnoty całego Kościoła (nie tylko janowego) i jego powszechność, a także pozwala zorientować naszą perspektywę na wymiar eschatologiczny, jeśli przyjmiemy – jak się powszechnie uważa – że 21 rozdział, odpowiadając na nowe problemy pojawiające się u kresu I wieku, został dopisany przez jednego z uczniów już po śmierci Jana, który w całej Ewangelii nie zajmuje się ani organizacją Kościoła, ani jego przyszłymi losami. W ten sposób Janowe dzieło zyskuje nową perspektywę: eklezjologiczną i eschatologiczną jednocześnie¹⁶. Tomasz wydaje się dostrzegać ten horyzont, komentując ostatni rozdział Janowej Ewangelii.

3. Kościół według Tomasza z Akwinu – perspektywa J 21, 1–14

3.1. Tomaszowa metoda odczytania tekstu biblijnego

W interpretacji Pisma Świętego Tomasz jest wiernym uczniem i naśladowcą ojców Kościoła, których metodę komentowania tekstów biblijnych ponownie odkryła egzegeza średniowieczna. Jej zasadniczym zrębem jest rozwijana przez Tomasza teoria sensów Pisma Świętego, a wśród nich fundamentalne znaczenie posiada sens dosłowny. Określenie sensu dosłownego jest zawsze pierwszą czynnością, której Tomasz dokonuje, analizując daną perykopę biblijną. Tomaszowi zawsze chodzi o to, by interpretując tekst odczytać to, co Bóg (jako pierwszy autor) pragnął przekazać nie tylko przez same słowo, ale również całe wydarzenia. To sens dosłowny stanowi podstawę sensu duchowego w jego potrójnym wymiarze: alegorycznym, moralnym i anagogicznym. Sens duchowy nie jest jednak dowolnie wybraną interpretacją, ale według Tomasza, jest

¹⁵ J. Kręciđło, *Aquinas' Exegetical Mastery in Super Evangelium S. Joannis Lectura. A Case Study of John 21*, „Biblica et Patristica Thoruniensia”, 10(2017), nr 3, s. 337–338. Należy zauważyć, że Tomasz jest świadomy trudności spójnego połączenia rozdziału 20 i 21 Ewangelii Jana.

¹⁶ Zob. F. Gryglewicz, *Janowy Kościół a teologia czwartej ewangelii*, RBL, 32(1979), nr 1, s. 43–46.

zamierzonym przez Boga, który sprawia, że słowa i wydarzenia mogą wyrażać poza sensem literalnym jeszcze inne znaczenia. P. Roszak zauważa, że w takim rozumieniu sens duchowy w jego troistości nie jest zbędnym dodatkiem, ale konsekwencją sensu dosłownego¹⁷. Obecność każdego z wymiarów interpretacji tekstu można bez trudu dostrzec w komentarzu tomaszowym do J 21, a Tomasz zdaje się płynnie przeprowadzać swoją biblijną analizę, ukazując zadziwiające bogactwo przekazu biblijnego ukryte zaledwie w kilkunastu wersetach omawianej perykopy biblijnej.

Metoda egzegetyczna Akwinaty charakteryzuje się również autorytatywnym odnoszeniem się do tradycji patrystycznej. Dostrzega się w tym wielki szacunek wobec ojców Kościoła, wśród których w J 21, 1–14 najczęściej (i kilkakrotnie) przywołuje Augustyna, ale przypomina również opinie Jana Chryzostoma, Ambrożego i Grzegorza. Tomasz jednak nie narzuca interpretacji ojców – niekiedy sam się z nią zgadza, a w innym miejscu jedynie o niej wspomina jako propozycji i podaje własną interpretację. Powoływanie się na ojców stanowi dla Tomasza zarówno sposób na interpretację bardziej zawiłych fragmentów jak i konfrontowanie własnych interpretacji z istniejącą Tradycją¹⁸.

Trzeba również zauważyć, że metoda interpretacji tekstu biblijnego w ujęciu Tomasza jest związana z zasadą, zgodnie z którą „Biblia wyjaśnia Biblię”. Zadziwiająca ilość odniesień biblijnych do innych fragmentów, które w wielu przypadkach ukierunkowują na zupełnie wyjątkową linię interpretacyjną, ukazuje Tomaszowe przekonanie o jedności całego Pisma Świętego, które nie wyraża się w jedności literackiej, ale poprzez boskie autorstwo Biblii. Przekonanie to twierdzi, że w całej Biblii nie ma tekstów sprzecznych i dzięki temu można wyjaśniać jedne teksty biblijne przywołując inne, niekiedy bardziej zrozumiałe¹⁹. Dlatego przy lekturze *Super Ioannem* (jak i innych komentarzy) nie dziwi wielokrotnie spotykana próba objaśnienia Ewangelii poprzez odwołania do tekstów starotestamentowych.

¹⁷ P. Roszak, *Odkupiciel i Przyjaciel. U podstaw chrystologii soteriologicznej św. Tomasza z Akwinu w świetle Super Psalmos*, Poznań – Warszawa 2020, s. 47. Ciekawą uwagę odnotowuje M. Olszewski zauważając, że w Biblii często tym, o co chodzi autorowi, jest właśnie sens duchowy. Zob. M. Olszewski, *Teoria czterech sensów tekstu biblijnego w I kwestii Summy Teologii Tomasza z Akwinu*, „Principia”, 13–14(1995), s. 49.

¹⁸ A. Michalik, *Charakterystyczne cechy egzegezy Pisma Świętego św. Tomasza z Akwinu*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 37(2018), nr 1–2, s. 180.

¹⁹ Roszak, *Odkupiciel i Przyjaciel*, s. 43; Michalik, *Charakterystyczne cechy egzegezy*, s. 172.

3.2. Obraz Kościoła w chwale

Już na samym początku komentarza do J 21 Tomasz zauważa, idąc za intuicją Augustyna, że to spotkanie Jezusa z uczniami ma wskazywać na chwałę przyszłego życia²⁰. Poza swoją treścią literalną ma więc dla Tomasza wyraźną perspektywę eschatologiczną. Wspomnienie o tym już na samym początku może sugerować, że Akwinata chce odczytywać cały tekst właśnie w tym kluczu. Tomasz daje do zrozumienia, że to spotkanie Jezusa z uczniami ma dla niego inny charakter niż wcześniejsze epifanie Jezusa zmartwychwstałego i inny niż spotkania Jezusa z uczniami przed zmartwychwstaniem. Tomasz próbując pokazać tę myśl, stosuje pewien kontrast, w którym ukazuje różnice pomiędzy wspólnotą Kościoła wojującego (*ecclesia militans*) i Kościoła triumfującego (*ecclesia triumphans*). Wykorzystuje przy tym dość bogato opis obfitego połowu zapisany w Ewangelii według św. Łukasza (Łk 5, 1–11), który dla niego ma być obrazem Kościoła terazniejszego, by odnieść go do cudownego połowu z Ewangelii Jana (J 21, 1–14) jako zapowiedzi Kościoła w chwale. Granicą tych wspólnot dla Tomasza jest wydarzenie męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Zmartwychwstały jest w tej scenie zwiastunem i zapowiedzią nowego życia w chwale, do którego dąży Kościół ziemski. Zmagania o to życie i jego osiągnięcie Tomasz odczytuje właśnie w ja nowym obrazie cudownego połowu z 21 rozdziału ewangelii²¹.

Interpretacja J 21, 1–14 jako obrazu przyszłej chwały, do której zmierza Kościół, ma swoje oparcie według Tomasza w kilku elementach. Dla niego samo ciało Jezusa ukazuje nowe życie, do którego zmartwychwstał – jest to ciało boskie, uwielbione, charakteryzujące się tym, że może się objawić na ziemi, tak jak chce²². Ponadto według Tomasza również sama liczba uczniów – siedmiu – obecnych w omawianej perykopie wskazuje na ukazanie się przyszłej chwały, a ranek – kiedy ma miejsce wydarze-

²⁰ Później podobną myśl przypomni za Chryzostomem. Zob. Thomas de Aquino, *Super Evangelium Ioannis lectura (Super Ioan.)*, Taurini – Romae 1952, cap. XXI, lect. 2 (n. 2609).

²¹ Tamże, lect. 1 (n. 2571); lect. 2 (n. 2609).

²² W przeciwieństwie do ciała ludzkiego. Jest to charakterystyczne dla Tomasza różniczenie przypominające o tym, że Chrystus ma podwójną naturę: ludzką i boską. Wcześniej, komentując rozdział 14 Ewangelii Jana, Tomasz napisał: „On sam jest jednocześnie drogą i jej celem. Drogą poprzez swoje człowieczeństwo i celem poprzez swą boskość”. Trzeba jednak zauważyć za W. Dąbrowskim, że chociaż ciało Jezusa było chwalebne to jednak było rzeczywiste i tej samej natury. Zob. Dąbrowski, *Chrystologia św. Tomasza z Akwinu*, s. 254.

nie – nie tylko wskazuje na chwałę zmartwychwstania, ale również ma oznaczać płacz za życiem wiecznym²³.

Symboliczną granicą pomiędzy Kościołem teraźniejszym a Kościołem uwielbionym jest dla Akwinaty brzeg jeziora. Ma on symbolizować ziemię przyszlą, na której uczniowie mogą już dostrzec stojącego Jezusa, gdy toń wód jeziora, pośród której znajduje się łódź z uczniami, ma symbolizować doczesną obecność Kościoła w świecie, który do owego brzegu jest jeszcze w drodze²⁴.

3.3. Chrystus zasadą Kościoła

Chrystus stojący na brzegu nie stanowi dla Tomasza w tym opowiadaniu jedynie jakiegoś elementu fabuły. Jest On kluczową postacią, która wyznacza dla przebywających w łodzi uczniów ostateczną perspektywę. W swoim Komentarzu nie pozostawia wątpliwości, że Chrystus jest zasadą zarówno jednej wspólnoty (*ecclesia militans*) jak i drugiej (*ecclesia triumphans*)²⁵. Wielokrotnie podkreśla nadrzędną i uprzedzającą rolę Chrystusa we wszystkim, co dokonuje się w Kościele. Jest więc najpierw sprawcą cudownego połowu, który nie mógł dokonać się wcześniej mimo wielkiego wysiłku pracujących w łodzi rybaków. Dzięki temu sam Chrystus pozwala się rozpoznać umiłowanemu uczniowi, a następnie wszystkim uczniom i to w taki sposób, że nie mają wątpliwości, kogo spotkali i kto do nich mówi. Tomasz wyraźnie sugeruje w swoim Komentarzu, że ostatecznie to Chrystus jest pierwszym i najważniejszym ewangelizatorem, którego łaska inspiruje od wewnątrz ludzi, którym głosi się naukę Ewangelii²⁶. Niezależnie od trwających okoliczności czasów jest On również gwarantem bezpieczeństwa i jedności dla wszystkich członków Kościoła z jego pasterzami w pierwszej kolejności, co pozwala trwać w przekonaniu, że wspólnota wpatrująca się w Niego, choć targana przeciwnościami, tylko dzięki Niemu osiągnie upragniony brzeg. Przywołując wiele odniesień starotestamentowych Tomasz stoi na stanowisku, że dopiero w perspektywie Chrystusa można właściwie zorientować wszystko, co zapowiada

²³ *Super Ioan.*, cap. XXI, lect. 1 (n. 2584).

²⁴ Tamże, n. 2585.

²⁵ Podobną myśl Tomasz zawarł w swoim komentarzu do Listu do Efezjan, zob. J. Perzson, *Kościół i jego natura w Komentarzu św. Tomasza z Akwinu do Listu do Efezjan*, w: *Św. Tomasz z Akwinu. Wykład Listu do Efezjan. Super Epistolam B. Pauli ad Ephesios Lectura*, red. P. Roszak, E. Alarcon, Toruń 2017, s. 49.

²⁶ *Super Ioan.*, cap. XXI, lect. 2 (n. 2596).

starotestamentowe przesłanie²⁷ – On przynosi świt poranka, w którym wszyscy ludzie wszystkich czasów mogą stać się uczestnikami cudownego połowu, gdyż „w nocy, czyli w Starym Testamencie, nic nie złowili”²⁸. Taki obraz Chrystusa wyłaniający się z komentarza do kilkunastu wersetów ostatniego rozdziału Ewangelii Jana jest niewątpliwie spójny z całym chrystologicznym myśleniem Tomasza, zgodnie z którym wypełnia On wszystko swoją łaską i jest Głową całego stworzenia, z której na członki Jego Ciała wylewa się owa łaska²⁹. Można stwierdzić, że według Tomasza Kościół nie ma nic sam z siebie, ale wszystko jest zawarte w Chrystusie i od Niego pochodzi w taki sposób, że stanowi On zarówno drogę, którą podąża Kościół jak i cel, do którego zmierza, zapewniając przy tym jednocześnie wszystkie konieczne ku temu warunki: „Ja jestem drogą, prawdą i życiem” (J 14, 6)³⁰.

3.4. Kościół – wspólnota w drodze

Nadrzędna rola Chrystusa z Jego łaską rodzi pewne implikacje w tomaszowej wizji Kościoła. Przede wszystkim dla Akwinaty właściwie rozumiany Kościół nie obejmuje swoją początkową granicą jedynie wspólnoty Nowego Testamentu, ale sięga swymi korzeniami do czasów patriarchów, wśród których Abraham otrzymuje obietnicę liczego potomstwa i już tam rozpoczyna się droga, która ma doprowadzić w konsekwencji do wypełnienia wszystkiego w Chrystusie, bo „w powołaniu do terazniejszego Kościoła pociągnięci zostają i dobrzy, i źli”³¹. Ta perspektywa pozwala Tomaszowi na sformułowanie twierdzenia, iż zaproszenie do Kościoła jest skierowane do wszystkich, jakkolwiek nie wszyscy na to zaproszenie odpowiedzą i będą cieszyć się wieczną chwałą³².

Dla autora Komentarza obrazem Kościoła jest łódź znajdująca się na jeziorze wraz z uczniami. Nie można przy tym ulec narzucającej się

²⁷ Jest to zresztą – jak zauważa P. Roszak – oryginalna nowość tomaszowej egzegezy jego czasu, która chce odczytywać Stary Testament w kluczu chrystologicznym. Zob. Roszak, *Odkupiciel i Przyjaciel*, s. 39.

²⁸ *Super Ioan.*, cap. XXI, lect. 1 (n. 2582).

²⁹ STh, III, q. 8, a. 1; a. 3.

³⁰ Nie dziwi w tym ujęciu fakt, że najczęściej miejsca poświęca Tomasz z Akwinu rozważaniu o Kościele w trzeciej części *Sumy teologicznej*, gdzie traktuje o Chrystusie i sakramentach.

³¹ *Super Ioan.*, cap. XXI, lect. 2 (n. 2604).

³² Ujawnia się w tym tomaszowe przekonanie, według którego każdy pozostaje w jakiejś relacji do Chrystusa. STh, III, q. 8, a. 3. Zob. T. Dzidek, *Mistrzowie teologii*, Kraków 1998, s. 329.

mylnej sugestii, która każe sądzić, że Jezusa nie ma w łodzi wraz z uczniami, jakkolwiek był obecny w czasie połowu opisanego przez Łukasza. Tomasz chce przekonać, że Jezus jest obecny w Kościele terazniejszym szczególnie poprzez swoje sakramenty, których jako nadprzyrodzonych udziela On przez Kościół³³. Obraz łodzi odsyła zatem Tomasza do starotestamentowej arki zbudowanej z drewna, która unoszona przez wodę uratowała od zagłady sprawiedliwego Noego i jego rodzinę, umożliwiając nowe życie. Analogiczne schronienie, ale już dla niezliczonej rzeszy ludzi, odnaleźć można w Kościele, w którym dzięki drzewu Krzyża, jego członkowie mogą być zbawieni przez wody chrztu świętego i mieć udział w zmartwychwstaniu Chrystusa do nowego życia w wieczności. Według Tomasza to Kościół pozostaje w najbliższej perspektywie wobec wiecznego życia, stanowiąc wręcz „bramę niebios”³⁴.

Kościół jest więc ukazany jako łódź zmierzająca do brzegu wiecznego życia, która jednak ma w świecie do spełnienia swoją misję, a jest nią przyciąganie ludzi do Chrystusa i bycie rzeczywistością, poprzez którą na członków Kościoła spływa łaska Chrystusa. Rzeczywistość bowiem świata doczesnego, symbolizowana przez wody Morza Galilejskiego, nie pozwala na wyzbycie się trudów i cierpienia, ale stanowi drogę, na której sieci Kościoła bezpiecznie wyciągną lud na trwały brzeg, gdyż wobec przeciwności „towarzystwo Kościoła budzi grozę jak zastępy wojsk ustawionych w szyku wojennym”³⁵. Tomasz wyraźnie zauważa, że choć sieci mogą być naderwane (przez obecne w Kościele schizmy, herezje, podziały), to jednak gwarancją Chrystusa nigdy nie zostaną zerwane, a w Kościele triumfującym podobnych zagrożeń już nie będzie.

Zmierzający do wiecznej chwały Kościół musi nieustannie się oczyszczać i odnawiać, „zrzucając starego człowieka, a przyodziewając nowego, który jest stworzony według Boga w wierze”³⁶. Owo nawrócenie dokonuje się poprzez niestrudzone nauczanie apostołów, a jego oznaką jest zachowywanie dekalogu wsparte łaską Ducha Świętego.

Tomasz z Akwinu tak bardzo podkreśla systematycznie nadrzędną rolę Jezusa we wszystkim, co odnosi się do istnienia i działalności Ko-

³³ Sugestywną myśl wyraża W. Dąbrowski pisząc, że „my jesteśmy w Nim, a On w pewien sposób kontynuuje swoje życie w nas, powołanych do odtwarzania Jego dramatycznych przeżyć zbawczych”. Dąbrowski, *Chrystologia św. Tomasza z Akwinu*, s. 256.

³⁴ *Super Ioan.*, cap. XXI, lect. 2 (n. 2596).

³⁵ Tamże, n. 2595.

³⁶ Tamże, n. 2593.

ścioła, że można zastanawiać się, czy jest jakieś miejsce dla działalności samych członków wspólnoty Kościoła, a szczególnie jej pasterzy. Tomasz jednak wyraźnie zauważa zadania również dla przewodników wspólnoty. Zasadnicze według niego są trzy postawy, które powinny cechować głosicieli: muszą odróżniać się od innych, prowadząc święte życie – głosiciele powinni świadczyć o tym, co głoszą; powinni odznaczać się wiernością wobec Kościoła (można tutaj odczytać konieczność odrzucenia wszystkiego, co sprzeciwia się jedności Kościoła jak np. herezje) i niezachwianym trwaniem w nim³⁷, które przyjmuje również cierpienie; w końcu powinni przede wszystkim ufać pomocy Chrystusa, bez którego nie są w stanie nic uczynić. Posłuszeństwo pasterzy wobec słów Chrystusa i jego przykazań stanowi gwarancję owocnej pracy apostołskiej³⁸.

Szczególne miejsce w Kościele zmierzającym do pełni życia Tomasz pozostawia Piotrowi, któremu Pan powierzył Kościół. Jest on liderem wspólnoty, który inicjuje dzieło głoszenia i staje się impulsem dla kolejnych głosicieli wezwanych do ewangelizacji. Tomasz zauważa, że sam Piotr jest świadomy swojego przywódczego powołania³⁹. Nie tylko trwa we wspólnocie pełen zapału większego niż pozostali, ale jest gotowy do tego, by pośród trudności świata całkowicie poświęcać swoje życie dla prowadzenia wspólnoty ku ostatecznemu celowi. Na nim spoczywa odpowiedzialność, by nie tylko wskazywać Kościołowi pewny kierunek, ale również prowadzić jego członków do życia wiecznego. Cieszy się przy tym mocą Chrystusa, który gwarantuje mu pełną ochronę przed zagrożeniami i bezpieczne osiągnięcie celu, nawet jeśli droga będzie budziła niepokój⁴⁰.

3.5. Kościół – wspólnota zaproszona na wieczną ucztę z Chrystusem

Realizacja misji Kościoła według Tomasza jest symbolizowana w momencie dotarcia uczniów do brzegu, na którym czeka Chrystus. Pan przedstawiony jest tutaj jako oczekujący i zapraszający swoje dzieci na ucztę. Celem *ecclesia militans* jest bowiem osiągnięcie radości życia wiecznego w królestwie Bożym, a Jego znakiem jest w tym miejscu zmartwychwstały

³⁷ Zob. F.Ch. Bauerschmidt, „*That the Faithful Become the Temple of God*”. *The Church Militant in Aquinas’s Commentary on John*, w: *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological, Exegesis and Speculative Theology*, red. M. Dauphinais, M. Levering, Washington 2005, s. 301.

³⁸ *Super Ioan.*, cap. XXI, lect. 1 (n. 2582).

³⁹ Tamże, lect. 2 (n. 2603).

⁴⁰ Tamże, n. 2594.

Chrystus stojący już nie w łodzi (jak u Łukasza), ale właśnie na brzegu, do którego zbliża się Kościół prowadzony przez Piotra. To pełne rozpoznanie Pana, niemożliwe w czasie ziemskiej drogi, będzie możliwe dopiero wówczas, gdy Kościół osiągnie pełnię chwały. To będzie wspólnota pozbawiona podziałów i zgromadzona na jednej uczcie przygotowanej przez Pana i ubogaconej przez owoce apostołskiej pracy głosicieli. Do tej wspólnoty zostają przyprowadzeni tylko ci, którzy zostali wybrani⁴¹ i wykorzystali łaskę Chrystusa, która uzdalnia do pełnienia dobrych czynów w świecie. Owo wybranie należy jednak rozumieć jako szczególne dotknięcie przez łaskę, a liczba uczestników tego życia nie jest określana przez jakąś wartość, ale jej obrazem staje się wielka liczba ryb wyciągnięta już nie do łodzi – jak u Łukasza – ale na trwały brzeg. Akwinata obiera przy tym ciekawą linię interpretacyjną, kiedy owo „mnóstwo ryb” wyciągnięte na brzeg sugeruje odczytywać w perspektywie apokaliptycznej wizji wielkiego tłumu męczenników stojącego przed Barankiem⁴².

Wartość tej uczty, na którą zaprasza Chrystus, jest według Tomasza dwojakiego rodzaju. Najważniejszą, dzięki której Kościół może osiągnąć wieczne życie i uczestniczyć w wiecznej uczcie, jest wartość ofiary Jezusa, jaką złożył z siebie samego na krzyżu. Drugą wartością jest to wszystko, czego dokonali głosiciele poprzez przekazywanie nauki otrzymanej od Chrystusa⁴³. Chrystus bowiem – jak zauważa Akwinata – w Kościele teraźniejszym karmi ludzi zarówno poprzez swoje słowo, jak i poprzez swoje ciało.

* * *

Odkrywanie myśli św. Tomasza z Akwinu w jego dziełach biblijnych przynosi pogłębienie znajomości jego myśli znanej dotąd głównie z pozostawionych przez niego syntez filozoficznych i teologicznych. Wartość podążania drogą zapisaną w dziełach bardziej szczegółowych, jakimi są biblijne komentarze, docenia się przede wszystkim, podejmując tematy pozostawiające pewien niedosyt po przeczytaniu wspomnianych Toma-

⁴¹ Tomasz dwukrotnie w Komentarzu do 21 rozdziału Ewangelii Jana wskazuje przy tym, że uczestnikami tego życia w wieczności będą ci, którzy są przeznaczeni (*praedestinati*) lub wybrani (*electi*). Wskazuje to na tomaszową naukę o predestynacji. Nie zajmujemy się teraz tą kwestią. W tym temacie zob. *Thomism and Predestination: Principles and Disputations*, red. S.A. Long, R.W. Nutt, T.J. White, Washington 2016.

⁴² *Super Ioan.*, cap. XXI, lect. 1 (n. 2590).

⁴³ Tamże, lect. 2 (n. 2599).

szowych syntez i poszukujące pogłębionej refleksji. Do takich tematów należy niewątpliwie zagadnienie dotyczące nauki o Kościele, której Tomasz nie pozostawił w formie osobnego traktatu eklezjologicznego. Jego myśl jest jednak obecna w całym pozostawionym dorobku. Do tej pory *Super Ioannem* św. Tomasza nie doczekał się zbyt wielu pogłębionych analiz teologiczno-biblijnych. Jest to zatem przestrzeń, która niewątpliwie pozostaje do zagospodarowania.

Kluczowym zagadnieniem we właściwym zrozumieniu myśli św. Tomasza z Akwinu pozostawionej w jego biblijnych komentarzach jest teoria sensów biblijnych (sens dosłowny, alegoryczny, moralny i anagogiczny), którą *Doctor Angelicus* rozwija, pozostając zakorzenionym w nauce ojców Kościoła i trwając w teologicznej myśli swojego czasu. To w tej biblijnej perspektywie Tomasz odczytuje tekst natchniony, dając pierwszeństwo dla sensu literalnego, z którego mają emanować pozostałe znaczenia duchowe.

Nie inaczej zatem jest przy lekturze komentarza do J 21, 1–14, gdzie – jak można było się przekonać – Akwinata zawarł uporządkowaną i spójną z innymi swoimi dziełami refleksję eklezjologiczną, która ma zorientowanie eschatologiczne. Co więcej, myśl tego średniowiecznego teologa pozostaje w zasadniczej zgodzie ze współczesną refleksją teologiczno-biblijną nad Ewangelią Jana.

Dla św. Tomasza z Akwinu Kościół pozostaje rzeczywistością będącą w drodze do życia wiecznego. W J 21, 1–14 obrazem Kościoła jest łódź, która w swoich sieciach znajduje miejsce dla każdego, nawet jeśli zakłada, że nie każdy osiągnie brzeg życia wiecznego. Jest to wspólnota, której jedynym odniesieniem jest osoba Chrystusa, który warunkuje wszystko, co się w niej dokonuje i do czego zmierza. Życie doczesne pośród świata naraża Kościół na nieustanne zmaganie się z przeciwnościami i cierpieniami, wśród których są osłabiające sieci Kościoła herezje, schizmy i podziały. Nie jest on jednak pozostawiony samemu sobie, ale gwarancja stałej obecności Chrystusa pozwala wspólnocie pewnie zmierzać do trwałego brzegu wieczności. W czasie tej drogi Chrystus obecny jest w swoim Kościele poprzez sakramenty święte oraz karmi wspólnotę swoim słowem i ciałem. Troskę o przyciąganie ludzi do Chrystusa powierzył On apostołom i ich następcom ze szczególną pozycją Piotra i jego następców, którzy wyznaczają pewny kierunek, ku któremu zmierza Kościół.

Ecclesia militans osiągnie swój cel, docierając na przygotowaną przez Jezusa ucztę w królestwie Bożym, do którego drogę otworzyła zbawcza męka, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, choć – co zauważa autor

komentarza – wartość na tej uczcie będzie miała również apostołska praca pasterzy, dzięki nauczaniu którym zmierzający do Chrystusa nieustannie się nawracają i oczyszczają.

**THE MIRACULOUS CATCH OF FISH IN JOHN 21, 1–14
AS AN IMAGE OF THE ESCHATOLOGICAL CHURCH
IN THE LIGHT OF *SUPER IOANNEM* BY ST. THOMAS AQUINAS**

Keywords: miraculous biblical meanings, biblical Thomism, catch of fish, Church, ecclesiology, eschatology, theory of four biblical meanings, Super Ioannem, Thomas Aquinas.

Summary: A recognised philosopher and theologian and known in his time as the magister in Sacra Pagina, Thomas Aquinas builds his theological reflections by interpreting individual books of the Bible. In order to understand Aquinas' thought contained in his syntheses, it is necessary to return to his biblical commentaries, which show the way to reach theological theses. It is all the more necessary when taking up the subject for which Thomas Aquinas leaves no separate synthesis but places it in various places in his rich bibliography, and in which the problem of ecclesiology is included. In the commentary to the miraculous catch of fish scene described in John 21, 1–14, St. Thomas gives a unique lecture on his ecclesiological thought. Faithful to the theory of the four biblical meanings he develops, he extracts from the text the wealth of theological content regarding the Church, intended by God to give to man. In such a manner, St. Thomas shows the Church on his way towards God, where he will reach his fullness on the eternal feast. The reality of the Church read in this way thus finds its eschatological orientation.

BIBLIOGRAFIA

- Thomas de Aquino, *Super Evangelium Ioannis lectura*, Taurini – Romae 1952.
- Thomas de Aquino, *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani*, w: Thomas de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 4–12, Roma 1888–1906.
- Artemiuk P., *Geneza i obrazy Kościoła w Sumie o Kościele Juana Torquemady*, „Studia Bobolanum”, 31(2020), nr 1, s. 29–52. <https://doi.org/10.30439/2020.1.2>.
- Bauerschmidt F.Ch., „*That the Faithful Become the Temple of God*”. *The Church Militant in Aquinas's Commentary on John*, w: *Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological, Exegesis and Speculative Theology*, red. M. Dauphinais, M. Levering, Washington 2005.
- Dąbrowski W., *Chrytologia św. Tomasza z Akwinu w świetle jego odpowiedzi na pytanie o motywy wcielenia*, SThV, 39(1994), nr 2, s. 63–86.

- Dzidek T., *Mistrzowie teologii*, Kraków 1998.
- Gryglewicz F., *Janowy Kościół a teologia czwartej ewangelii*, RBL, 32(1979), nr 1, s. 34–46. <https://doi.org/10.21906/rbl.1152>.
- Gryglewicz F., *Teologia Nowego Testamentu*, t. 3, Lublin 1986. <https://doi.org/10.21906/rbl.1152>.
- Klimczak P., *Teologiczna geneza Kościoła w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Bobolanum”, 3(2015), s. 23–38.
- Kręcidło J., *Aquinas’ Exegetical Mastery in Super Evangelium S. Joannis Lectura. A Case Study of John 21*, „Biblica et Patristica Thoruniensia”, 10(2017), nr 3, s. 323–339. <https://doi.org/10.12775/BPTh.2017.017>.
- Królíkowski J., *Światło Chrystusa i sakrament zbawienia. Studia eklezjologiczne*, Kraków 2018. <https://doi.org/10.15633/9788374386722>.
- Langkammer H., *Nowy Testament o Kościele*, Wrocław 1995.
- Levering M., *Reading John with St. Thomas Aquinas*, w: *Aquinas on Scripture: An Introduction to His Biblical Commentaries*, red. T. Weinandy, D.A. Keating, J. Yocum, London – New York 2005.
- Mędała S., *Ewangelia według św. Jana. Rozdziały 1–12*, Częstochowa 2010.
- Michalik A., *Charakterystyczne cechy egzegezy Pisma Świętego św. Tomasza z Akwinu*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 37(2018), nr 1–2, s. 167–191. <https://doi.org/10.15633/tst.3257>.
- Olszewski M., *Teoria czterech sensów tekstu biblijnego w I kwestii Summy Teologii Tomasza z Akwinu*, „Principia”, 13–14(1995), s. 39–55.
- Perszon J., *Eklezjologia św. Tomasza z Akwinu w świetle tradycji pawłowej*, „Teologia w Polsce”, 10(2016), nr 1, s. 17–32.
- Perszon J., *Kościół i jego natura w Komentarzu św. Tomasza z Akwinu do Listu do Efezjan*, w: *Św. Tomasz z Akwinu. Wykład Listu do Efezjan. Super Epistolam B. Pauli ad Ephesios Lectura*, red. P. Roszak, E. Alarcon, Toruń 2017, s. 45–58.
- Reading John with St. Thomas Aquinas. Theological, Exegesis and Speculative Theology*, red. M. Dauphinais, M. Levering, Washington 2005.
- Rozsak P., *Kościół jako Mysterium Lunae. U źródeł intuicji eklezjologicznych św. Tomasza z Akwinu*, w: *Veritas cum caritate – Intellegentia cum amore*, red. C. Rychlicki, I. Werbiński, Toruń 2011, s. 455–473.
- Rozsak P., *Odkupiciel i Przyjaciel. U podstaw chrystologii soteriologicznej św. Tomasza z Akwinu w świetle Super Psalmos*, Poznań – Warszawa 2020.
- Rozsak P., *Rola Pisma Świętego w średniowiecznej teologii*, „Teologia w Polsce”, 12(2018), nr 2, s. 71–84.
- Santi F., *L’esesibiblica di Tommaso d’Aquino nel contesto dell’esesibiblica medievale*, „Angelicum”, 71(1994), nr 4, s. 509–535.
- Thomism and Predestination: Principles and Disputations*, red. S.A. Long, R.W. Nutt, T.J. White, Washington 2016.

ADAM DROZDEK ^{a, @}

 <https://orcid.org/0000-0001-8639-2727>

^a Duquesne University, Department of Mathematics and Computer Science,
440 College Hall McAnulty College, 600 Forbes Ave, Pittsburgh, PA 15282, USA

[@] Drozdek@Duq.Edu

JEAN-BAPTISTE BULLET AND THE MIRACLE OF NORMALITY

Keywords: Jean-Baptiste Bullet, physico-theology, Cartesianism, the existence of God, miracles.

Summary: Abbé Jean-Baptiste Bullet was an 18th century French scholar and theologian. Using his knowledge of natural sciences, he offered a physico-theological proof of the existence of God in which the organization and the makeup of nature was used to show the existence of an intelligent Creator whose divine attributes could be detected in nature. He stressed the fact that humans are missing the miraculous aspect of the makeup of the world since they are used to it and thus consider it something normal.

Jean-Baptiste Bullet (1699–1775) was a Catholic priest, a professor of theology from 1728 and the dean in the University of Besançon¹. An erudite scholar who made his name by the three-volume work on the Celtic language².

ADAM DROZDEK – M.S. (computer science, 1987, Wright State University, Dayton, USA); B.S., M.A. (archaeology, 1973, University of Wrocław, PL); Ph.D. in Philosophy (1977, Jagiellonian University, Kraków, PL). Associate Professor at Duquesne University (Pittsburgh, USA). He is an author of numerous articles and several books on philosophy and theology.

¹ *Nouveau dictionnaire historique*, vol. 2, Caen 1786, p. 469; *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, vol. 26, Paris 1868, supplement, pp. xviii–xix.

² J.-B. Bullet, *Mémoires sur la langue celtique*, vol. 1, Dijon 1754; vol. 2–3, Besançon 1759–1760; see also C. Pignatelli, *L'étymologisme celtomane de Jean-Baptiste Bullet*, in: *Ki bien voldreit raisun entendre*, eds. S. Dörr, F. Möhren, Strasbourg 2012, p. 199–216.

As a historian, he wrote on the history of France³ and on the beginning of Christianity in which, by design, he used only the testimonies of enemies of Christianity, because “the calumnies, the satires, the mockeries, the insults, the edicts of proscription, the death trials that this aversion dictated to them make us know how the Gospel was spread”⁴. As a theologian, he published three volumes of responses to the critics of the Bible and its alleged deficiencies and contradictions⁵. Also, in the theological spirit of the time, at the height of the development of physico-theology, he published a two-volume work in which he argued for the existence of God with a mixture of rational reasoning and physico-theological arguments.

The existence of God

First, Bullet proposed rational proofs of the existence of God spelled out in a series of propositions. The 1st proposition: something exists; 2nd: not all that exists has been indifferent to existence, where the curious scholastic phrase “to be indifferent to existence” is understood as simply not existing, to be in the state of nonbeing (1.2)⁶; this can be summarized more traditionally by saying that not all beings are contingent, whereby it becomes clear that the 3rd proposition, there is a necessary Being (the Being which exists of itself), follows from the 2nd proposition (3), since if not all beings are contingent, there must be necessary being(s). All that follows thus hinges upon the 2nd proposition. However, this is what it is, a proposition, since a question can be asked: why should not all being be contingent? Is a world that is constantly in flux impossible? This is, actually, where physico-theology is needed to strengthen this proposition. In the meantime, the 4th proposition states that matter is not this necessary Being (5), but the argument is unconvincing: matter existing by itself would have to have a particular form. This argument relies on peripatetic physics; however, we could ask, why could not matter existing by itself acquire forms that constantly change? Bullet based his proposi-

³ To mention only J.-B. Bullet, *Dissertations sur la mythologie françoise, et sur plusieurs curieux de l'histoire de France*, Paris 1771.

⁴ Idem, *Histoire de l'établissement du christianisme, tirée des seuls auteurs juifs et payens, où l'on trouve une preuve solide de la vérité de cette religion*, Besançon 1764, p. v.

⁵ Idem, *Réponses critiques aux difficultés proposées par les nouveaux incrédules, sur divers endroits des livres saints*, Paris, vol. 1: 1773; vol. 2: 1774; vol. 3: 1775. In 1783, vol. 4 came out, which was authored after Bullet's death by his younger colleague, abbé François Xavier Moise.

⁶ References are made to a volume and a page of J.-B. Bullet, *L'Existence de Dieu, démontrée par les merveilles de la nature*, vol. 1–2, Paris 1768.

tion on the assumption that it is impossible that matter by itself cannot give itself particular form; but this is assuming that matter is completely inert and Bullet who combatted atomism was aware that this assumption was not universally accepted.

The 5th proposition states that the world is not this necessary Being; the nature of necessary things does not change (1.6), but the world is changeable (7); however, if change is limited only to the form, the nature of the world could remain the same. Necessary things are eternal, said Bullet (7), and things in the world disappear (8). Non sequitur. In this, necessity is equated with eternity. It is possible to envision a necessary causal chain in which each link could appear at an appointed time and then, also by necessity, sink into nonexistence. In any event, Bullet's propositions lead to the conclusion that matter and the world are created and to the 7th proposition stating that the Creating Being is the necessary Being (9). For Bullet, that entails that the Creating Being is a wise Intelligence: there is motion in the universe; matter is not a principle of motion, thus, the first principle of motion is immaterial, and thus, an Intelligence; and hence, the 8th proposition: the Creating Being is a wise Intelligence (10). And now, Bullet submits some proofs, not just propositions.

Along with propositions, Bullet proposed a number of proofs. According to the 1st proof, there is motion in the universe (1.10); the natural state of matter is being at rest and there is no one "foolish enough to be afraid that a stone at his feet throws itself to his head" (12–13). However, what if the stone is ejected by a volcano or if it becomes a part of an avalanche? Is there a certainty that that was not self-caused by matter? The proof thus relies on the unstated assumption that matter is passive.

Then there are 28 proofs, which are of the physico-theological kind on various levels of generality, not altogether well organized. Here are some of them.

Physico-theology

The 2nd proof states that someone seeing the "spectacle of the universe" with all its beauty, diversity, order, and complexity would say that there is a sovereign Intelligence, an Author of it all (1.14–15). The 3rd proof states that "a Composite whose parts [are] exactly proportioned with each other and with the whole, well connected together, follow each other, require each other, suppose each other, respond to each other,

occupy the places that their respective configuration requires, support each other, help each other and all result in one object or one effect; such a composite clearly indicates a goal and a design” (19). The emphasis is placed here on the makeup, the internal structure of a compound entity, so it is an elaboration of the previous proof by concentrating on the inner orderliness of compounds. The 4th proof also speaks to the order: all order is the result of an intelligent principle and the more complex it is, the better manifestation it is of a wise, skillful, and powerful cause (74–75).

Scores of examples are included, beginning with the paradigmatic example of a watch⁷: when an atheist reads about a watch, he will no doubt admit that it was made by an intelligent maker (1.21–22). Also, the makeup of the watch and the coordinated motions of its parts clearly show the design of a worker just as well as a verbal explanation would do (23–24).

Then consider the human body, “its bones which like a mobile framework give all at the same time to the body the solidity and flexibility; all moistened by a fatty and unctuous fluid, which maintains their suppleness; some joined by sutures, others nested with an art, equipped in their junctions/joints with cartilages whose polish, as well as liquid which they induce, facilitate their movement and prevent them from injuring themselves while rubbing; its nerves which distribute themselves into infinity, not being there a part of the body, even the hardest, which is deprived of them; its nervous knots, which although arranged in the same way by an incomprehensible wonder, serve for various sensations; its muscles of a substance soft and of prodigious strength” (1.75), etc. about other parts of the body. No one believes that the mechanical flutist of Vaucanson made itself. It is considered a marvel of art (78), but it hardly measures up to the complexity of the human body (79). Human skills cannot match the precision of elements of the body (84). For instance, in one cubic inch of flesh there are 250,000 ramifications/branchings; 25,000 blood globules are of the size of a grain of sand (80). These observations would not be possible without the microscope which opened before naturalists the world they did not know before. For example, they saw creatures so small that a million of them would make the volume of a grain of sand (102). The microscope revealed that the minute mites have perfectly proportioned

⁷ An additional benefit from using this example in French is a pun: *montre* (watch) and *dé/montre* (shows, proves).

bodies and have all organs needed for life just like big animals (103). It would be absurd to think that “a blind cause formed these living atoms... with subtlety, delicacy, prettiness, elegance, beauty, colors, perfection, polish which are well above of what the most perfect arts can do” (107).

Bullet described in great detail some organs of living organisms. One favorite example of physico-theologians was the eye, the 5th proof on Bullet’s list. It is marvelous, for instance that an image of an entire city can be put on the eye’s retina to be seen and each object (building, cart, etc.) can be distinguished (1.109). Billions of rays reflected from all objects of the city merge marvelously into one single point in the eye creating a coherent image (111). There is also a remarkable variety of eyes in the animals. To give just one example, there are 12,544 hexagonal lenses in one eye of a dragonfly and a butterfly has 34,560 eyes (115–116) (today the latter number is estimated to be about a half of it). Bullet also described in some detail the mechanism of emitting voice (117–124), and of smelling (2.72), also teeth (74), the tongue (78), the palate (79), and lungs (80).

Marvels can be seen in the world of insects. For example, “a species of aquatic moth brings grains of sand on its skin. It is so dusted that it looks like the moth has rolled over [in the sand]. It is an embellishment which is not of a great price, but is of some weight. The moths, laden with this heavy matter, would have to crawl at the bottom of water, and could not rise to the surface, if they did not have the industry of procuring counterweights. But this expedient requires great precision, because if the counterweight is too light, it will raise the insect to the surface of the water and will prevent it from diving; if it is too heavy, you see the consequence,” etc. (2.95).

Bullet included examples from the world of fish. For instance, “the starfish that we see in the Antilles Islands, roams during the calm; but as soon as it foresees a storm, for the fear of being pushed to the land, it throws little anchors from its body, with which it attaches itself so tightly to the rock that all the agitations of the billowing waves cannot detach it” (2.99).

Bullet left these examples and many like them without a comment, but the point appears to be that animals are able to perform tasks without being trained. How can a moth properly counterbalance its load? How can a starfish predict an incoming storm? At one point, Bullet did make a comment to that effect when he wondered about a butterfly that does

not feed on leaves, but caterpillars do and the butterfly knows without fail where to deposit its eggs so that the hatched caterpillars will be able to feed themselves. “The hand of the Providence directs them” (2.111), directs them, we may add, through an implanted instinct.

Some very specific and disconnected examples are provided. For instance, the 15th proof: the scales of fish are interlocked like tiles on the roof. Could it be done by chance? (1.140). The 18th proof: water does not stick to the plumage of aquatic birds (142). Also, chicken suffocate under water after 3–4 minutes, ducks after 8–15 minutes (never mind how this information was obtained). This means that different makeups of animals are divinely fitted upon creation to a particular environment (143).

Bullet’s theological adversaries were deists and atheists, but he used philosophical and theological arguments primarily against the latter, in particular, the atomists, since in the absence of non-physical deity they had used randomness as the primary mechanism explaining the makeup of the world. In fact, already the ancient indicated that chance is blind, stupid, without intelligence, always fickle (Cicero) (2.2), always flighty; it loves change and has nothing constant except for its inconstancy (Boetius, Plutarch, Aristotle) (3); it is an enemy of order and reason, observing no rules, and it is the source of confusion (4); chance produces no similarities, no regularity, no perfection, no exact copy (6). In his view, chance as a creative and creating mechanism was simply impossible. And so, the 16th proof says that chance is a blind principle (1.140). If chance could do more and better what a rational worker cannot do, then there would have been more reason in the lack of reason than in the reason itself (141).

On that note, the 9th proof: chance cannot produce an orderly whole out of parts (1.131). This observation can be even pressed to the atomic level. Even assuming that atoms are intelligent and can move by themselves, they would have to have a complete knowledge of the mechanism of a body in order to position themselves in a place which would create with other atoms well-structured organs and the body; such a knowledge would be much higher than the knowledge of most knowledgeable philosophers (207–208).

The 10th proof: in double organs, such as eyes, ears, or limbs, the two parts must be similar; can randomness assure that this would always be the case? (1.131–132). The 23rd proof states that if everything happens by chance, then on each day there should be new plants and new animals and yet in the last 6000 years – the then assumed age of the universe

– plants and animals did not change (188). The 24th proof: there are some necessary connections in nature: the heat of the sun rises vapors, condensed vapors fall as rain fertilizing plants, etc.; as to chance, there are no necessary causes and effects, all is chance, and thus such orderly sequences cannot be generated (189). The 25th proof: detectable equality, similarity, proportion (190), and interdependence among plants and animals point to intelligence and speak against randomness. The 26th proof: chance cannot regularly repeat the same movements, actions, events (191). How can the regularity of the motion of the sun (or the earth) be explained by chance? (194). Same with the moon, with flows and ebbs of seas, with the four seasons, etc. (195). Chance cannot repeat the same effects, and yet the body of a child, as it were, repeats the body of its parents, so that the progeny looks like parents, both among animals and plants (197–199).

The orderliness of the universe, undeniable as it is, has apparently some flaws. Bullet to some extent addressed this problem. Why are there natural disasters? According to Bullet, some problems such as droughts or local floods may be a favor to the creation. They may have stopped epidemics and pests. If we don't want to see these acts as motivated by God's goodness, consider them to be the acts of justice, the punishment for sins.

Many complain that the just often suffer and the unjust frequently prosper (2.54–55). Shouldn't each good deed be immediately rewarded and each sin immediately punished? In Bullet's view, people frequently fall, but they can repent (56). When a sin is punished right away, there is no room for repentance and justice is not accompanied by mercy. Vice often offers a pleasure, and virtue often requires a sacrifice; people must force themselves to avoid the former and follow the latter; they must prefer an invisible and distant happiness over an immediate pleasure (57). When a sin is punished right away, there is no merit in avoiding vice and in practicing virtue. In such a case, vice will be avoided out of fear; it will be done by instinct and practicing virtue will be out of narrow self-interest (58).

Bullet made an observation that while complaining about some alleged irregularities in the universe, people have to know very well some work in order to decide that something in it is irregular or useless (1.69). No one has a complete knowledge of the universe to say what is useless in it. Such criticism, however, only shows people's ignorance. They

can make some local changes such as drying marshes, but this does not change the design of the universe (70). Also, venomous animals often considered to be of a doubtful benefit as part of creation are not created for humans who avoid them and if they are hurt by them, it is by accident. By the removal from the universe hurtful things, the universe would be destroyed: fire can burn us, bad water causes diseases, and air can bring pestilence; humans are often vicious toward others, so, to satisfy “the censors of the Providence,” no human being should be placed on earth (71). Furthermore: water needs to fertilize fields, water comes from rains, rains from vapors (73), and vapors from waters on earth, so a complaint about too many seas and oceans being on earth is unjustified. The complaint about insects is directed against the bounty of divine marvels and no one can see insects in any other way than marvels after reading Swammerdam and Réaumur. Besides, insects are food for birds which are, in turn, our “most agreeable” food (74). In this Bullet used purely physico-theological argument by calling attention to the marvelous organization of the body of insects, but it will not always be the first thing on someone’s mind who is stung by gnats or bees.

Miracles

The 28th proof refers to miracles as a proof of the existence of God. Bullet distinguished two kinds of miracles: one kind is when God suspends the present order of the universe; the other is the establishment of this order when He “imprints on matter motions contrary to its tendency,” and mixes elements to establish the structure of the world (1.209). How can a miracle of the first kind be recognized? There are three possibilities. First, a miracle takes place when there is a great excess of an effect compared to the effect normally produced by a certain cause; consider lifting a car with one arm alone. Second, there is a miracle when a cause does not produce its normal effect; consider someone free-falling from the roof of a skyscraper to be completely unharmed. Third, when a cause produces an effect contrary to normally produced, for example, when fire cools something down instead of heating it up or even burning⁸.

These three possibilities are not quite comprehensive and the divisions between them are rather blurry. Where would fall the miracle of water turned into wine? The resurrection of Lazarus? It seems that

⁸ Bullet, *Réponses critiques*, vol. 2, p. 520–522.

a better definition of a miracle would be an event which is the result of no (known) natural causes. This would include miracles used to establish the supernatural origin of Christianity. It is a miracle to heal the blind, but even a greater miracle is to change religion, mores, opinions, tastes, and inclinations of millions of people. If the testimonies of the Jews and the pagans about the miracles of Christ and the apostles are rejected, then the fact of “the conversion of nations” would be such a testimony, since “it could not take place without miracles.” All these miracles were performed by God; thus, Christianity is true⁹.

Miracles of the first kind are normally surprising and, at the first blush, more obvious and less controversial than miracles of the second kind; however, Bullet considered the latter to be more miraculous than the first kind (1.211).

Circular motion is a miracle of the second kind since it is against matter’s tendency to move in a straight line, and so is the motion of matter, since by itself matter cannot move or change direction (1.210). The miracles of the first kind are rare and they are used to attest God’s revelation and are addressed to all people; the miracles of the second kind are constant and everywhere present, but some knowledge is required to see and appreciate them, and thus they are addressed to philosophers and they are used to prove God’s existence; these miracles include the following events: 1. atoms making the universe would have to produce first earth, water, and air (211–212); 2. bodies move in a straight line (213), so atoms could not create anything by constantly moving in a straight line, i.e., parallel to one another; 3. the subtle matter [aether] in which celestial bodies move creates some resistance, so they should stop moving; 4. fire dissipates, but not the fiery sun that remains a solid body (214); 5. from a seed, roots always grow down, stalks up, regardless of how the seed is positioned in the soil (215).

Bullet also spoke about mysteries as phenomena that surpass human reason. One is the existence of the eternal, infinite God who created the world out of nothing. Atheists also have a mystery since “what is more incomprehensible than making chance [to be] the author and the preserver of the beautiful order that reigns in the universe?” Mysteries are around us: the union of the body and soul, the nature of thinking, of memory, the mechanism of senses. We experience such mysteries daily, so we should

⁹ Idem, *Histoire de l’établissement du christianisme*, p. 57, 55, 65.

not be surprised by seeing mysteries in religion¹⁰. It appears that with these definitions, mysteries would include miracles of the second kind.

And so, miracles of the second kind make the universe what it is. People do not see anything miraculous in them since they are used to them and so they are considered normal events. Instead of seeing nature as something spectacular, people got used to this view and the view of nature does not incite in them the feeling of admiration (1.16). However, the normal is miraculous, more miraculous than extraordinary occurrences. And this is what Bullet along with his fellow physico-theologians wanted to bring to the attention of people so that by seeing the ordinary course of phenomena around them, they would see them as something truly extraordinary, whereby they would see the Author of the universe. The recognition of the existence of God would not only satisfy curiosity, but it should also lead people to the acceptance of the moral order stemming from God, and this has eternal consequences for each person.

Bullet's book is somewhat chaotic, particularly the second volume, theological analyses are not well integrated with physico-theology. However, the reader gets a fair share of natural theology and information about the natural world, although the value of the latter is somewhat undermined by the fact that Bullet used a large amount of information from the previous century, 70–100 years old. True, this information is duly referenced and drawn from scholarly journals and monographs written by reputable authorities whose names we recognize even today, to mention only Buffon, Huygens, Leeuwenhoek, Fahrenheit, the already mentioned Swammerdam and Réaumur, and others. However, although in many cases the scholarly information is quite dated, this does not change its value for making physico-theological points. The fact that the normal course of events should be seen as miraculous comes out strongly. Awakening in his readers the realization of the miraculous nature of normality Bullet saw as an avenue leading people to the divine Creator of the universe and, ultimately, to the recognition to the divine moral law. Apparently, readers appreciated that since the book had several editions in the 18th and 19th centuries¹¹ faring better than many other physico-theological books of that age.

¹⁰ *Idem*, *Réponses critiques*, vol. 2, p. 530–532.

¹¹ First published in 1768 and reissued in 1773, 1779, 1819, 1823, and 1848. A German translation came out in 1795.

BIBLIOGRAPHY

- Bullet J.-B., *Dissertations sur la mythologie françoise, et sur plusieurs curieux de l'histoire de France*, Paris 1771.
- Bullet J.-B., *L'Existence de Dieu, démontrée par les merveilles de la nature*, vol. 1–2, Paris 1768.
- Bullet J.-B., *Histoire de l'établissement du christianisme, tirée des seuls auteurs juifs et payens, où l'on trouve une preuve solide de la vérité de cette religion*, Besançon 1764.
- Bullet J.-B., *Mémoires sur la langue celtique*, vol. 1, Dijon 1754; vol. 2–3, Besançon 1759–1760.
- Bullet J.-B., *Réponses critiques aux difficultés proposées par les nouveaux incrédules, sur divers endroits des livres saints*, vol. 1–3, Paris 1773–1775.
- Pignatelli C., *L'étymologisme celtomane de Jean-Baptiste Bullet*, in: *Ki bien voldreit raisun entendre*, eds. S. Dörr, F. Möhren, Strasbourg 2012, p. 199–216.

JEAN-BAPTISTE BULLET I CUD NORMALNOŚCI

Słowa kluczowe: Jean-Baptiste Bullet, fizyko-teologia, kartezjanizm, istnienie Boga, cuda.

Streszczenie: Abbé Jean-Baptiste Bullet był osiemnastowiecznym francuskim uczonym i teologiem. Korzystając z osiągnięć nauk przyrodniczych przedstawił fizyko-teologiczny dowód na istnienie Boga, w którym organizacja i struktura przyrody posłużyły mu do wykazania istnienia inteligentnego Stwórcy, którego boskie atrybuty można wykryć w przyrodzie. Bullet podkreślił fakt, że ludzie nie widzą nadprzyrodzonego aspektu przyrody, gdyż przyzwyczajenie prowadzi ich do widzenia regularności przyrody jako czegoś normalnego.

KS. ANDRZEJ TOMALAK ^{a,©}

 <https://orcid.org/0000-0003-1250-5164>

^a Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, PL

[©] ATomalak@Interia.EU

ENCYKLIKA *UT UNUM SINT* PAPIEŻA JANA PAWŁA II JAKO ZAPROSZENIE DO DYSKUSJI O PRYMACIE PAPIESKIM

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, *Ut unum sint*, prymat, ekumenizm, prawosławie, protestantyzm.

Streszczenie: Jan Paweł II podejmował liczne inicjatywy ekumeniczne, które stanowiły tło powstania encykliki *Ut unum sint*, pierwszej po Soborze Watykańskim II bezpośrednio traktującej o ekumenizmie, przez którą Papież chciał ożywić dialog i przezwyciężyć kryzys ekumeniczny narastający pod koniec XX w. W artykule przedstawiono genezę jej powstania, odniesiono się do części nawiązującej wprost do posługi Biskupa Rzymu – jednej z największych przeszkód na drodze do jedności Kościoła – oraz ukazano recepcję przez wspólnoty chrześcijańskie.

Kiedy 16 października 1978 r. polski kardynał Karol Wojtyła został wybrany na Biskupa Rzymu, chyba nikt nie przeczuwał, że ten „papież z dalekiego kraju”, 27 lat później nazwany będzie Janem Pawłem Wielkim, a jego pontyfikat – przełomowym. Papież Polak od początku ujawniał swoje zatroskanie o ekumeniczne wysiłki, które prowadziłyby do wzajemnego zbliżenia, a ostatecznie – jako cel długoterminowy – do pełnego zjednoczenia podzielonego chrześcijaństwa. Ekumeniczne zaangażowanie Jana Pawła II było więc jednym z centralnych elementów jego

KS. ANDRZEJ TOMALAK – kapłan diecezji włocławskiej (2003). Mgr (teologia, 2003, UMK, Toruń); lic. teologii (2007, UMK, Toruń); dr teologii (2013, Uniwersytet Leopolda i Franciszka, Innsbruck, AT).

pontyfikatu. Doprowadziło ono do różnych inicjatyw, których przykładem i centrum jest encyklika o zaangażowaniu na rzecz ekumenizmu *Ut unum sint*, ogłoszona 25 maja 1995 r. Tą encykliką Ojciec święty chciał dać zdecydowany impuls do dalszych, pogłębionych wysiłków ekumenicznych i zachęcić wszystkich ludzi, by dążyli do przywrócenia pełnej i widzialnej jedności Chrystusowego Kościoła. Wyjaśniając tytuł encykliki, Jan Paweł II zwrócił uwagę, że modlitwa Jezusa za apostołów wypowiedziana w Wieczerniku: „aby byli jedno” (J 17, 21), na wzór jedności Jezusa z Ojcem i Duchem Świętym, powinna wypełniać nie tylko wszystkie działania duszpasterskie, ale także całe życie każdej wspólnoty chrześcijańskiej. „Wierzyć w Chrystusa znaczy pragnąć jedności; pragnąć jedności znaczy pragnąć Kościoła; pragnąć Kościoła znaczy pragnąć komunii łaski, która odpowiada zamysłowi Ojca, powziętemu przed wszystkimi wiekami. Taki właśnie jest sens modlitwy Chrystusa: *ut unum sint*” (UUS, n. 9).

1. Geneza encykliki

Jak już wspomniano, wysiłki ekumeniczne były charakterystyczne dla pontyfikatu Jana Pawła II, a jednym z owoców tych działań jest encyklika *Ut unum sint*. Był to pierwszy dokument papieski po Soborze Watykańskim II, który w sposób konkretny i systematyczny odnosił się do kwestii jedności chrześcijan. Nie tylko zajmował się dotychczasowymi postępami w kwestiach ekumenicznych, aktualną sytuacją ekumeniczną, ale także, ukazując konkretne działania, zachęcał do dalszego rozwoju wysiłków na rzecz zjednoczenia Kościoła w duchu Ewangelii głoszonej wszystkim narodom.

W czasie, gdy opublikowano ekumeniczną encyklikę, Kościół był od wieków rozdarty przez dwie schizmy (wschodnią i zachodnią). Co prawda w historii miały miejsce pewne próby odbudowania jedności, jednak dopiero w XX w. ruch ekumeniczny przyjął zdecydowany zwrot. Szczególne znaczenie miało założenie w 1910 r. przez środowiska ewangeliczne w Edynburgu Świeckiej Konferencji Misyjnej (*Secular Missionary Conference*)¹. W tym samym roku papież Pius X ustalił datę Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan, corocznie między 18 a 25 stycznia, co jest praktyką kontynuowaną do dziś².

¹ Por. G. Weigl, *Zeuge der Hoffnung – Johannes Paul II. Eine Biographie*, Paderborn – Monachium – Wiedeń – Zurich 2003, s. 428; G. May, *Die Ökumenismusfalle*, Stuttgart 2004, s. 51.

² Do modlitwy o jedność chrześcijan zachęcał Leon XIII w encyklice o jedności i niepowtarzalności Kościoła *Satis cognitum* z 29 VI 1896 r.

Niewątpliwie przełomowym wydarzeniem w relacjach między Kościołami odłączonymi był Sobór Watykański II, a także działalność ekumeniczna papieża Pawła VI. Na szczególną uwagę zasługują jego spotkania z przedstawicielami prawosławia, które ostatecznie zaowocowały obustronnym cofnięciem ekskomunik z 1054 r.

Jan Paweł II od początku swojego pontyfikatu osobiście zaangażował się w ruch ekumeniczny. Już w listopadzie 1979 r., podczas pielgrzymki do Turcji, spotkał się w Stambule z prawosławnym patriarchą Dimitriosem I. Nadało to nową dynamikę dialogowi ekumenicznemu między obydwoma Kościołami i potwierdziło ekumeniczną otwartość nowego papieża. Widocznym znakiem tego spotkania było powołanie Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu Prawosławno-Katolickiego, która do 1995 r. opublikowała pięć wspólnych dokumentów³.

Nie bez znaczenia były także inne pielgrzymki papieskie, zwłaszcza do krajów, w których katolicy stanowili mniejszość: do ojczyzny Marcina Lutra – Niemiec w listopadzie 1980 r.⁴, do Szwajcarii (w czerwcu 1984 r.)⁵, gdzie odbyło się spotkanie Jana Pawła II z przedstawicielami Światowej Rady Kościołów i Skandynawii (w czerwcu 1989 r.)⁶; z okazji tej podróży odbyły się spotkania przedstawicieli Kościoła katolickiego z lokalnymi kościołami protestanckimi. Istotne znaczenie dla zasadniczej poprawy stosunków miały także spotkania Papieża z przedstawicielami wyznań niekatolickich i religii niechrześcijańskich⁷.

Szczególnie ważna w relacji między Kościołem katolickim a Kościołami prawosławnymi była encyklika *Slavorum apostoli*⁸, podpisana przez Jana Pawła II 2 czerwca 1985 r. Punktem wyjścia do jej powstania była 1100. rocznica śmierci św. Metodego. W dokumencie Papież podkreślił znaczenie świętych Cyryla i Metodego, określanych mianem apostołów Słowian. Encyklika ta ma szczególne znaczenie ekumeniczne, ponieważ wskazuje na

³ *Mysterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*, Patmos – Rodos 1980; *Mysterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*, Monachium 1982; *Wiara, Sakramenty i jedność Kościoła*, Kreta 1984; *Wiara, Sakramenty i jedność Kościoła*, Bari 1987; *Sakrament święceń w sakramentalnej strukturze Kościoła, ze szczególnym uwzględnieniem wagi sukcesji apostołowskiej dla uświęcenia i jedności Ludu Bożego*, Valamo 1988; *Uniatyzm*, Freising 1990; *Uniatyzm jako metoda jedności w przeszłości i obecne dążenie do komunii*, Balamand 1993.

⁴ S. Karczewski, *Jan Paweł II. Encyklopedia pontyfikatu 1978–2005*, Radom 2005, s. 86.

⁵ Tamże, s. 116.

⁶ Tamże, s. 160.

⁷ Tamże, s. 86.

⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Slavorum apostoli*, 2 VI 1985, AAS, 77(1985), s. 779–813.

greckie pochodzenie obu świętych braci i podkreśla ich ścisłą współpracę ze Stolicą Apostolską. Istotny jest również fakt, że Cyryl i Metody czczeni są jako święci zarówno w Kościele katolickim, jak i prawosławnym⁹.

Pięć lat wcześniej, 31 grudnia 1980 roku, Papież podpisał list apostolski *Egregiae virtutis*¹⁰, w którym ogłosił obu świętych patronami Europy, obok św. Benedykta z Nursji (por. EgV, n. 2).

Nie bez znaczenia pozostaje również publikacja kolejnej części *Dyrektorium Ekumenicznego* z 1993 r., które połączyło wskazania *Dyrektorium* z 1967 i 1970 r. i dostosowało je do nowych zasad duchowego i praktycznego ekumenizmu w Kościele katolickim¹¹.

Przemiany polityczne na Wschodzie podsycały nadzieję na poprawę stosunków między Kościołem katolickim a Kościołami prawosławnymi. Jednak zamiast dynamicznego rozwoju i przyspieszenia dialogu ekumenicznego, wydarzenia lat dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia doprowadziły do kryzysu. Szczególnie trudne okazały się relacje Rzymu z Rosyjską Cerkwią Prawosławną.

Poważną przeszkodą w stosunkach między Rzymem a prawosławiem w ogóle jest także prymat papieski, który okazał się najtrudniejszą kwestią w dialogu ekumenicznym, jak powiedział kard. Kurt Koch, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijańców podczas wykładu wygłoszonego w Innsbrucku¹² – obie strony (katolicy i prawosławni) bardzo mocno zinterpretowali tę kwestię, zgodnie z tradycją własnej tradycji i doktryną teologiczną.

Nagromadzenie problemów i nieporozumień, a także wzajemny sceptycyzm, doprowadziły ostatecznie do głębokiego kryzysu dialogu ekumenicznego między Kościołem katolickim a prawosławnym. Papież nie klasyfikował tego jako niepowodzenie, ale wezwanie do jeszcze większych wysiłków ekumenicznych¹³. Gestem dobrej woli była propozycja przygo-

⁹ Por. B.a., „*Slavorum apostoli*”. *Vierte Enzyklika Johannes Paul II. erschienen*, „L’Osservatore Romano”. Wochenausgabe in Deutscher Sprache [OsRomD], 1985, 27(5 VII), s. 1.

¹⁰ Jan Paweł II, List apostolski *Egregiae virtutis*, 31 XII 1980, AAS, 73(1981), s. 258–262.

¹¹ Por. W. Thönissen, *Einleitung in „Unitatis redintegratio” 40 Jahre Ökumenismuskret – Erbe und Auftrag*, Lemberg – Frankfurt nad Menem 2005, s. 16.

¹² Wykład „Aktualne zagadnienia dialogu ekumenicznego z perspektywy Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijańców” został wygłoszony podczas konferencji kanonicznej „Ekumenizm – spotkanie członków różnych tradycji i wyznań chrześcijańskich” na Wydziale Teologii Katolickiej w Innsbrucku 13 lutego 2012 r.

¹³ Zob. J. Schidelko, *Papst legt ökumenische Bilanz für das Jahr 1993 vor*, „Christliche Osten” (Chr. Ost.), 49(1994), nr 1, s. 67–68.

towania rozważań na Droge krzyżową w rzymskim Koloseum w 1994 r. przez patriarchę ekumenicznego Bartłomieja I. Były to pierwsze oznaki przełomu w komunikacji katolicko-prawosławnej¹⁴.

Poprawieniu wzajemnych relacji służyła także publikacja listu apostolskiego *Orientalis lumen*¹⁵ (2 V 1995). Nawiązując do listu apostolskiego papieża Leona XIII *Orientalium dignitas* z 30 listopada 1894 r., poświęconego Kościołom wschodnim, Jan Paweł II chciał zwrócić uwagę m.in. na pokutę i wzajemne przebaczenie, które jest podstawowym czynnikiem pojednania¹⁶. Kolejnym ważnym elementem jest wzajemne poznawanie się, zwłaszcza w odniesieniu do liturgii Kościołów wschodnich i nauczania Ojców chrześcijańskiego Wschodu (por. OL, n. 6 i 24).

Jan Paweł II wyraził słowa uznania wobec ludzi, „którzy uznając konflikty za ciężki grzech, a gorąco pragnąc jedności i miłości, usiłowali na liczne sposoby przyczynić się – przez modlitwę, studia i refleksję, szczerze i serdeczne kontakty – do poszukiwania komunii. Wszystkie te chwalebne dążenia wpłynęły na kształt refleksji Soboru Watykańskiego II i znalazły swój symboliczny wyraz we wzajemnym odwołaniu ekskomunik z 1054 roku, z woli papieża Pawła VI i patriarchy ekumenicznego Athenagorasa I” (OL, n. 18).

Papież zdawał sobie sprawę, że zjednoczenie można osiągnąć nie tylko dzięki ludzkim wysiłkom, ale przede wszystkim dzięki łasce Bożej, dlatego wielokrotnie wskazywał na potrzebę modlitwy. W punkcie 16 listu stwierdza: „W tej pokornej akceptacji ograniczoności stworzenia w obliczu nieskończonej transcendencji Boga, który nie przestaje objawiać się jako Bóg-Miłość, [...] dostrzegam postawę modlitwy oraz metodę teologiczną, którą Wschód przedkłada nad inne i nadal proponuje wszystkim wierzącym w Chrystusa. [W tym punkcie Papież przekonuje:] Musimy wyznaczyć, że wszyscy potrzebujemy tego milczenia przenikniętego obecnością adorowanego Boga; potrzebuje go teologia, aby mogła w pełni rozwinąć swój charakter mądrościowy i duchowy; [...] potrzebuje go ludzki wysiłek, aby zrezygnować

¹⁴ Por. F.R. Gahbauer, *Die Ostkirchen – Einheit und Vielfalt in der Kirche. Der Stand der orthodox-katholischen Ökumene seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, „KNA-Ökumenische Information”, 50(1995), nr 4, s. 202.

¹⁵ Jan Paweł II, List apostolski *Orientalis lumen*, 2 V 1995, AAS, 87(1995), s. 745–774.

¹⁶ W numerze 17 *Orientalis lumen* czytamy: „Grzech naszego podziału jest bardzo ciężki. Czuję, że istnieje potrzeba, by wzrastała nasza wspólna gotowość do podporządkowania się Duchowi, który wzywa nas do nawrócenia, do przyjęcia i uznania drugiego z braterskim szacunkiem, do podejmowania nowych odważnych gestów, zdolnych oddalić wszelką pokusę rezygnacji. Odczuwamy potrzebę osiągnięcia wyższego stopnia jedności niż ten, który już zdobyliśmy”.

z zamykania się w walce bez miłości i przebaczenia. [...] Wszyscy, wierzący i niewierzący, muszą nauczyć się milczenia, które pozwoli Bogu mówić kiedy i jak zechce, a nam rozumieć Jego słowo” (OL, n. 16).

Przekonanie, że wspólna modlitwa jest szczególnie ważna w pracy ekumenicznej było widoczne w posłudze Papieża, który w październiku 1986 r., w Asyżu, zainicjował pierwszy światowy dzień modlitw o pokój¹⁷.

Wszystko to stanowiło tło historyczne dla powstania encykliki o działalności ekumenicznej *Ut unum sint*, która została ogłoszona 25 maja 1995 roku.

2. Pojęcie i znaczenie urzędu papieskiego: nowa praktyka

Nie ulega wątpliwości, że *Ut unum sint* ma szczególne znaczenie dla dialogu ekumenicznego. Na potrzeby niniejszego artykułu skupimy się przede wszystkim na dziesięciu jej punktach (88–97), odnoszących się wprost do posługi Biskupa Rzymu. Zawiera się w nich zaproszenie Papieża do wspólnego poszukiwania „takich form sprawowania owego urzędu, w których możliwe będzie realizowanie uznawanej przez jednych i drugich posługi miłości” (UUS, n. 95).

We wskazanym wyżej fragmencie encykliki wyraźnie widać, że Papież, przedstawiając swoją posługę, odwołuje się nie tylko do sformułowań prawnych, ale także do terminów biblijno-duszpasterskich. I tak w punkcie 94 czytamy: „Misja Biskupa Rzymu w gronie wszystkich Pasterzy polega właśnie na tym, że ma on «czuwać» (*episkopein*) niczym strażnik, aby dzięki Pasterzom we wszystkich Kościołach partykularnych słyszano prawdziwy głos Chrystusa-Pasterza” (UUS, n. 94). Ten nowy sposób mówienia w odniesieniu do posługi papieskiej ma znaczenie ekumeniczne, ponieważ stawia w nowym świetle posługę Piotrową i pozwala jej – według Jana Pawła II – być „posługą jedności” (UUS, n. 89) i „posługą miłości” (UUS, n. 95). Papież stwierdza dalej, że „dzięki władzy i autorytetowi, bez których funkcja ta byłaby tylko pozorem, Biskup Rzymu ma zabezpieczać komunie wszystkich Kościołów. Z tego tytułu jest pierwszym pośród sług jedności” (UUS, n. 94).

Prymat papieski pozostaje jedną z największych przeszkód na drodze do jedności Kościoła. Dlatego Jan Paweł II stwierdza: „kwestia prymatu Biskupa Rzymu stała się obecnie przedmiotem studiów, już podjętych lub planowanych, podobnie jak znamienne i pocieszające jest to, iż kwestia

¹⁷ Karczewski, *Jan Paweł II*, s. 135. Podobne wydarzenie miało miejsce także w 2002 r.

ta pojawia się jako zasadniczy temat nie tylko w dialogach teologicznych, które Kościół katolicki prowadzi z innymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi, ale również na szerszym forum całego ruchu ekumenicznego” (UUS, n. 89). Papieskie wypowiedzi na temat prymatu stanowią kontynuację nauczania Soboru Watykańskiego II: W punkcie 86 *Ut unum sint* czytamy: „Konstytucja *Lumen gentium* w jednym ze swych podstawowych stwierdzeń, które podejmuje także Dekret *Unitatis redintegratio* głosi, że jedyny Kościół Chrystusowy trwa w Kościele katolickim. Dekret o ekumenizmie podkreśla, że w Kościele obecna jest pełnia (*plenitudo*) środków zbawienia. Pełna jedność stanie się rzeczywistością, kiedy wszyscy będą mieli udział w pełni środków zbawienia, które Chrystus powierzył swojemu Kościołowi” (UUS, n. 86)¹⁸. Punkt 88 precyzuje te stwierdzenia: „pośród wszystkich Kościołów i Wspólnot kościelnych to on zachował posługę Następcy Apostoła Piotra w osobie Biskupa Rzymu, którego Bóg ustanowił «trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności» i którego Duch podtrzymuje, aby Kościół uczynił także wszystkich innych uczestnikami tego podstawowego dobra” (UUS, n. 88).

Ponadto warty zauważenia jest fakt, że Papież na określenie swojego urzędu posługuje się takimi określeniami jak: „Biskup Rzymu” (UUS, n. 4), „Następca Apostoła Piotra” (UUS, n. 4), „Sługa Sług Bożych” (UUS, n. 88), pomijając tytuły: „Ojciec Święty” czy „Wikariusz Chrystusa”. Ważne jest również podkreślenie łączności papieża z innymi biskupami (por. UUS, n. 10 i 95) oraz stwierdzenie, że papież należy do kolegium biskupów, a biskupi są jego braćmi w urzędzie (por. UUS, n. 95). W ten sposób zaakcentowana została soborowość Kościoła, która ma kluczowe znaczenie dla tradycji wschodniej.

Stwierdzono, że *Ut unum sint* można rozumieć jako zaproszenie do dialogu na temat sprawowania prymatu papieskiego. Jednak już pierwsze reakcje przedstawicieli Kościołów prawosławnych i protestanckich pokazały, jak wielkie i głębokie są różnice zdań na temat koncepcji prymatu papieskiego.

3. Recepcja encykliki przez wspólnoty niekatolickie

Przed przedstawieniem recepcji stwierdzeń zawartych w *Ut unum sint* w Kościołach wschodnich należy zauważyć, że prawosławni inaczej

¹⁸ Jan Paweł II odwołuje się tu do punktu 3 i 4 *Unitatis redintegratio*, a także punktu 8 *Lumen gentium*.

niż katolicy rozumieją prymat papieski. Dla nich papież nie jest niczym więcej niż biskupem. Jego jurysdykcja jest tylko w granicach jego diecezji (Rzym), a oni uznają tylko honorowy prymat. Nie dziwi zatem, że patriarcha ekumeniczny Bartłomiej I w przemówieniu do biskupów rzymskokatolickich w Zurychu 14 grudnia 1995 r. wyraźnie sprzeciwił się katolickiej interpretacji doktryny o prymacie. Zauważył, że zgodnie z prawosławną interpretacją nie ma biblijnych podstaw dla koncepcji prymatu w sensie katolickim, jakoby papież miał zwierzchność prawną nad biskupami. Bartłomiej I wyraził przekonanie, że Chrystus nazwał wszystkich swoich uczniów apostołami w tym samym stopniu i bez różnicy. Dlatego papież nie jest powołany do kierowania Kościołem jako jednostka, ale każdy biskup ma równy wpływ na losy i przywództwo Kościoła¹⁹.

Pierwsza opublikowana reakcja sekretarza generalnego Ekumenicznej Rady Kościołów Reformowanych (Anglo-Amerykańskich), Konrada Raisera, zawierała podobne komentarze. W wywiadzie dla *American Catholic News Service* stwierdził, że największą przeszkodą dla jedności chrześcijan nie jest sposób sprawowania prymatu, ale stwierdzenie Soboru Watykańskiego I, że papież przypisuje sobie prawo do władzy sędziowskiej nad Kościołem oraz dogmat o nieomyślności papieża²⁰.

Jednak chociaż sam prymat Biskupa Rzymu wielokrotnie wywoływał ożywioną dyskusję na ten temat, dokument został przyjęty „zaskakująco pozytywnie i z uznaniem”²¹ przez zdecydowaną większość wspólnot chrześcijańskich. Potwierdza to kilka książek i artykułów, które uświadamiały postawę innych wyznań²². Najbardziej krytyczne uwagi odnoszą

¹⁹ Przemówienie to zostało opublikowane w czasopiśmie „Istina”, 41(1996), nr 2, s. 184–187, cyt. za: May, *Ökumenismusfalle*, s. 151–152; zob. W. Hryniewicz, *Na drogach pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998, s. 193.

²⁰ Wywiad został opublikowany w USA 8 VII 1996; cyt. za: A. Dulles, *L'uffizio petrino al servizio dell'unità*, „Il Regno – documenti”, 47(2002), s. 575; zob. W. Kasper, *Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive*, w: *Papstamt: Hoffnung, Chance, Ärgernis. Ökumenische Diskussion in einer globaleren Welt*, red. S. Hell, L. Lies, Innsbruck – Wiedeń 2000, s. 211–213.

²¹ M. Mügge, *Unumkehrbare Verpflichtung zur Ökumene. Zur Bedeutung der Enzyklika „Ut unum sint”*, Chr. Ost., 50(1995), nr 4, s. 203.

²² Świadczą o tym liczne książki i opracowania, np. postawę Kościołów wschodnich przedstawia prawosławny teolog Olivier Clément w książce *Rzym inaczej*, Warszawa 1999. Komentarz protestancki zawarty jest w książce *Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend* Hermanna Pottmeyera (Freiburg 1999). Biskupi anglikańscy swój komentarz zawarli w dokumencie *That They All Be One [Aby wszyscy byli jedno]* (Londyn 1997). Postawy katolickie prezentuje John R. Quinn w książce *Die Reform des Papsttums* (Freiburg – Bazylea – Wiedeń 2001).

się do samej kwestii prymatu, a nie do zaproszenia do wspólnej dyskusji nad tym zagadnieniem. Można wnioskować, że publikacja *Ut unum sint* spowodowała wzrost zainteresowania ekumenizmem i wywołała szerszą dyskusję na temat papieżstwa i jego roli w historii Kościoła, a także otworzyła możliwość kontynuowania otwartego dialogu teologicznego w tym zakresie²³.

Jako przykład można tu podać postawę prawosławnego metropolity Szwajcarii Damaskinos Papandreou, który określił encyklikę ekumeniczną jako „odważny i zasadniczy krok Kościoła rzymskokatolickiego w kierunku wzmocnienia dialogu teologicznego”²⁴. Kolejnym dowodem pozytywnych reakcji na papieskie zaproszenie do kontynuowania prac nad kwestią prymatu była wizyta prawosławnego patriarchy Bartłomieja w Rzymie w czerwcu 1995 r.²⁵

Innym przedstawicielem prawosławia, który skomentował encyklikę, był Vlasios Pheidas, określając papieski dokument jako ważny tekst w dążeniu do zjednoczenia Kościoła. Prawosławny teolog zaznaczył, że choć Papież nie rezygnuje z prymatu w ujęciu katolickim, to jednak docenia wolę Ojca świętego, by otworzyć kwestię prymatu papieskiego na inne interpretacje²⁶.

Na ekumeniczną encyklikę powołuje się również prawosławny teolog z Monachium Athanasios Vletsis. Zaproponował posługę kierowniczą Kościoła powszechnego, jako posługę jedności, zaznaczając, że taka posługa nie powinna być monopolem katolickim, ponieważ prymat w sensie katolickim nie jest gwarancją rzeczywistej jedności ani zapobiegania schizmom²⁷.

Wypowiedzi te wskazują, że zaproszenie do dyskusji na temat sprawowania prymatu papieskiego zostało przyjęte przez prawosławnych. Nie powinno dziwić, że kwestia prymatu jurysdykcji spotyka się z najbardziej krytycznymi uwagami ze strony przedstawicieli prawosławia, ponieważ

²³ Zob. tamże, s. 134.

²⁴ D. Papandreou, *Petrusdienst und Primat*, „Theologische Quartalschrift”, 178(1998), s. 110.

²⁵ Por. Mügge, *Unumkehrbare Verpflichtung zur Ökumene*, s. 204; Karczewski, *Jan Paweł II*, s. 214.

²⁶ Por. W. Kasper, *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg – Bazylea – Wiedeń 2005, s. 185–186.

²⁷ W. Sanders, *Feststehen im gläubigen Bekenntnis des Petrus. Reflexion nach den Tagungsreferaten und den anschließenden Diskussionen*, w: *Der Dienst der Petrus in der Kirche*, red. J. Brossender, W. Sanders, s. 129.

przyznają oni papieżowi jedynie prymat honorowy. Nawet Jan Paweł II nie wezwał wprost do uznania prymatu jurysdykcyjnego Biskupa Rzymu. Jego celem było jedynie wywołanie szerszej dyskusji na temat papieżstwa i jego roli w historii Kościoła. Cel ten został osiągnięty poprzez *Ut unum sint*.

4. Dokument Kongregacji Nauki Wiary *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła* jako katolicka odpowiedź na zaproszenie do dyskusji o prymacie

Wśród komentatorów znaleźli się również teologowie katolicki. Spośród wszystkich prac, które nawiązują do *Ut unum sint* i interpretują znaczenie i pojęcie prymatu papieskiego²⁸, należy wskazać na dokument Kongregacji Nauki Wiary *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*. Podpisali ją ówczesny prefekt kongregacji Joseph Ratzinger i sekretarz kongregacji Tarcisio Bertone. Jest to rezultat sympozjum „Prymat Następcy Piotra”, które odbyło się w dniach 2–4 grudnia 1996 r. w Watykanie.

Dokument składa się z dwóch części. W pierwszej, poświęconej pochodzeniu, celowi i naturze prymatu, kongregacja stwierdza, że „w osobie, misji i posłudze Piotra, w jego obecności i śmierci w Rzymie [...] Kościół dostrzega głęboką rzeczywistość, która pozostaje w istotnej relacji z jego własną tajemnicą komunii i zbawienia: *Ubi Petrus, ibi ergo Ecclesia*”²⁹. Jednocześnie autorzy odwołują się do tekstów Ewangelii i Dziejów Apostolskich, w których apostoł Szymon jest zawsze wymieniany jako pierwszy³⁰. Ich zdaniem, jest to dowód na to, że Szymon Piotr był rzeczywiście pierwszym spośród wszystkich apostołów. Oprócz tekstów objawionych Pisma Świętego przywołano także konstytucje dwóch Soborów Watykańskich: *Pastor aeternus Vaticanum I*, która przedstawia cel i zakres prymatu, oraz *Lumen gentium Vaticanum II*, który w punkcie 27 stwierdza, że Kościół katolicki nie oddziela tego urzędu Biskupa Rzymu od misji powierzonych wszystkim biskupom, którzy są także „zastępcami i legatami Chrystusa” (por. KK, n. 27, UUS, n. 95). Odnosząc się do encykliki *Ut unum sint*,

²⁸ Por. J. Ratzinger, *Der Primat des Nachfolger Petri im Geheimnis der Kirche. Erwähnungen der Kongregation für die Glaubenslehre*, OsRomD, 1998, 50(10 XII), s. 8; J.R. Quinn, *Die Reform des Papsttums*, Freiburg – Bazylea – Wiedeń 2001; R. Radlbeck-Ossmann, *Vom Papstamt zum Petrusdienst. Zur Neufassung eines ursprungstreuen und zukunftsfähigen Dienstes an der Einheit der Kirche*, Paderborn 2005.

²⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła (Prymat)*, 1998, OsRomPol, 20(1999), nr 2, n. 3.

³⁰ Por. Mk 3, 16; Łk 6, 14; Ap 1, 13. *Prymat*, n. 3.

stwierdzającej, że Biskup Rzymu należy do kolegium wszystkich biskupów, a biskupi są jego braćmi w urzędzie (por. UUS, n. 95), omawiany dokument Kongregacji Nauki Wiary podkreśla, że „kolegialność biskupów nie przeciwstawia się osobistemu sprawowaniu Prymatu ani nie powinna go umniejszać”³¹. Według Kongregacji Nauki Wiary „episkopat i prymat, wzajemnie związane i nierozłączne, pochodzą z ustanowienia Bożego”³².

W drugiej części, dotyczącej sprawowania prymatu i jego form, kongregacja wskazuje, że prymat Biskupa Rzymu różni się charakterem i wykonywaniem od funkcji kierowniczych w rozumieniu politycznym lub gospodarczym. Urząd papieski nie jest urzędem koordynacyjnym. Nie ogranicza się też do honorowego prymatu, ani nie może być rozumiany jako pozycja monarchy³³. Charakterystyczne cechy sprawowania prymatu należy rozumieć przez dwa podstawowe wymagania: jedność episkopatu i biskupi charakter samego prymatu. „Prymat papieża obejmuje [...] zdolność skutecznego służenia jedności wszystkich biskupów i wszystkich wiernych”³⁴. Zadania te są wykonywane „na różnych płaszczyznach, czuwając nad głoszeniem słowa, nad sprawowaniem sakramentów i liturgii, nad misją, nad dyscypliną i życiem chrześcijańskim” (UUS, n. 94).

Według autorów dokumentu, troska o promowanie i zachowanie jedności w wierze i komunii jest jednym z głównych zadań papieża. Przybiera to formę zezwalania na wyświęcanie nowych biskupów – wymagając od nich złożenia katolickiego wyznania wiary – oraz wspierania wszystkich ludzi w wierze. Wszystko to prowadzi do wniosku, że nie istnieje żadna inna władza, „przed którą Biskup Rzymu byłby prawnie zobowiązany zdawać sprawę z tego, jak wykorzystuje otrzymany dar: *prima sedes a nemine iudicatur*”³⁵.

Prezentowany dokument przypomina również, że w służbie następcy Piotra stoi jedność Kościoła, która najpełniej wyraża się w Ofierze eucharystycznej. Dlatego, jak stwierdza dokument, „każda celebracja eucharystyczna jest sprawowana w jedności nie tylko z własnym biskupem, ale także z papieżem, wspólnotą biskupów, całym duchowieństwem i ze

³¹ Tamże, n. 5.

³² Tamże, n. 6.

³³ Por. tamże, n.7.

³⁴ Tamże, n. 8.

³⁵ Tamże, n. 10; por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym Soboru Watykańskiego I *Pastor aeternus*, rozdział III, DS, n. 3063.

wszystkimi ludźmi”³⁶. Powinien być także wzorem pozostawania w pełnej komunii Kościoła Chrystusowego, a także zachęcać wszystkich chrześcijan do modlitwy o nią. Przy czym z całą mocą trzeba podkreślić, że pełna jedność wymaga wspólnego uznania powszechnego urzędu kościelnego³⁷, w którym wszyscy biskupi uznają siebie nawzajem zjednoczonych w Chrystusie, a wszyscy wierzący znajdują umocnienie swojej wiary (por. UUS, n. 97). Kościół katolicki wyznaje, że tym urzędem jest urząd Biskupa Rzymu. Przedstawiony dokument został napisany w celu przypomnienia istotnych punktów nauczania katolickiego na temat prymatu papieża oraz wskazania kierunków, w jakich należy podążać, aby osiągnąć cel, jakim jest pełna jedność Kościoła³⁸.

Podsumowując, należy stwierdzić, że dyskusja teologiczna o prymacie papieskim nie jest nowością w ekumenizmie, ale dopiero w ostatnich latach XX wieku była postrzegana w nowy sposób. I właśnie ten nowy klimat ekumeniczny i jego tło można postrzegać jako największe osiągnięcie dialogu ekumenicznego naszych czasów. Wysiłki Kościoła katolickiego w dialogu o prymacie papieskim pokazują, że Rzym nie wyklucza nawet najtrudniejszych i drażliwych kwestii. I jest to dowód na to, że mimo wszystkich wzajemnych różnic kulturowych i mentalnych, dyskusja ekumeniczna musi trwać. To właśnie małe kroki we wzajemnym zrozumieniu mogą ujawnić istotne elementy doktryny o prymacie papieskim. Na szczególną uwagę zasługuje dokument Kongregacji Nauki Wiary, w którym wyraźnie stwierdza się: „Kiedy i jak zostanie osiągnięty upragniony cel jedności wszystkich chrześcijan? Jak można to osiągnąć? Poprzez nadzieję w duchu, która może odwrócić nas od duchów przeszłości, od bolesnych wspomnień rozłąki; może dać nam jasność, siłę i odwagę do podjęcia niezbędnych kroków, aby nasze zaangażowanie stawało się coraz bardziej wiarygodne (UUS, n. 102) przegrywamy, ale cierpliwie dążmy do porozumienia”³⁹.

5. Potrzeba pojednania

Nie ma trwałego pojednania bez przebaczenia, napisał Wacław Hryniewicz w artykule: *Auf dem Weg zur Zweiten Europäischen Ökume-*

³⁶ *Prymat*, n. 11; por. Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია *Communio notio*, 28 V 1992, AAS, 85(1993), n. 14; zob. także: KKK, n. 1369.

³⁷ Por. *Prymat*, n. 15.

³⁸ Por. tamże, n. 14.

³⁹ Tamże, n. 15.

*nischen Versammlung*⁴⁰. Przekonanie to bez trudu odnajdujemy w listach i przemówieniach Jana Pawła II. Papież Polak wielokrotnie podkreślał, że pojednanie musi być budowane na fundamencie wzajemnego przebaczenia oraz przewyciężenia wszelkich niechęci, nieporozumień i wrogości. Ta myśl jest widoczna zarówno przed jak i po opublikowaniu encykliki *Ut unum sint*. Papież mówił o potrzebie przebaczenia i pojednania m.in. w przemówieniu do wiernych z okazji modlitewnego spotkania ekumenicznego w katedrze prawosławnej w Białymstoku, 5 czerwca 1991 r. Przywołując słowa Modlitwy Pańskiej „odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”, wezwał, by „w duchu wzajemnego pojednania, wybaczyć sobie nawzajem doznane w przeszłości krzywdy po to, aby w nowy, prawdziwie ewangeliczny sposób kształtować wzajemne stosunki i tworzyć lepsze jutro Kościołów pojednanych”⁴¹. Szczególną rolę w tym przedsięwzięciu mają teologowie obu Kościołów, którzy powinni stawiać pytanie: co każdy Kościół może zrobić, aby osiągnąć jedność poprzez pojednanie i wzajemne przebaczenie. To przebaczenie według W. Hryniewicza jest „aktem kenozy, miłosierdzia i pojednania”⁴².

Kwestię pojednania i nawrócenia Papież poruszał także w liście apostołskim *Tertio millennio adveniente*⁴³, w którym milenijny rok 2000 został ukazany jako „rok pojednania między przeciwnikami, rok wielu nawróceń oraz pokuty sakramentalnej i pozasakramentalnej” (TMA, n. 14). Do najbardziej bolesnych grzechów, za które należy żałować, Papież zalicza te, które zniszczyły pierwotną jedność Kościoła. Stało się to „często nie bez winy ludzi z jednej i drugiej strony” (DE, n. 3; TMA, n. 34). Brzemie tych grzechów – kontynuuje Jan Paweł II – nadal się utrzymuje, toteż „konieczne jest zadośćuczynienie, pilnie wzywając Chrystusa o przebaczenie” (TMA, n. 34). Dlatego w liście Papież zachęca do wszelkich możliwych inicjatyw ekumenicznych, aby w roku 2000 pojawiła się, jeśli nie pełna jedność, to przynajmniej przekonanie, że „przewyciężenie

⁴⁰ W. Hryniewicz, *Auf dem Weg zur Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung. Versöhnung und die Ekklesiologie der Schwesterkirchen*, Chr. Ost., 51(1996), nr 1, s. 22.

⁴¹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie nabożeństwa ekumenicznego w prawosławnej katedrze św. Mikołaja*, 5 VI 1991, <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/418> [10.11.2021].

⁴² Hryniewicz, *Auf dem Weg*, s. 22; por. tenże, *Hoffnung, den Dialog zu retten. Nach der Session des katholisch-orthodoxen Koordinationskomitees in Ariccia*, „Ostkirchliche Studien”, 40(1991), z. 4, s. 315.

⁴³ Jan Paweł II, *List apostołski Tertio millennio adveniente*, 10 XI 1994, AAS, 87(1995), s. 5–41.

podziałów drugiego tysiąclecia jest bardzo blisko” (TMA, n. 34). Aby osiągnąć ten cel, konieczne jest kontynuowanie dialogu doktrynalnego, a przede wszystkim większe poświęcenie się modlitwie ekumenicznej (por. TMA, n. 34).

Wezwanie do modlitwy o jedność Kościoła, a także o wzajemne przebaczenie i pojednanie, jest także wyakcentowane w adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Orientalis lumen*, gdzie wręcz powtórzone zostały słowa listu apostolskiego *Tertio millennio adveniente* o konieczności zadośćuczynienia i prośby Chrystusa o przebaczenie (por. OL, n. 17).

Prezentując istotę dialogu ekumenicznego Jan Paweł II podkreśla fakt, że obie strony są partnerami w dyskusji. Aby urzeczywistnić pełną jedność, „muszą zaniknąć przejawy wzajemnego zwalczania się” (UUS, n. 29) – stwierdził Ojciec święty.

Związek między ekumenizmem a nawróceniem nie pojawił się dopiero w czasach Jana Pawła II. Wspominali o nim już ojcowie soborowi w dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, który według Papieża jest „przepojony duchem nawrócenia” (por. DE, n. 4; UUS, n. 35). „Dialog ekumeniczny – pisze Jan Paweł II – nabiera w tym dokumencie własnego charakteru; przekształca się w «dialog nawrócenia»” (UUS, n. 35). Ale nie tylko przedstawiony dekret, ale cały sobór był przepojony duchem nawrócenia. Dlatego – zdaniem Papieża – „posiedzenie soboru zakończyło się uroczystym aktem, który był jednocześnie oczyszczeniem pamięci historycznej, wzajemnym przebaczeniem i solidarnym zaangażowaniem w poszukiwanie wspólnoty” (UUS, n. 52).

Papież, w punkcie 82 encykliki, pisze o „dialogu nawrócenia”, gdzie podkreśla go jako „podstawę relacji braterskich” (UUS, n. 82) i pyta retorycznie: „Czyż można bowiem głosić Ewangelię pojednania, nie dążąc zarazem czynnie do pojednania chrześcijan?” (UUS, n. 98).

Papieska encyklika odwołuje się również do Modlitwy Pańskiej. Idąc za komentarzem św. Cypriana, Papież stwierdza: „Bóg nie przyjmuje ofiary od tego, kto trwa w niezgodzie, ale raczej każe mu odejść od ołtarza i pojednać się najpierw z bratem. Tylko w ten sposób nasze modlitwy będą natchnione pokojem i staną się miłe Bogu. Największa ofiara, jaką możemy złożyć Bogu, to pokój i braterska zgoda między nami, to lud zgromadzony przez jedność Ojca, Syna i Ducha Świętego”⁴⁴ (UUS, n. 102).

⁴⁴ Cyprian z Kartaginy, *De Dominica oratione*, 23, 284–285 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 3/1, ed. W. Hartel 1868).

Jan Paweł II nawiązał także do słów Pawła VI, który napisał w liście do prawosławnego patriarchy Atenagorasa I w 1970 r.: „Niech Duch Święty prowadzi nas drogą pojednania, aby jedność naszych Kościołów stawała się coraz jaśniejszym znakiem nadziei i pocieszenia dla całej ludzkości” (UUS, n. 99)⁴⁵.

W swojej encyklice Jan Paweł II prosił o przebaczenie za wszystkie krzywdy popełnione przez katolików (por. UUS, n. 88). Do tego tematu Papież nawiązywał także przy wielu innych okazjach, na przykład w przemówieniu na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan w 1997 roku⁴⁶. Ta „nagła tęsknota za pojednaniem [...] musi nam towarzyszyć każdego dnia – stwierdza i zaraz dodaje, że jedność i komunია wszystkich chrześcijan może być osiągnięta jedynie na drodze nawrócenia”. Również w swoim wystąpieniu podczas spotkań ekumenicznych z duchowieństwem, wierzącymi i świeckimi Kościołami katolickimi i prawosławnymi w syryjskiej katedrze prawosławnej w Damaszku w 2001 r. Papież zwrócił uwagę, że chrześcijaństwo odseparowane „jest gotowe na odpuszczenie grzechów”⁴⁷.

Jan Paweł II nie tylko pisał i mówił o pojednaniu i wzajemnym przebaczeniu, ale także wykonywał ważne działania i gesty w tym kierunku. Słowa i wezwania papieża zostały zrealizowane w tzw. Dniu Przebaczenia, który miał miejsce 12 marca 2000 r. W tym dniu sprawowana była w Watykanie Msza św. o przebaczenie grzechów popełnionych przez chrześcijan od początku historii Kościoła. Podczas homilii papież wyjaśnił, jak należy rozumieć pojęcie „pojednania”. Człowiek jest jedynym stworzeniem na ziemi, które może wejść we wspólnotową relację ze swoim Stwórcą, ale jest też jedynym, który może się od Niego oddzielić. Niestety, bardzo często oddala się od Boga. Na szczęście wielu [...] wchodzi na drogę nawrócenia”⁴⁸. Również w swoim przemówieniu podczas ekumenicznych spotkań z duchowieństwem, zakonnikami i świeckimi Kościołami katolic-

⁴⁵ Paweł VI, *List z 13 stycznia 1970: Tomos agapis*, Vatican – Phanar (1958–1970), Roma – Istanbul (1971), s. 610–611.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Bekehrung und Versöhnung ebnen den Weg zur Einheit. Ansprache des Papstes bei der Eucharistiefeyer zum Abschluss des Gebetswoche für die Einheit der Christen in der Basilika St. Paul vor den Mauern, am 25.01.1997*, OsRomD, 1997, 6(7 II), s. 7.

⁴⁷ Tenże, *Zur Vergebung der Sünden bereit sein und den Heilswillen Gottes zustimmen. Ansprache des Papstes, am 6.05.2001*, OsRomD, 2001, 21(25 V), s. 12.

⁴⁸ Tenże, *Homilia podczas Mszy św. w Dniu Przebaczenia w Roku Świętym 2000*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon_ge.html [5.11.2021].

kiego i prawosławnego w syryjskiej katedrze prawosławnej w Damaszku w 2001 r. Papież wskazał, że rozdzielone chrześcijaństwo powinno „być gotowe na przebaczenie grzechów” (IM, n. 11)⁴⁹. Jednocześnie wskazał największe grzechy Kościoła: „Prosimy o przebaczenie podziałów, które powstały wśród chrześcijan, o użycie przemocy, do której niektórzy z nich uciekali się w służbie prawdzie, a także o przyjmowane czasem postawy podejrzliwości i wrogości wobec wyznawców innych religii”⁵⁰.

Zło nadal istnieje w dzisiejszym świecie i często jest także winą chrześcijan. Według Jana Pawła II należy do nich: ateizm, obojętność religijna, sekularyzm, relatywizm etyczny, łamanie prawa do życia, apatia wobec biedy w wielu krajach. Również za to chrześcijanie mają prosić o przebaczenie, gdyż jakikolwiek udział w niegodziwości szpeci „oblicze Kościoła”⁵¹.

Cel papieskiego wyznania winy można postrzegać jako akt oczyszczenia pamięci, a także jako krok w kierunku wzajemnego zbliżenia między rozdzielonymi chrystianizmami i ważny element pojednania między Kościołem a światem. Wyznanie grzechów przez chrześcijan powinno także spowodować zmianę postawy człowieka, a tym samym zapobiec powtarzaniu popełnionych grzechów w przyszłości. Ponadto przyznanie się do winy powinno służyć nie tylko rozwojowi dialogu ekumenicznego, ale także ogólnemu pojednaniu i umocnieniu pokoju na ziemi.

* * *

Jan Paweł II podejmował liczne inicjatywy ekumeniczne, m.in.: zaproszenie patriarchy prawosławnego Bartłomieja I do napisania tekstów Drogi krzyżowej w Koloseum w 1994 r. czy opublikowanie adhortacji apostolskiej *Orientalis lumen*, stanowiło tło powstania encykliki *Ut unum sint*. Poprzez ten dokument Papież chciał ożywić dialog i przezwyciężyć kryzys ekumeniczny narastający pod koniec XX w. *Ut unum sint* była pierwszą encykliką po Soborze Watykańskim II bezpośrednio traktującą o ekumenizmie.

Nowością w tej encyklice jest zaproszenie do dialogu na temat sprawowania prymatu przez Biskupa Rzymu. Można to uznać za wyraźny

⁴⁹ Tenże, Bulla *Incarnationis misterium*, 29 XI 1998, AAS, 91(1999), s. 132–133.

⁵⁰ Tenże, *Homilia podczas Mszy św. w Dniu Przebaczenia*.

⁵¹ Tamże; por. L. Accattoli, *Wenn der Papst um Vergebung bittet. Alle „mea culpa“ von Papst Johannes Paul II. an der Wende zum dritten Jahrtausend*, Innsbruck – Wiedeń 1999, s. 144.

sygnał, że Rzym nie chciał pomijać trudnych i drażliwych kwestii. Ponadto wyraźnie wskazuje na dążenie do tego, by pomimo wszystkich wzajemnych różnic kulturowych i mentalnych, kontynuować dyskusję ekumeniczną, bo tylko w ten sposób można zbliżyć do siebie istotne elementy doktryny o prymacie papieskim.

Szczególnie ważne dla jedności Kościoła są wzajemne pojednanie i nawrócenie. Papież wskazał na ich znaczenie nie tylko w encyklice *Ut unum sint*, ale także w ogłoszonej kilka tygodni wcześniej adhortacji *Oriente lumen*.

Wezwania do pojednania i nawrócenia były również podkreślane w dokumentach i przemówieniach papieskich po publikacji *Ut unum sint*. Tak było w homilii na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan w 1997 r., a także w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente*, gdzie rok 2000 został określony jako m.in. „rok pojednania między przeciwnikami, rok wielorakich nawróceń oraz sakramentalnej i pozasakramentalnej pokuty” (TMA, n. 14).

Również w przemówieniu papieskim wygłoszonym podczas ekumenicznego spotkania z wiernymi Kościoła katolickiego i prawosławnego w Damaszku w 2001 r. podkreślono, że rozdzielone chrześcijaństwo powinno być „gotowe na przebaczenie grzechów”.

O tym, że za słowami Jana Pawła II szły również czyny, świadczył Dzień Przebaczenia, który miał miejsce 12 marca 2000 r. Podczas Mszy św. w Watykanie Papież prosił Boga o przebaczenie wszystkich grzechów popełnionych przez chrześcijan. Grzech podziału był wymieniany jako jedna z największych win Kościoła. Tzw. schizma wschodnia i schizma zachodnia do dziś pozostają jednymi z największych i najbardziej bolesnych ran Chrystusowego Kościoła. Czy kiedyś one się zbliznią? Czas pokaże.

THE ENCYCLICAL *UT UNUM SINT* OF POPE JOHN PAUL II AS AN INVITATION TO A DISCUSSION ON PAPAL PRIMACY

Keywords: John Paul II, *Ut unum sint*, primacy, ecumenism, Orthodoxy, Protestantism.

Summary: John Paul II was undertaking numerous ecumenical initiatives, which were the background for the creation of the encyclical *Ut unum sint*, the first after the Second Vatican Council dealing directly with ecumenism, through which the Pope wanted to revive the dialogue and overcome the ecumenical crisis growing at the end of the 20th century. The article presents the genesis of its creation, refers to the part directly alluding to

the ministry of the Bishop of Rome – one of the greatest obstacles to the unity of the Church – and shows perception by Christian communities.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański I, Konstytucja dogmatyczna o Kościele Chrystusowym *Pastor aeternus*, 18 VII 1870, ASS, 6(1870–1871), s. 40–47.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 18 XI 1964, AAS, 57(1965), s. 65–67.
- Paweł VI, *List z 13 stycznia 1970: Tomos agapis*, Vatican – Phanar (1958–1970), Roma – Istanbul 1971.
- Jan Paweł II, List apostolski *Egregiae virtutis*, 31 XII 1980, AAS, 73(1981), s. 258–262.
- Jan Paweł II, Encyklika *Slavorum apostoli*, 2 VI 1985, AAS, 77(1985), s. 779–813.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w czasie nabożeństwa ekumenicznego w prawosławnej katedrze św. Mikołaja*, 5 VI 1991, <http://www.nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/418> [10.11.2021].
- Jan Paweł II, List apostolski *Tertio millennio adveniente*, 10 XI 1994, AAS, 87(1995), s. 5–41.
- Jan Paweł II, List apostolski *Oriente lumen*, 2 V 1995, AAS, 87(1995), s. 745–774.
- Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 25 V 1995, AAS, 87(1995), s. 921–982.
- Jan Paweł II, *Bekehrung und Versöhnung ebnen den Weg zur Einheit. Ansprache des Papstes bei der Eucharistiefeier zum Abschluss des Gebetswoche für die Einheit der Christen in der Basilika St. Paul vor den Mauern, am 25.01.1997*, OsRomD, 1997, 6(7II), s. 7.
- Jan Paweł II, Bulla *Incarnationis misterium*, 29 XI 1998, AAS, 91(1999), s. 132–133.
- Jan Paweł II, *Homilia podczas Mszy św. w Dniu Przebaczenia w Roku Świętym 2000*, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon_ge.html [5.11.2021].
- Jan Paweł II, *Zur Vergebung der Sünden bereit sein und den Heilswillen Gottes zustimmen. Ansprache des Papstes am 6.05.2001*, OsRomD, 2001, 21(25 V), s. 12.
- Kongregacja Nauki Wiary, List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია *Communio notio*, 28 V 1992, AAS, 85(1993), s. 838–850.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat Następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, 1998, OsRomPol, 20(1999), nr 2, s. 52–56.
- Accattoli L., *Wenn der Papst um Vergebung bittet. Alle „mea culpa“ von Papst Johannes Paul II. an der Wende zum dritten Jahrtausend*, Innsbruck – Wiedeń 1999.
- B.a., „*Slavorum apostoli*“. *Vierte Enzyklika Johannes Paul II. erschienen*, OsRomD, 1985, 27(5 VI 1985), s. 1.
- Gahbauer F.R., *Die Ostkirchen – Einheit und Vielfalt in der Kirche. Der Stand der orthodox-katholischen Ökumene seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, „KNA-Ökumenische Information“, 50(1995), nr 4, s. 202.

- Hryniewicz W., *Auf dem Weg zur Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung. Versöhnung und die Ekklesiologie der Schwesterkirchen*, Chr. Ost., 51(1996), nr 1, s. 13–23.
- Hryniewicz W., *Hoffnung, den Dialog zu retten. Nach der Session des katholisch-orthodoxen Koordinationskomitees in Ariccia*, „Ostkirchliche Studien”, 40(1991), z. 4, s. 306–323.
- Hryniewicz W., *Na drogach pojednania. Medytacje ekumeniczne*, Warszawa 1998.
- Karczewski S., *Jan Paweł II. Encyklopedia pontyfikatu 1978–2005*, Radom 2005.
- Kasper W., *Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive*, w: *Papstamt: Hoffnung, Chance, Ärgernis. Ökumenische Diskussion in einer globaleren Welt*, red. S. Hell, L. Lies, Innsbruck – Wiedeń 2000, s. 211–233.
- Kasper W., *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg – Bazylea – Wiedeń 2005.
- May G., *Die Ökumenismusfalle*, Stuttgart 2004.
- Mügge M., *Unumkehrbare Verpflichtung zur Ökumene. Zur Bedeutung der Enzyklika „Ut unum sint”*, Chr. Ost., 50(1995), nr 4, s. 198–210.
- Papandreou D., *Petrusdienst und Primat*, „Theologische Quartalschrift”, 178(1998), s. 97–111.
- Quinn J.R., *Die Reform des Papsttums*, Freiburg – Bazylea – Wiedeń 2001.
- Radlbeck-Ossmann R., *Vom Papstamt zum Petrusdienst. Zur Neufassung eines ursprungstreuen und zukunftsfähigen Dienstes an der Einheit der Kirche*, Paderborn 2005.
- Ratzinger J., *Der Primat des Nachfolger Petri im Geheimnis der Kirche. Erwähnungen der Kongregation für die Glaubenslehre*, OsRomD, 1998, 50(10 XII), s. 8.
- Sanders W., *Feststehen im gläubigen Bekenntnis des Petrus. Reflexion nach den Tagungsreferaten und den anschließenden Diskussionen*, w: *Der Dienst der Petrus in der Kirche*, red. J. Brossender, W. Sanders, s. 125–132.
- Schidelko J., *Papst legt ökumenische Bilanz für das Jahr 1993 vor*, Chr. Ost., 49(1994), nr 1, s. 67–68.
- Thönissen W., *Einleitung in „Unitatis redintegratio“ 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag*, Lemberg – Frankfurt nad Menem 2005.
- Weigl G., *Zeuge der Hoffnung – Johannes Paul II. Eine Biographie*, Paderborn – Monachium – Wiedeń – Zurych 2003. <https://doi.org/10.30965/9783657797233>.

KS. ANDRZEJ NOWICKI [®]

 <https://orcid.org/0000-0003-0937-3762>

[®] Andrzej.Nowicki@Katowicka.PL

POJĘCIE I FUNKCJA SYMBOLU RELIGIJNEGO

Słowa kluczowe: symbol, znak, religia, symbol religijny, język religijny, teologia, liturgia.

Streszczenie: Punktem wyjścia naszej refleksji jest najpierw próba zdefiniowania pojęcia symbolu w oparciu o analizę zakresu jego ewoluowania począwszy od starożytności, aż po czasy współczesne. Następnie przedmiot naszych analiz stanowi wartość poznawcza symboli w religii rozpatrywana z punktu widzenia ich funkcji i znaczenia. W tym kontekście działaniem koniecznym staje się potrzeba weryfikacji przestrzeni relacji między symbolem a językiem religijnym oraz specyfikacja symboli religijnych rozpatrywana pod kątem ich istoty, warstw i nieredukowalności.

Zarówno relacje międzyludzkie jak i życie religijne człowieka wyrażają się na płaszczyźnie znaków. Szczególnym rodzajem znaków są symbole, w których element naturalny zostaje umownie przyjęty na oznaczenie pewnej rzeczywistości duchowej, dzięki analogii zachodzącej między elementami naturalnymi a światem duchowym. Napięcie między zmysłową naocznością a znaczeniem duchowym sprawia, że symbol jest jednym z najważniejszych środków wyrazu w filozofii, sztuce, a nade wszystko w religii.

Pojęcie symbolu

Współczesne pojęcie symbolu wywodzi się od greckiego słowa σύμβολον – *sýmbolon*, które oznaczało niewielki, rozłamany na pół pod-

KS. ANDRZEJ NOWICKI – kapłan archidiecezji katowickiej (1987). Mgr (filozofia, 1987, PAT, Kraków); dr teologii fundamentalnej (2000, PAT, Kraków); dr hab. teologii fundamentalnej (2011, UPJPII, Kraków). Autor wielu pozycji książkowych oraz licznych artykułów.

czas zawierania umowy, przedmiot z gliny, kości, drewna lub metalu. Połówki stanowiły znak rozpoznawczy dla dwóch osób, które łączyła więź przyjaźni, uczucia, pokrewieństwa, wspólnego interesu czy obowiązku. Symbolem była więc pierwotnie jakaś konkretna rzecz, która wskazywała na jakąś rzeczywistość duchową¹. Od tego rzeczownika pochodzi także czasownik συμβάλλω – *symbállō*, który informuje, że coś zbieramy razem, składamy lub łączymy w całość². W tym znaczeniu termin „symbol” wyraża ideę określonej syntezy, swoistego stawania się i bycia razem wielu elementów³. Jednak pochodzenie tego słowa nie wyjaśnia jednoznacznie do końca jego sensu. W czasach antycznych słowo σύμβολον – *sýmbolon*, miało również inne znaczenie, a mianowicie: znamię, znak, hasło.

Jak widać już w starożytności posługiwanie się pojęciem „symbol”, nacechowane było wieloznacznością jego rozumienia. Zgodnie z sugestią F. Fonessena, pierwotnie słowo „symbol” nie było w istocie symbolem czegoś innego. Symbol składał się z czegoś, to znaczy z wielu odmiennych biegunowo części⁴. To dopiero we współczesnej kulturze umysłowej, począwszy od końca XVIII wieku, utrwaliło się generalnie pojmowanie symbolu jako sugestywnego fenomenu o określonym znaczeniu. Od tej pory, głównie za sprawą W.L. Warnera przyjęło się przekonanie, że zasadniczą funkcją symbolu jest niejako wyobrazeniowe przywołanie obecności przedmiotu albo przynajmniej wyobrażenie go sobie, wywołujące określone stany emocjonalne⁵. Teza ta głęboko osadzona w wielu dziedzinach wiedzy, takich jak: literatura, nauki formalne czy teologia, przyczyniła się do wzrostu zainteresowania problematyką symbolu, jakie notuje się z końcem XIX wieku⁶. Wymiernym owocem tego procesu, stała

¹ Por. D. Forstner, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 7.

² Przeciwnieństwem tego wyrażenia jest słowo διάβολω, które oznacza rozdzielać, robić nieporządek. Od tego zaś słowa pochodzi διάβολος (*diábolos*) – dosłownie: siejący niepokój, niszczyciel, oskarżyciel, oszczerca, czyli łacińskie *diabolus* – diabeł.

³ Por. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 9.

⁴ Por. F. Fonessen, *Der Symbolbegriff in griechischen Denken*, w: M. Lurker, *Beiträge zum Symbol*, Baden-Baden 1982, s. 9–16.

⁵ Symbol to dla Warnera każda rzecz, która pojęciowo lub ekspresyjnie odnosi się do czegoś poza sobą. Zatem symbol jest to coś funkcjonalnego, sposób reprezentacji lub środek wyrażania czegoś we wszystkich dziedzinach duchowej działalności człowieka. Stąd symbolem nazywa on jakiś znak, rzecz, gest zastępujący i reprezentujący jakiś inny przedmiot, osobę, zjawisko czy też ideę abstrakcyjną. Por. A. Bucher, *Symbol – Symbolbildung – Symbolerziehung*, St. Ottilien 1990, s. 37.

⁶ W tym czasie rozwija się nowy kierunek w literaturze zwany symbolizmem. Użycie symbolu, jako głównego środka ekspresji, stanowi tu swego rodzaju reakcję na wcześniej

się rewaloryzacja pojęcia „symbol”, widoczna później niemal we wszystkich kierunkach filozoficznych XX wieku⁷. Rewaloryzacja ta związana z kategorią znaczenia symbolu, doprowadziła ostatecznie do wielości koncepcji symbolu i odpowiadającej mu symbolizacji na terenie filozofii, psychologii głębi, religioznawstwa czy teologii. Do grona filozofów zajmujących się symboliką należy zaliczyć twórcę filozofii symbolu E. Cassirera⁸, następnie C. Lévi-Straussa⁹, L.M. Chauveta¹⁰, E. Ortiqesa¹¹ oraz uprawiającą filozofię symbolu o charakterze psychologicznym S. Langer¹². W zakresie psychologii głębi, fenomenem symboli zajmują się C.G. Jung¹³, V. Turner¹⁴, a także R. Goldman¹⁵. Do rewaloryzacji symbolu i pełnego jego ujęcia z perspektywy fenomenologii i historii religii przyczynił się bez wątpienia M. Eliade¹⁶. Zaś spośród teologów, którzy stworzyli podwaliny dydaktyki symbolicznej, wymienić należy przede wszystkim takie nazwiska jak: R. Guardini¹⁷, K. Rahner¹⁸, S. Wisse¹⁹, P. Tillich²⁰ czy P. Ricoeur²¹.

panujący tak zwany opisowy naturalizm literacki. Wieloznaczność i nieredukowalność symboli pozwalały na to, by postacie literackie, przedmioty czy zdarzenia wyrażały ukryte treści, kierując ku nim uwagę czytelnika. Por. M. Rusecki, *Symbol*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki [i in.], Lublin – Kraków 2002, s. 1154.

⁷ Chodzi w tym przypadku konkretnie o pragmatyzm, neopozytywizm, filozofię analityczną, fenomenologię czy egzystencjalizm.

⁸ Por. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Damstadt 1923–1929.

⁹ Por. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970.

¹⁰ Por. L.M. Chauvet, *Du symbolique au symbole*, Paris 1979.

¹¹ Por. E. Ortiqes, *Le discours et le symbole*, Paris 1962.

¹² Por. S. Langer, *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*, Frankfurt 1965.

¹³ Por. C.G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, „Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen”, 3(1911), 4(1912).

¹⁴ Por. V. Turner, *The forest of symbols*, Ithaca and London 1974.

¹⁵ Por. R. Goldman, *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*, London 1964; por. tenże, *Vorfelder des Glaubens. Kindgemässene religiöse Unterweisung*, Neukirchen-Vluyn 1972.

¹⁶ Por. M. Eliade, *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*, w: *The History of Religions. Essays in Methodology*, red. M. Eliade, J.M. Kitagawa, Chicago 1959, s. 86–107.

¹⁷ Por. R. Guardini, *Liturgie und liturgische Bildung*, Würzburg 1966.

¹⁸ Por. K. Rahner, *Hörerdes Wortes. Zum Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941.

¹⁹ Por. S. Wisse, *Das Religiöse Symbol*, Essen 1963.

²⁰ Por. P. Tillich, *Gesammelte Werke*, Stuttgart 1964.

²¹ Por. P. Ricoeur, *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas 1976.

Ta ogólna prezentacja tła historycznego rozwoju pojęcia symbolu, domaga się rzecz jasna szczegółowego doprecyzowania jego rozumienia przez wymienionych autorów. Zasadniczy przedmiot tych analiz stanowić będzie problem relacji między symbolem a językiem religijnym, a następnie specyfikacja symboli religijnych rozpatrywana pod kątem ich istoty, warstw i nieredukowalności.

Symbol a język religijny

Podstawowym warunkiem specyficznie ludzkiej działalności, kształtującym obraz świata, wpływającym na myślenie i kategoryzującym rzeczywistość jest język. Jako wytwór o charakterze intersubiektywnym stanowi on medium, w którym jak w soczewce skupiają się wielorakie aspekty ludzkiego świata, przekraczające niejednokrotnie zwykłe doświadczenie zmysłowe. Jednocześnie przy udziale języka, aspekty te przestają być jedynie wytworami poszczególnych jednostek, stając się w istocie wspólnotowo podzielanymi systemami znaczeń, które charakteryzuje swoista obiektywność²².

Ta szczególna rola i znaczenie języka w ogóle zaznacza swoją obecność w procesie budowania uniwersum religijnego. W tej przestrzeni funkcjonowania język jest bowiem w stosunku do religii nie tylko czynnikiem konstytutywnym, bez którego religia byłaby niemożliwa, ale nadto czynnikiem konstytuującym religię²³. W praktyce oznacza to, że za pośrednictwem języka dokonuje się tworzenie właściwego danej religii obrazu świata, doświadczenia religijnego oraz różnych form działania. Wynika stąd, że język religijny nie pełni jedynie funkcji reprezentatywnej, ekspresywnej czy komunikacyjnej, lecz należy do podstawowych narzędzi tworzenia sensownego świata religijnego. Język religijny strukturalizuje „świat religijny”. Tworzy on z wrażeń przedmioty religijne, poszczególne „światy” oddziałujące na siebie. Ostatecznie wszystkie religijne działania językowe oraz ich wytwory stanowią strukturalne elementy tego świata, przez co nie można pojąć religii bez właściwego jej języka. Można zatem

²² Por. W. von Humboldt, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, Lublin 1970; por. E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, Warszawa 1978; por. J.R. Taylor, *Kategoryzacja w języku*, Kraków 2001; por. B.L. Whorf, *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa 1981; W. Grace, *The Linguistic Construction of Reality*, London 1987; J. Searle, *Czynności mowy. Rozważania o filozofii języka*, Warszawa 1987.

²³ Ta aktywna rola języka w konstytuowaniu świata religijnego została dostrzeżona przez takich myślicieli jak: M. Müller, *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache*, Leipzig 1980; L. Weisgerber, *Vom Weltbild der deutschen Sprache*, Bonn 1974, czy E. Cassirer, *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1977.

powiedzieć, że język religijny to nic innego, jak tylko religijny sposób użycia języka²⁴.

Praktyczna weryfikacja wyżej określonej aktywnej roli języka w konstruowaniu religijnego świata w sposób szczególny uwidacznia się na podstawie analizy dwóch jego aspektów. Występują one łącznie i oba są językowo strukturalizowane. W pierwszym przypadku, chodzi o religijny obraz świata, w którym podstawowe znaczenie przypisywane jest *sacrum*. W języku religijnym rzeczywistość ta dana jest za pomocą podstawowych struktur dyskursu religijnego, a mianowicie symbolu, mitu czy metafory²⁵. Oczywiście, już na początku trzeba zaznaczyć, że struktury te nie są równorzędne. Zachodzą pomiędzy nimi różne relacje. Nie zmienia to jednak niezwykle istotnego faktu, że ich rozpatrywanie w izolacji od życia religijnego zawsze grozi zagubieniem specyficznego sensu, jaki może być przypisany językowi religijnemu²⁶. W tej sytuacji można więc mówić o pewnej koniecznej wręcz potrzebie obecności trzech wymienionych struktur w języku religijnym.

Jednak religia to nie tylko system przekonań, lecz także religijny sposób życia. Jest on również zorganizowany wokół *sacrum*, które zostało wyodrębnione w religijnym obrazie świata. W tym procesie wytwarzania świętej rzeczywistości, która staje się szczególnie obecna w działaniach rytualnych, fundamentalną rolę odgrywają symbole. Nie można, rzecz jasna rozpatrywać ich znaczenia bez rytualnego kontekstu. Wartość poznawcza symboli w religii sprowadza się do „mowy religijnej”, będącej mową symboli religijnych. W „mowie religijnej”, jako mowie integralnej, symbole religijne konstytuują określoną rzeczywistość. Ustanawiają obiektywność przedmiotu, na który wskazują. Posługiwanie się nimi ma na celu nadanie wyobrażeniom religijnym charakteru obiektywnego. Jednocześnie dzięki językowi symboli staje się również możliwe odzwierciedlenie rzeczywistości przez nie ukonstytuowane²⁷.

²⁴ Por. P. Winch, *Znaczenie języka religijnego*, w: tenże, *Etyka a działanie*, Warszawa 1990, s. 130–164; por. T. Węclawski, *Wspólny świat religii*, Kraków 1995, s. 60; por. E. Casirer, *Symbol a język*, Poznań 1995.

²⁵ Por. L. Dupre, *Inny wymiar*, Kraków 1991; por. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 1988; por. M. Eliade, *Aspekty mitu*, Warszawa 1998; por. B. Malinowski, *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, w: tenże, *Mit, magia, religia*, Warszawa 1990; por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1977.

²⁶ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, *Horror metaphysicus*, Poznań 1999, s. 145.

²⁷ Por. W. Stróżewski, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 438–464; por. G. Barbour, *Symbole i mity*, w: tenże, *Mity, modele, paradygmaty*, Kraków 1984 s. 19–40; por. M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, Kraków 1994.

W tak pojętym procesie interpretacji „mowa symboli” jest więc zarówno nośnikiem treści religijnych stanowiących kontekst określający doświadczenie, jak i medium, w oparciu o które doświadczenie to jest w ogóle możliwe w sensie zaistnienia i poznania. Pozwala ona na odkrycie kategorii egzystencjalnych, które wyrażają najgłębsze możliwości człowieka, aby w ten sposób mógł on dotrzeć do rozumienia istoty i sensu swego bytowania²⁸.

Istota i warstwy symboli religijnych

Symbol religijny w swym mocnym rozumieniu ujawnia moment konieczności swej struktury, co prowadzi do rozumienia go jako ustanowionego bezpośrednio lub pośrednio przez Absolut. Inaczej mówiąc, podczas gdy inne znaki, w tym także symbole „słabe”²⁹, są konstytuowane i dekodowane przez nas samych, ten jawi się *a priori* jako dany przez Byt transcendentny. Według Tillicha, symbol religijny odsłania głęboką warstwę rzeczywistości, fundamentalną warstwę Samego Bycia. Ze względu na tę odsłonę można więc równie dobrze nazwać go symbolem świętości, ponieważ reprezentuje wymiar „rzeczywistości ostatecznej” i uczestniczy w tym wymiarze, chociaż nie jest z nim tożsamy. Warstwa transcendentna wykracza bowiem poza doświadczalną rzeczywistość, której podstawowym symbolem jest słowo Bóg³⁰.

Powyższa zasadność pozwala zatem twierdzić, że w procesie poznania symbolu religijnego, chodzi przede wszystkim o uchwycenie jego znaczenia jako rzeczywistości zawierającej w sobie obecność transcendencji. Praktyczna realizacja tego zamiaru wyklucza jednak w tym przypadku poznanie w sposób wyłącznie dyskursywny. Owa niemożność pojawia się ze względu na strukturę symbolu religijnego, czyli na zawarty

²⁸ Symbole jednoznacznie kojarzone są także z danym systemem wyznaniowym, w którym niejednokrotnie przypisywane jest im dodatkowe znaczenie mistyczne lub magiczne. Wartości obiektywne mogą być uchwycone przez akty emocjonalne, stając się w ten sposób przedmiotem bezpośredniej intuicji, która dana jest przez uczucia. Por. P. Ricoeur, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975, s. 2–24.

²⁹ To rozróżnienie ściśle dotyczy problemu typologizacji symbolu. I tak na przykład związek, jaki łączy symbol sakramentalny z rzeczywistością symboliczną, wydaje się być związkiem koniecznym, mocnym, w odróżnieniu od analogicznej relacji, jaka występuje w symbolu artystycznym.

³⁰ To znaczy podstawę bytu, Nieuwarunkowane, Absolut, do którego możemy odnosić się już teraz oraz wymiar świętości. Por. P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków 1994, s. 132.

w nim element misteryjny i transcendentny³¹. Wartościom religijnym, modalności tego co święte, przypada bowiem szczególna pozycja, ponieważ ujawnia się to tylko w przedmiotach, które w intencji dane są jako przedmioty należące do sfery absolutnej. To co święte realizuje się najpełniej w osobie Boskiej. Stąd rodzi się pytanie o możliwość doświadczenia tajemnicy, która staje się w tym przypadku niezbędnym warunkiem wszelkich prób zmierzających do właściwego rozumienia symbolu? W odpowiedzi na to pytanie warto zwrócić uwagę na pewien ważny argument. Chociaż Bóg jest zarazem bytem i wartością, to jest On przede wszystkim wartością-bytem. To z kolei oznacza, że w ludzkim przeżyciu Boskości na plan pierwszy wysuwa się miłość. W swej najgłębszej istocie miłość jest warunkiem poznania religijnego, jakie ma miejsce w doświadczeniu religijnym, w którym owa tajemnicza sakralna moc objawia się i jest możliwa do ujęcia³².

Świadomość tej prawdy prowokuje zatem konieczność wyszczególnienia pewnych istotnych przestrzeni funkcjonowania symbolu religijnego, związanych z jego warstwą immanentną, obecną w empirycznej rzeczywistości.

Po pierwsze, symbol w ścisłym, religijnym znaczeniu tego słowa jest symbolem liturgicznym. Niejako wtapia się on w system świętych znaków, określonych mianem liturgii. Warto więc zauważyć, że liturgia staje się w istocie właściwą przestrzenią jego funkcjonowania³³. W istocie rzeczy znaczy to, że symbol musi być otwarty na „poziomy” wymiar wspólnoty, która sama uczestniczy w określonym porządku metafizycznym, w porządku *sacrum*. Jednocześnie jego prawidłowe funkcjonowanie w tej przestrzeni domaga się odpowiedniej dyspozycji

³¹ Zgodnie z sugestią E. Cassirera, symbolem religijnym może się zatem okazać dowolne dające się doświadczyć zjawisko, któremu wiara nadaje nadnaturalne znaczenie. Symbol religijny często stanowi *sacrum*, a pewne zachowania w jego obecności są objęte tabu. por. A.P. Kowalski, *Mit a sztuka w Ernesta Cassirera filozofii form symbolicznych*, „Filo-Sofija”, 3(2003), nr 1(3), s. 117–130.

³² Por. por. A.M. Sicari, *Głupstwo Krzyża*, ComP, 16(1996), nr 5, s. 67–69; por. J.L. Marion, *Poznanie miłości*, ComP, 15(1995), nr 5, s. 59–72; por. W. Kasper, *Fede e storia*, Brescia 1975; por. A. Maggolini, *Współczesne nauczanie Kościoła na temat doświadczenia*, ComP, 16(1996), nr 5, s. 14–32; por. C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, Paris 1959.

³³ Por. A. Hajduk, *Wychowanie do rozumienia znaków i symboli liturgicznych*, „Horyzonty wiary”, 9(1998), s. 5–18; por. O. Betz, *Elementare Symbole*, Freiburg 1987; V. Hertle, M. Saller, *Spuren entdecken. Zum Umgang mit Symbolen*, München 1987; por. P. Biebl, *Symbole geben zu lernen*, Neukirchen-Vluyn 1989; por. J. Decyk, *Znaki liturgiczne w życiu chrześcijanina*, „Horyzonty wiary”, 6(1995), s. 13.

ze strony podmiotu poznającego. Krótko mówiąc, poznanie to nie jest możliwe bez zmysłu tajemnicy, który stanowi fundament symbolicznej wyobraźni. To ona daje umiejętność takiego spojrzenia na symbol, by dostrzec w nim to wszystko, co jednocześnie prowadzi do treści wyróżnionej. Następnie „przekroczyć” jej ograniczenia i zatopić się w rzeczywistość, której kierunek wskazuje, ale której sama nie osiąga³⁴. Inaczej mówiąc, chodzi tu o przekroczenie rzeczywistości „wyjściowej” w kierunku innej rzeczywistości, w której symbol otrzymuje swój sens i zdolność uczestnictwa i która czyni go zrozumiałym jako symbol. W ten sposób symbol religijny otwiera i odsłania określone dziedziny doświadczenia, ponieważ jest on jakąś hierofanią, jakimś przejawem więzi człowieka z *sacrum*³⁵.

Po drugie, zgodnie z sugestią M. Ruseckiego, w poznaniu symbolu nie można go izolować z kontekstu innych symboli religijnych, z którymi jest on niemal organicznie związany „[...] powinno się go poznawać i interpretować na tle całego systemu symbolowego”³⁶. Potrzeba ta wynika ze specyfiki symbolu, który generując w sobie różne sfery rzeczywistości, zawsze jawi się jako całość. Stąd również konieczność całościowego odczytywania go przez podmiot zaangażowany w doświadczeniu symbolicznym³⁷. Praktyczna weryfikacja tego stwierdzenia staje się szczególnie widoczna w odniesieniu do dwóch różnych możliwości recepcji symboli religijnych. Dla niezaangażowanego obserwatora systemy symboliczne stanowią zazwyczaj jedynie odwzorowanie świętej rzeczywistości, która prezentuje się wierzącemu. Natomiast dla uczestnika, te same systemy stają się osobliwie realne, ponieważ pozwalają mu jako podmiotowi poznającemu swobodne poruszanie się na różnych płaszczyznach rzeczywistości, by je lepiej poznać i w nich uczestniczyć.

Na koniec, trzeba zwrócić także uwagę na jeszcze jeden ważny fakt. Otóż prawdziwą moc kreowania rzeczywistości symbol uzyskuje zasadniczo w religijnym działaniu. Nie sposób więc symboliki religijnej

³⁴ Por. P. Tillich, *Symbol religijny*, w: *Symbole i symbolika*, Warszawa 1991.

³⁵ Dotyczy to różnych form objawienia się Bóstwa, czy też „wcielenia”, obecnego także w pogaństwie, a także znaków, które z czasem stały się symbolami, jak: krzyż czy świeca. Por. S. Sztajer, *Mit żywy i martwy. W poszukiwaniu mitu autentycznego*, „Przegląd Religioznawczy”, 4(2002), s. 38–52.

³⁶ Rusecki, *Symbol*, s. 1158.

³⁷ Por. C. Geertz, *Religion as a Cultural System*, w: M. Lambek, *A Reader in the Anthropology of Religion*, Blackwell 2002, s. 61–82.

odrywać od rytualnego kontekstu³⁸. W tym wymiarze istotnym czynnikiem podkreślającym wartość symbolu w oddziaływaniu na wiernych, jest jego wpływ na wzmocnienie przekazu prawd wiary³⁹. Proces ten dokonuje się głównie poprzez wpływ symbolu religijnego na świadomość, wyobraźnię i emocje odbiorców⁴⁰. Jednocześnie symbole religijne włączone są także w procesy społeczne. Stanowią one aktywną siłę na polu tychże działań. Są powiązane z ludzkimi dążeniami, celami i środkami działania. W tym przypadku posługiwanie się symbolami ma na celu nadanie wyobrażeniom religijnym obiektywnego charakteru. Dokonuje się to w zasadniczej mierze poprzez łączenie etosu ze światopoglądem, moralności z ontologią⁴¹. Trafne zatem wydaje się być w tym miejscu określenie symbolu jako takiej części języka, która spina różne sfery rzeczywistości, poprzez co pozwala wykraczać poza podstawową rzeczywistość „tu i teraz”⁴².

Nieredukowalność symboli religijnych

Jedną z fundamentalnych cech symbolu religijnego jest jego nieredukowalność. Problem ten dotyczy ontologii symbolu oraz ontycznych zależności między symbolem a rzeczywistością, do której on odsyła i z której wyrasta. Na takie zakorzenienie ontyczne symbolu, polegające na uczestnictwie w dwóch rzeczywistościach, wskazuje Ricoeur. Pierwszą z nich jest świadomość społeczna, która określa sposób ludzkiego doświadczania świata. Świadomość człowieka kształtowana jest poprzez język, tradycję, kulturę, czyli inaczej mówiąc wspólnotę przeżyć. Wynika stąd, że symbole powstają na glebie ludzkiej wspólnoty doświadczeń, z której zarazem czerpią swą moc. Obok świata ludzkich doświadczeń

³⁸ Dlatego właśnie symbole religijne, podobnie jak mity, powinny być badane w kontekście religijnego działania, w szczególności zaś rytuału. Wynika to z natury religijnego świata, który obejmuje zarówno religijny obraz świat, jak i religijny sposób bycia. Por. tamże.

³⁹ Szczególne znaczenie posiadają tu symbole wiary, wyznania wiary, a więc stałe formuły, które w sposób sumaryczny wyrażają prawdy wiary. Z pewnością należy do nich zaliczyć: symbol apostołski, symbole chrzcielne, symbole soborowe, symbole papieskie i synodalne oraz symbole prywatne. Por. S. Longosz, *Symbole wiary*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, s. 1158–1164.

⁴⁰ Por. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą, Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994, s. 115–138.

⁴¹ Por. C. Geertz, *Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols*, „Antioch Review”, 17(1957), nr 4, s. 426–428.

⁴² Por. P.L. Berger, Th. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983, s. 74.

kreujących świadomość społeczną i indywidualną człowieka, istnieje również rzeczywistość metafizyczna, święte uniwersum, w którym uczestniczy symbol. Dzięki owemu uczestnictwu symbol odsyła nas do rzeczywistości metafizycznej, w której partycypuje. To związanie symbolu z uniwersum jest, zdaniem Ricoeura „źródłem wszystkich różnic między nim i metaforą. Metafora jest swobodną inwencją dyskursu; symbol jest powiązany z kosmosem. Dotykamy tu elementu nieredukowalnego i to nieredukowalnego w większym stopniu niż swoisty składnik ujawniający się w przeżyciu poetyckim. W świętym uniwersum możliwość mówienia ma swe źródło w zdolności kosmosu do znaczenia”⁴³.

Można zatem powiedzieć, że symbol łączy rzeczywistość ludzką z rzeczywistością świętego uniwersum, na którą wskazuje. Dzięki temu żyjąc w świadomości społecznej, pełni on obok funkcji opisowej i konstytuującej określone porządki społeczne, także funkcję teleologiczną. To oznacza, że symbol ujawnia w sobie jakiś metafizyczny wymiar, co ukazuje człowiekowi nowe sposoby egzystencji. Powiązanie symbolu z egzystencją trafnie charakteryzował Tillich: „Symbol nie tylko otwiera przed nami wymiary i elementy rzeczywistości, które w przeciwnym razie pozostałyby niedostępne, lecz także toruje drogę wymiarom i elementom naszej duszy, które odpowiadają owym wymiarom i elementom rzeczywistości”⁴⁴.

Symbole zatem nie tylko kreują świat poza człowiekiem, ale również odsłaniają jego wewnętrzną głębię. Dzięki temu możliwe jest otwarcie człowieka na głębokie wymiary rzeczywistości, co również ujawnia przed nim nowe poziomy egzystencji. Jednocześnie to, co wyrażamy za pomocą symbolu religijnego, nie można wyrazić w sposób adekwatny za sprawą innego rodzaju języka, ponieważ punktem odniesienia wypowiedzi jest zdecydowanie inny, nieredukowalny wymiar rzeczywistości transcendentnej. Ciekawą ilustrację tej zależności stanowią na przykład najbardziej znane symbole chrześcijańskie. Symbol ryby oznaczający w pierwszej warstwie zwykłą rybę, w drugiej natomiast Chrystusa Zbawiciela. Symbol krzyża, który w pierwszej warstwie dotyczy okrutnego narzędzia karni, w drugiej jest symbolem odkupienia ludzi przez Chrystusa, czy też symbol kotwicy, który w pierwszej warstwie odnosi się do określonej konstrukcji technicznej, w drugiej zaś do nadziei, która jest „silną kotwicą duszy”

⁴³ P. Ricoeur, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989, s. 145.

⁴⁴ P. Tillich, *Dynamika wiary*, Poznań 1997, s. 63.

(Hbr 6, 19). W tym kontekście, każda próba dotarcia do rzeczywistości symbolizowanej wiąże się z koniecznością spotkania się z tajemnicą, której człowiek nie jest w stanie ogarnąć zwykłymi zdolnościami poznawczymi, jakie posiada.

* * *

Treść powyższych rozważań prowadzi do następujących konkluzji. Wartość poznawcza symboli w religii, będącej mową symboli religijnych, w sposób zasadniczy motywuje zasadność wysiłku człowieka, który jako twórca języka, staje się ostatecznie autorem symbolicznego świata. W oparciu o swoje doświadczenia, spostrzeżenia, a także dzięki zdolności obiektywizowania i wyrażania swoich przeżyć, może on formułować wciąż nowe elementy, tworząc i rozwijając świat symbolicznych form, którego częściami składowymi są język czy religia. Umożliwiają mu to wrodzone „formy symboliczne”, które sprawiają, że staje się on, zgodnie z sugestią E. Cassirera, *animal symbolicum*⁴⁵.

Po drugie, symbol zawsze partycypuje w rzeczywistości, którą symbolizuje. Tak więc, symbol w najważniejszym znaczeniu tego słowa musi być symbolem religijnym. Bowiem tylko wtedy dochodzi do partycypacji symbolizującego z symbolizowanym. Taka zależność to znaczy „mocny” związek symbolu z symbolizowanym, w odróżnieniu od związków „słabych” jest ustanowiona przez sam Absolut. Zawarty w symbolu element transcendentny wyklucza jakąkolwiek sposobność jego dyskursywnego poznania. W tym przypadku relacja partycypacji jest możliwa jedynie dzięki miłości, która warunkuje sposobność poznania w doświadczeniu religijnym. Trzeba jednak dodać, że nawet w sytuacji partycypacji w warstwie immanentnej symbolu religijnego, uchwytny w empirycznej rzeczywistości, treść wyróżniona nie pokrywa się z treścią symbolizowaną. Ona tylko wskazuje kierunek, lecz sama do niej nie sięga.

Po trzecie, symbolu religijnego nie są w stanie podważyć żadne argumenty empiryczne. Jak twierdzi P. Tillich, „symbole nie pojawiają się dlatego, że ludzie ich usilnie pragną, ani nie umierają z powodu krytyki naukowej bądź praktycznej. Znikają dlatego, że nie wywołują już odzewu w zbiorowości, w obrębie której znalazły swój pierwotny wyraz”⁴⁶.

⁴⁵ Cassirer, *Esej o człowieku*, s. 132.

⁴⁶ Tillich, *Dynamika wiary*, s. 63.

THE CONCEPT AND FUNCTION OF A RELIGIOUS SYMBOL

Keywords: symbol, sign, religion, religious symbol, religious language, theology, liturgy.

Summary: The start point of our reflection is an attempt to define the meaning of a symbol. This endeavour is based on the analysis of the spectrum of its evolution, beginning from the ancient times right until the present day. The subsequent subject of our study is the epistemic value of religious symbols looked at in terms of their functions and meanings. In that aspect it is vital to verify the substance of a relationship between the symbol itself and the religious language, as well as to specify the said symbols based upon their essence and irreducible complexity.

BIBLIOGRAFIA

- Barbour G., *Symbole i mity*, w: G. Barbour, *Mity, modele, paradymaty*, Kraków 1984.
- Berger P.L., Luckmann Th., *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.
- Betz O., *Elementare Symbole*, Freiburg 1987.
- Biebl P., *Symbole geben zu lernen*, Neukirchen-Vluyn 1989.
- Bucher A., *Symbol – Symbolbildung – Symbolerziehung*, St. Ottilien 1990.
- Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, Warszawa 1977.
- Cassirer E., *Philosophie der symbolischen Formen*, Damstadt 1923–1929.
- Cassirer E., *Symbol a język*, Poznań 1995.
- Chauvet L.M., *Du symbolique au symbole*, Paris 1979.
- Decyk J., *Znaki liturgiczne w życiu chrześcijanina*, „Horyzonty wiary”, 6(1995), s. 1–13.
- Dupre L., *Inny wymiar*, Kraków 1991.
- Eliade M., *Aspekty mitu*, Warszawa 1998.
- Eliade M., *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*, w: *The History of Religions. Essays in Methodology*, red. M. Eliade, J.M. Kitagawa, Chicago 1959, s. 86–107.
- Fonessen F., *Der Symbolbegriff in griechischen Denken*, w: M. Lurker, *Beiträge zum Symbol*, Baden-Baden 1982, s. 9–16.
- Forstner D., *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990.
- Geertz C., *Ethos, World-View and the Analysis of Sacred Symbols*, „Antioch Review”, 17(1957), nr 4, s. 421–437. <https://doi.org/10.2307/4609997>.
- Geertz C., *Religion as a Cultural System*, w: M. Lambek, *A Reader in the Anthropology of Religion*, Blackwell 2002, s. 61–82.
- Goldman R., *Religious Thinking from Childhood to Adolescence*, London 1964.
- Goldman R., *Vorfelder des Glaubens. Kindgemässene religiöse Unterweisung*, Neukirchen-Vluyn 1972.
- Grace W., *The Linguistic Construction of Reality*, London 1987.

- Guardini R., *Liturgia und liturgische Bildung*, Würzburg 1966.
- Hajduk A., *Wychowanie do rozumienia znaków i symboli liturgicznych*, „Horyzonty wiary”, 9(1998), s. 5–18.
- Hertle V., Saller M., *Spuren entdecken. Zum Umgang mit Symbolen*, München 1987.
- Humboldt W. von, *Rozmaitość języków a rozwój umysłowy ludzkości*, Lublin 1970.
- Jung C.G., *Wandlungen und Symbole der Libido. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, „Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen”, 3(1911), 4(1912).
- Kasper W., *Fede e storia*, Brescia 1975.
- Kłoczkowski A., *Między samotnością a wspólnotą, Wstęp do filozofii religii*, Tarnów 1994.
- Kołakowski L., *Jeśli Boga nie ma..., Horr metaphysicus*, Poznań 1999.
- Kowalski A.P., *Mit a sztuka w Ernesta Cassirera filozofii form symbolicznych*, „Filosofia”, 3(2003), nr 1(3), s. 117–130.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 1988.
- Langer S., *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*, Frankfurt 1965.
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, Warszawa 1977.
- Lévi-Strauss C., *Antropologia strukturalna*, Warszawa 1970.
- Longosz S., *Symbole wiary*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki [i in.], Lublin – Kraków 2002, s. 1159–1164.
- Lurker M., *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, Kraków 1994.
- Lurker M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989.
- Maggiolini A., *Współczesne nauczanie Kościoła na temat doświadczenia*, ComP, 16(1996), nr 5, s. 14–32.
- Malinowski B., *Mit w psychice człowieka pierwotnego*, w: B. Malinowski, *Mit, magia, religia*, Warszawa 1990, s. 296–351.
- Marion J.L., *Poznanie miłości*, ComP, 15(1995), nr 5, s. 59–72.
- Müller M., *Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache*, Leipzig 1980.
- Ortiques E., *Le discours et le symbole*, Paris 1962.
- Rahner K., *Höreres Wortes. Zum Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941.
- Ricoeur P., *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa 1975.
- Ricoeur P., *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas 1976.
- Ricoeur P., *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa 1989.
- Rusecki M., *Symbol*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, red. M. Rusecki [i in.], Lublin – Kraków 2002, s. 1153–1159.
- Sapir E., *Kultura, język, osobowość*, Warszawa 1978.
- Searle J., *Czynności mowy. Rozważania o filozofii języka*, Warszawa 1987.
- Sicari A.M., *Glupstwo Krzyża*, ComP, 16(1996), s. 60–69.

- Spicq C., *Agapè dans le Nouveau Testament*, Paris 1959.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 1994.
- Sztajer S., *Mit żywy i martwy. W poszukiwaniu mitu autentycznego*, „Przegląd Religioznawczy”, 4(2002), s. 38–52.
- Taylor J.R., *Kategoryzacja w języku*, Kraków 2001.
- Tillich P., *Dynamika wiary*, Poznań 1997.
- Tillich P., *Gesammelte Werke*, Stuttgart 1964.
- Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane*, Kraków 1994.
- Tillich P., *Symbol religijny*, w: *Symbole i symbolika*, Warszawa 1991
- Turner V., *The forest of symbols*, Ithaca and London 1974.
- Weisgerber L., *Vom Weltbild der deutschen Sprache*, Bonn 1974.
- Węclawski T., *Wspólny świat religii*, Kraków 1995.
- Whorf B.L., *Język, myśl i rzeczywistość*, Warszawa 1981.
- Winch P., *Znaczenie języka religijnego*, w: P. Winch, *Etyka a działanie*, Warszawa 1990, s. 130–164.
- Wisse S., *Das Religiöse Symbol*, Essen 1963.

BP HENRYK WEJMAN ^{a, @}

 <https://orcid.org/0000-0002-9598-8722>

^a Uniwersytet Szczeciński, Wydział Teologiczny, Instytut Nauk Teologicznych,
ul. Papieża Pawła VI nr 2, 71-459 Szczecin, PL

[@] HWejman@Poczta.ONet.PL

DUCHOWE ZAANGAŻOWANIE W PRZEŻYWANIE EUCHARYSTII

Słowa kluczowe: Eucharystia, liturgia słowa, ofiara, komunია, służba bliźnim.

Streszczenie: Głównym celem przedłożenia było ukazanie wartości duchowego zaangażowania się wiernego w przeżywanie Eucharystii. Określony w ten sposób cel zrealizowano w czterech etapach, które odpowiadają składowym elementom Liturgii Eucharystycznej, tj.: przygotowaniu, liturgii słowa i misterium ofiary, komunii oraz misji. Efektem analiz materiału źródłowego było stwierdzenie, że na każdym z etapów duchowe nastawienie wiernego w przeżycie Eucharystii owocuje w jego życiu głębokim doświadczeniem więzi z Chrystusem eucharystycznym i jego gotowością do ofiarnej służby Bogu i bliźnim.

Rozwój duchowy człowieka uwarunkowany jest jego relacją osobową z Jezusem Chrystusem. W miarę jej pogłębiania wzrasta poziom życia duchowego człowieka. Otwierając się na Jezusa Chrystusa, który w pełni okazał swą miłość do człowieka na kalwaryjskim krzyżu, on nie może nie rozwijać się duchowo. Wyświadczona na Kalwarii miłość ze strony Jezusa Chrystusa względem człowieka jest wciąż realizowana w sposób sakramentalny. Wyraża ją Jezus Chrystus w Eucharystii. To w Niej On

BP HENRYK WEJMAN – biskup pomocniczy szczecińsko-kamieński (2014). Mgr (teologia, 1984, WSD, Szczecin); dr teologii (1991, KUL, Lublin); dr hab. teologii (1997, PWT, Wrocław); prof. (2003). Kierownik Katedry Teologii Moralnej i Duchowości (2004–2014, US, Szczecin); dziekan Wydziału Teologicznego (2012–2014, US, Szczecin).

udziela się wiernemu i zaprasza go do komunii z Sobą, umożliwiając mu w ten sposób wzrost duchowy. Głębię tej prawdy doskonale uwydatnił *Katechizm Kościoła katolickiego* w słowach: „Eucharystia jest źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego. Inne zaś sakramenty, tak jak wszystkie kościelne posługi i dzieła apostołstwa, wiążą się ze świętą Eucharystią i do niej zmierzają. W Najświętszej bowiem Eucharystii zawiera się całe duchowe dobro Kościoła, a mianowicie sam Chrystus, nasza Pascha”¹. Z katechizmowych słów płynie jednoznaczny wniosek, że Eucharystia jest żywą obecnością Chrystusa, który daje się bezgranicznie człowiekowi. Jak zaowocuje to udzielanie się Chrystusa w życiu człowieka, to zależy tylko od niego. Można powiedzieć, że na ile człowiek otworzy swe serce na Jego miłość, na tyle dozna Jego łaski.

Ten właśnie aspekt staje się zasadniczym przedmiotem badawczym niniejszej refleksji. Chodzi w niej o odsłonięcie form i sposobów zaangażowania się wiernego, biorącego udział w Eucharystii, aby mógł wzmocnić swoją więź z Jezusem Chrystusem i ubogacić się duchowo. Jednym słowem mówiąc, głównym celem zakresu owych badań jest ukazanie nastawienia duchowego uczestnika Eucharystii, czyli pokazanie, jakie cechy powinien on posiadać, aby mógł doświadczyć głębi jedności z Chrystusem eucharystycznym i doznać Jego błogosławieństwa w osobistym życiu.

Niniejsza refleksja, z tak określonym powyżej celem badawczym, stanowi nowość na tle dotychczasowej literatury teologicznej poświęconej Eucharystii. Dla potwierdzenia tej myśli wystarczy wymienić niektóre pozycje książkowe, czy publikacje w pracach zbiorowych. O Eucharystii jako źródle życia duchowego człowieka i jego uświęcenia się napisał o. Raniero Cantalamessa w monografii: *Eucharystia nasze uświęcenie* (Warszawa 1994). Eucharystii w jej wymiarze teologicznym, liturgicznym i ekumenicznym dedykowana jest praca zbiorowa pod redakcją ks. Władysława Nowaka zatytułowana: *Misterium Eucharystii. Teologia – liturgia – ekumenizm. Encyklika Jana Pawła II Ecclesia de Eucharistia* (Olsztyn 2004). Z kolei o eklezjotwórczej i komuniotwórczej wartości Eucharystii traktuje praca zbiorowa pod redakcją ks. Andrzeja Żądło pod tytułem: *Eucharystia w życiu Kościoła* (Katowice 2005). Na elementy kultury religijnej, które mogą ułatwić świadome i dojrzałe przeżywanie Eucharystii przez wiernych zwrócił uwagę ks. Aleksander Radecki w mo-

¹ KKK, n. 1324.

nografii: *Eucharystyczny savoir-vivre katolika-Polaka* (Wrocław 2011). Zaś znaczeniu wiary w przeżywaniu przez wiernych sakramentów, w tym Eucharystii, ks. Jerzy Misiurek poświęcił monografię pod tytułem: *Wiara i sakramenty w życiu duchowym* (Częstochowa 2013). Natomiast kwestię miejsca i wartości Eucharystii w świętowaniu przez wiernych niedzieli z wyakcentowaniem w tym aspekcie nauczania biskupów polskich od zakończenia Soboru Watykańskiego II aż po najnowsze czasy podjął ks. Paweł Til w monografii: *Biskupi polscy o świętowaniu niedzieli (1965–2005)* (Katowice 2017). Z kolei na rolę i wartość homilii w Eucharystii zwrócił uwagę ks. Henryk Sławiński w monografii: *Homilia w zgromadzeniu eucharystycznym. Recepcja współczesnego nauczania Kościoła w Dyrektorium homiletycznym* (Kraków 2018). Wymienione powyżej pozycje naukowe wyraźnie wskazują na to, że Eucharystia w refleksji naukowej była, w ciągu lat, analizowana w wielu wymiarach, począwszy od teologicznego, przez liturgiczny, następnie ekumeniczny i sakramentalny, a na homiletycznym kończąc. Nie wybrzmiał w nich jednak aspekt duchowego zaangażowania wiernego w przeżywanie przez niego Eucharystii. I ta właśnie kwestia legła u podstaw podjęcia niniejszej refleksji, co zostało już wyżej zaznaczone w prezentacji celowości badań.

Zaprezentowanie wykazu literatury dedykowanej Eucharystii i określenie w jej świetle nowości celu badań owego przedłożenia, skłania z kolei, zgodnie z zasadami metodologii, do przedstawienia struktury tego przedłożenia. Dla jej ukazania przyjęto jako zasadnicze kryterium podziału składowe elementy liturgii eucharystycznej (przygotowanie, udział w liturgii słowa i misterium ofiary, komunika [wierz z Chrystusem] i misja [działanie wiernych na rzecz chwały Boga i pożytku bliźnich]).

Dlatego w pierwszym rozdziale główny akcent refleksji pada na podkreślenie wagi zaangażowania się wiernych w przeżycie Eucharystii poprzez ich przygotowanie się dalsze na drodze rozbudzania przez nich w sobie świadomości udziału w Eucharystii i przygotowanie bliższe poprzez uświadamianie w sobie potrzeby jednania się z innymi w aspekcie przebaczenia im przewinień i proszenie o przebaczenie względem nich samych.

W drugim rozdziale, zgodnie ze składowymi elementami liturgii eucharystycznej, zostanie podjęta kwestia odpowiedzi wiernych na proklamację słowa Bożego poprzez jego przyjęcie z ich strony w duchu wiary i wyrażenie gotowości do składania przez nich ofiary z własnego życia na wzór Jezusa Chrystusa.

Trzymając się zasad metodologii, kolejny rozdział nie może nie być poświęcony sprawie udziału wiernego w Eucharystii, który uczestnicząc w niej, może przemawiać i zarazem tworzyć przestrzeń dziękczynienia za Komunię Świętą i może akcentować opiekę Pana Boga nad ludźmi.

I w końcu ostatni rozdział przedłożenia, według założeń metodologii, nie mógł być niepoświęcony zaangażowaniu wiernych – uczestników Eucharystii na rzecz przynoszenia chwały miłosiernemu Bogu poprzez prowadzenie przez nich życia modlitewnego, tj. służbę Bogu i poprzez zaradzanie potrzebom najbardziej potrzebujących, czyli służbę bliźnim.

Zasugerowane powyżej aspekty refleksji pozwolą na odsłonięcie całej głębi udziału wiernego w przeżywanie przez niego Eucharystii i jego później oddziaływanie na środowisko jego przebywania i działania, których źródło tkwi właśnie w Eucharystii.

1. Duchowe przygotowanie do Eucharystii

Eucharystia jest ucztą, w której Chrystus ofiaruje się bezgranicznie. Udział w niej domaga się odpowiedniego przygotowania ze strony jej uczestnika. Aby wierny mógł owocnie ją przeżyć, w pierwszym rzędzie powinien obudzić w sobie świadomość, z Kim się spotyka. Ten akt działania z jego strony stanowi istotę przygotowania, tzw. dalszego do udziału w niej. Kolejnym aktem, jaki powinien wykonać wierny, aby owocnie przeżyć Eucharystię, jest wyrażenie gotowości do pojednania się z Bogiem i z bliźnimi. Ten akt, jako składowy element Liturgii Eucharystycznej, stanowi przygotowanie bezpośrednie.

1.1. Rozbudzanie ze strony wiernego świadomości uczestnictwa w Eucharystii (przygotowanie dalsze)

Każde zwyczajne przyjęcie urodzinowe lub imieninowe, każda uczta weselna, domaga się odpowiedniego przygotowania. Nie jest wszystko jedno, gdzie odbywają się takie spotkania. Inaczej czują się ich uczestnicy w chłodnym, zaciemnionym, ciasnym pomieszczeniu, a zupełnie inaczej w oświetlonej, przestronnej, wysprzątananej i przyozdobionej kwiatami izbie. Nie bez znaczenia jest i to, na jakich talerzach i w jaki sposób są podawane pokarmy, jaka jest oprawa muzyczna. Nie wszystko jedno także, jak są ubrani zarówno gospodarze, jak i zaproszeni goście. Odpowiedni strój zaproszonego wyraża nie tylko szacunek dla gospodarza i współbiesiadników, ale pozwala mu również poczuć się dobrze i głębiej przeżyć podniosłą atmosferę takiego spotkania. Te zewnętrzne przygotowania

powinny współbrzmieć z przygotowaniem wnętrza ze strony człowieka. Ono dopiero nadaje tym pierwszym wartość. Podsumowując, owocność tychże spotkań uwarunkowana jest w znacznym stopniu przygotowaniem do nich. Bez niego właśnie nie będzie prawdziwej uczy.

Taką uczcą jest Eucharystia. Oczywiście nie jest ona zwyczajną uczcą, jak wszystkie inne, lecz uczcą świętą. W niej bowiem Jezus Chrystus, który raz jeden ofiarował się na krzyżu za zbawienie całej ludzkości, uobecnia to swoje ofiarowanie. I w tym akcie Jego ofiarowania się Ojcu uczestniczy każdy z nas. Aby zatem uczestnictwo człowieka w tej Uczcie było godne i owocne powinno być przez niego dobrze przygotowane.

Atmosfera uczy zależy w znacznej mierze od wartości, jakie wnosi w nią człowiek. Im są one wznioślejsze, tym głębsze staje się jej przeżycie. W tym kontekście zatem trzeba stwierdzić, że prawdziwe przeżycie Eucharystii będzie możliwe ze strony wiernego, gdy napełni on swe serce najwyższymi wartościami.

Owocność uczestnictwa w Eucharystii uwarunkowana jest w pierwszym rzędzie wiarą wiernego. Soborowa Konstytucja o liturgii wyraźnie poucza, że sakramenty nie tylko przyczyniają się do wzrostu i umocnienia wiary u przyjmujących je, ale także zakładają tę wiarę². Z tego wynika, iż sakramenty działają w sercu człowieka na miarę jego wiary. Wiara więc stanowi nieodzowny warunek ich skuteczności oddziaływania. Odnosząc te stwierdzenia do Eucharystii, trzeba powiedzieć, że jej oddziaływanie na wiernego dokonywać się będzie na miarę jego wiary. Uczta eucharystyczna zawiera w sobie niezgłębione bogactwo Bożej miłości, które nadaje sens ludzkiemu życiu. Dlatego może je odkryć tylko człowiek ożywiony wiarą.

Msza św. jest ofiarą Jezusa Chrystusa składaną we wspólnocie Kościoła. Mówiąc zatem o przygotowaniu się wiernego do uczestnictwa w niej, nie można nie skoncentrować się na konieczności ożywienia przez niego miłości bratniej. W Starym Testamencie Izraelici byli zobowiązani przed złożeniem Bogu ofiary przygotować się do tego aktu poprzez rytualne oczyszczenia. Mimo iż przez te oczyszczenia zadość czynili przepisom prawa kultycznego, to jednak nie były one uważane, szczególnie przez Proroków, za wystarczający czynnik do godziwości w składaniu darów ofiarnych. Byli oni uwrażliwiani na potrzebę posiadania prawości moralnej w momencie ich składania. „Chwal Pana hojnym darem i nie zmniejszaj ofiary z pierwocin rąk twoich! Przy każdym darze twarz twą rozpogódź –

² KL, n. 59.

upominał mędrzec Syrach – i z weselem poświęć dziesięcinę” (Syr 35, 7–8). Jezus Chrystus natomiast kładzie szczególny akcent przed złożeniem ofiary na oczyszczenie serca (por. Mt 5, 23–24). Każda ofiara powinna być znakiem miłości. Msza św. jest uobecnieniem najwyższej miłości Chrystusa do człowieka (por. J 13, 1). Dlatego każdy wierny udając się na nią, powinien ożywić swoje serce miłością do bliźniego.

Czasem, udając się na Eucharystię, wierny wychodzi z domu niepojednany z rodziną, z sąsiadami. Wówczas nie jest on w stanie włączyć się całym sercem w ofiarę Jezusa Chrystusa. Człowiek zagniewany na bliźnich, rozdrażniony, zasklepiony w pysze, nigdy nie będzie w stanie przeniknąć i przejąć coś dla siebie z atmosfery Jezusowej miłości, która jest okazywana w Eucharystii. I zamiast wracać ze Mszy św. usatysfakcjonowany, odczuwa niezadowolenie, które powstaje na skutek zetknięcia się niegodziwości jego życia z ofiarowaną mu w Eucharystii miłością. Ale to niezadowolenie w tym kontekście nie stanowi dla niego przegranej, lecz szansę na odrestaurowanie prawdziwych relacji z bliźnimi i z Bogiem; jest niejako dla niego zaproszeniem do pełnego udziału w Ofierze Chrystusa, która jest ofiarą pojednania człowieka z Bogiem i człowieka z bliźnimi. Dopiero pojednawszy się z bliźnimi, człowiek będzie w stanie pojednać się w pełni z Bogiem, a wówczas jego uczestnictwo we Mszy św. będzie dla niego głębokim i owocnym przeżyciem, gdyż serce jego będzie współbrzmieć z Jezusowym Sercem.

1.2. Pojednanie warunkiem owocnego udziału w Eucharystii (przygotowanie bezpośrednie)

Na początku Eucharystii czynimy akt pokutny. Zbliżanie się bowiem do Chrystusa obecnego w Eucharystii nie może nie rozpocząć się ze strony wiernego od refleksji nad osobistą miłością w każdym jej odniesieniu: do Boga, do bliźnich i do siebie samego.

Poprzez akt pokutny wierny uświadamia sobie najpierw swoją słabość i grzeszność. Tę jego czynność w szczególny sposób wspomaga pierwsza formuła tego aktu: „Spowiadam się Bogu wszechmogącemu” (oprócz niej w liturgii eucharystycznej stosowane są jeszcze dwie: „Zmiłuj się nad nami Panie” oraz tzw. formuła litanijna). W niej samo już wyznanie („zgrzeszyłem myślą, mową, uczynkiem i zaniechaniem”) przywołuje wiernego do tego, aby uświadomił sobie, w jakim stopniu mógł się dopuścić zła. Grzech dotyka wszystkich sfer osobowości człowieka: myślenia, pragnienia, mówienia i działania. Grzechem jest nie tylko złe, tzn. nie-

zgodne z wolą Bożą wyrażoną w przykazaniach Bożych i kościelnych działanie człowieka, ale także wszelkie zaniechanie dobrego działania, czego przykładem mogą być: ewangeliczny kapłan i lewita, pozostawiający przy drodze zranionego przez zbójców człowieka (por. Łk 10, 30–37). Uznając osobistą grzeszność przed Bogiem, wierny usposabia siebie do owocnego udziału w Eucharystii.

Ale akt pokutny jest nie tylko miejscem pojednania z Bogiem, lecz także miejscem pojednania z bliźnimi. „Spowiadam się Bogu wszechmogącemu i wam, bracia i siostry”. Pouczenie Jezusa Chrystusa w tej kwestii jest jednoznaczne: „Jeśli przyniesiesz dar swój przed ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przed ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim. Potem przyjdź i dar swój ofiaruj” (Mt 5, 23–24). Eucharystii nie może więc ofiarowywać ten, kto jest skłócony z bliźnimi. Może ją składać tylko ten, kto jest pojednany z nimi. Dlatego Eucharystia nieustannie wzywa człowieka do przebaczenia tym, którzy wobec niego zawinili i zarazem uczy tego przebaczenia. Jego miarą jest sam Bóg, który przebaczył człowiekowi w Jezusie Chrystusie i nadal przebacza. Doświadczając zaś tego przebaczenia, człowiek powinien się nim dzielić z tymi, którzy mają coś przeciwko niemu (por. Mt 5, 23).

Przebaczenie bliźnim ze strony człowieka jest istotnym warunkiem zarówno dostąpienia miłosierdzia Bożego, jak i jego wzrostu w prawdziwej miłości międzyludzkiej. Brak przebaczenia zaś i nieprzejednane trwanie przy swoim zdaniu powodują, iż nawet drobne nieporozumienia między osobami urastają do głębokich uraz. Zaczyna się wówczas tworzyć między nimi niewidzialny mur, przebiegający przez ich serca, które wypełniają się coraz bardziej rozgoryczeniem i rozdrażnieniem. To prowadzi z kolei do zasklepienia w sobie, a przez to do oddalania się od siebie nawzajem i w ostateczności czyni człowieka niezdolnym do przyjęcia Eucharystii.

Przebaczenie, chociaż bywa trudne, a nieraz bardzo trudne, jak choćby w sytuacjach poniżenia, upokorzenia, zadania rany czy pozbawienia życia najbliższych, bez wątpienia powoduje odrodzenie i wzrost międzyludzkiej miłości. Ono przywraca ludziom wiarę w osobiste możliwości i podnosi ich z upadków, przyczyniając się tym samym do ich pojednania między sobą. Oczywiście to pojednanie jest niemożliwe w oparciu jedynie o ludzkie siły. Dopiero, gdy zaczerpnie ze źródła przebaczącej miłości Boga – z Eucharystii, staje się możliwe. Kiedy wierny „zanurzy swoje serce”, poprzez Eucharystię, w miłości Bożej, wówczas jego zdolność do przebaczenia i pojednania z innymi może zrealizować się w każdej sytuacji.

Eucharystia uczy okazywania sobie nawzajem w konkretny sposób przebaczenia i pojednania. Właśnie akt pokutny powinien stać się miejscem niszczenia rozmaitych podziałów i konfliktów, jakie powstały w ciągu tygodnia pomiędzy osobami rozmaitych stanów: pomiędzy małżonkami, pomiędzy kolegami, pomiędzy rodzicami a dziećmi, czy też między przełożonymi a podwładnymi.

Przeżywany zatem w duchu miłości pojednania z Bogiem i bliźnimi akt pokutny pozwoli wiernemu głębiej i owocniej przeżyć Eucharystię i spotęguje jego jedność z bliźnimi.

Z przeprowadzonych analiz można wyciągnąć zasadniczy wniosek, że skorzystanie z dóbr duchowych, jakie niesie Eucharystia uwarunkowane jest odpowiednim przygotowaniem wiernego. Jego wewnętrzne nastawienie na spotkanie z Chrystusem eucharystycznym, co stanowi o istocie tzw. przygotowania dalszego i wyrażenie gotowości na pojednanie się z Bogiem i bliźnimi, co wchodzi w zakres tzw. przygotowania bezpośredniego, umożliwi mu owocne przeżycie Eucharystii.

2. Przeżycie proklamacji słowa i udział w ofierze

Owocne przeżycie Eucharystii ze strony wiernego zależy nie tylko od jego przygotowania się do niej, ale także od jego udziału w niej. W tym względzie nie bez znaczenia jest jego otwartość na Słowo Boże, które jest proklamowane oraz jego gotowość do ofiarowania siebie Bogu. Faktycznie, doświadczenie ze strony wiernego mocy słowa Bożego w Eucharystii nie może z kolei nie prowadzić go do misterium ofiary, czyli woli oddania siebie samego Bogu w ofierze.

2.1. Posłuch dla Słowa Bożego jako warunek owocnego udziału w Eucharystii

Sobór Watykański II w Konstytucji o liturgii świętej poucza, że „gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, wówczas Chrystus sam mówi”³. Fakt ten jest prawdą nie z tytułu stwierdzenia Soboru, ale ze względu na realną obecność Chrystusa w Słowie Bożym, którą właśnie Sobór potwierdził swoim oficjalnym orzeczeniem. A zatem prawda jest taka, że Chrystus jest rzeczywiście obecny w czytaniu Słowa Bożego podczas Eucharystii i przemawia do każdego człowieka w sposób indywidualny. Proklamowane zaś podczas liturgii Słowo Boże domaga się odpowiedzi ze strony wiernego.

³ Tamże, n. 7.

Zasadniczym czynnikiem owej odpowiedzi jest otwartość wiernego na Boże Słowo. Nie wystarczy jedynie usłyszeć to słowo, trzeba dać mu posłuch. Na ten warunek właśnie wskazał Chrystus, kiedy pewnego razu po skończonej przemowie do zgromadzonych ludzi, na zawołanie urzeczzonej Jego nauczaniem niewiasty: „Błogosławione łono, które Cię nosiło, i piersi, które ssałeś, odpowiedział: Owszem, ale przecież błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (Łk 11, 27–28). Posłuch stanowi więc nieodzowny warunek efektywnego oddziaływania Słowa Bożego we wnętrzu człowieka. Zewnętrznym wyrazem tego posłuchu jest postawa stojąca w czasie czytania Ewangelii. W starożytności przez taką postawę sługa wyrażał swoją gotowość do natychmiastowego podjęcia nakazu swego pana. Stosowanie jej podczas liturgii słowa ma również świadczyć o wewnętrznej gotowości wiernego do przyjęcia usłyszanego słowa Chrystusa. W tym miejscu trzeba dodać, że ta gotowość wiernego na przyjęcie słowa Chrystusa powinna cechować się bezgranicznością. Wierny nie powinien stawiać żadnych granic orędziu, jakie Chrystus kieruje do niego i nie powinien wybierać z niego jedynie te treści, które odpowiadają jego oczekiwaniom i nastrojom, gdyż wówczas ono nie przeniknie do jego wnętrza. Jeśli zaś wierny pragnie wzrastać duchowo, powinien je przyjąć w całości i z głębokim przekonaniem, iż to w nim tkwi jedyne źródło jego spełnienia się w człowieczeństwie i osiągnięcia szczęścia wiecznego. Orędzie Chrystusa jest orędzieniem miłości i jeśli stawia ono człowiekowi wymagania, to tylko z tego właśnie motywu. Współcześnie wielu ludzi nie potrafi otworzyć się na wymagające słowa Chrystusa, a czasami nawet postrzegają je w kategoriach ograniczenia własnej wolności. Tym samym pokazują, iż nie rozumieją ani sensu wcielenia Słowa Bożego, ani ostatecznego celu swojego życia, ani też miłości, która z natury jest wymagającą.

Słuchając słowa Chrystusa, wierny z kolei powinien poddać się Jego przemieniającej mocy. Słuchanie ma prowadzić do wiernego zachowania tego słowa. Nie wystarczy zatem jedynie posłuchać słowa, trzeba jeszcze uczynić je najważniejszym kryterium osobistych decyzji i działań. I również ten warunek, stanowiący jednocześnie kolejny krok wchodzenia człowieka w misterium Słowa Bożego, został zawarty w Chrystusowej odpowiedzi udzielonej niewieście: „Błogosławieni ci, którzy słuchają słowa Bożego i zachowują je” (Łk 11, 28). W tym kontekście zachowywanie słowa Chrystusa oznacza kierowanie się nim w życiu. Kiedy człowiek poddaje się Jego wpływowi, to wtedy słowo to zaczyna przenikać jego myślenie

i przemieniać go wewnątrz. I wówczas między nim a Chrystusem wytwarza się głęboka więź duchowa, która przekracza wszelkie ludzkie więzy rodzinne. Nawet więcej, człowiek taki nawiązuje relację z całą Trójcą Świętą, co też objawił Chrystus, mówiąc: „Kto ma przykazania moje i zachowuje je, ten Mnie miłuje. Kto zaś Mnie miłuje, ten będzie umiłowany przez Ojca mego, a również Ja będę go miłował i objawię mu siebie [...]. Jeśli Mnie kto miłuje, będzie zachowywał moją naukę, a Ojciec mój umiłuje go, i przyjdziemy do niego, i będziemy w nim przebywać. Kto Mnie nie miłuje, ten nie zachowuje słów moich. A nauka, którą słyszycie, nie jest moja, ale Tego, który Mnie posłał, Ojca” (J 14, 21.23–24). W tej wypowiedzi Chrystus odsłonił tajemnicę przyjaźni Boga z człowiekiem oraz tajemnicę wielkości człowieka, którą on nabywa wówczas, gdy słuca i wiernie wypełnia Jego słowa. Wciąż zatem aktualną sprawą pozostaje troska człowieka o rozmiłowanie się i wierne wypełnianie słów Chrystusa przekazywanych w Eucharystii.

2.2. Składanie siebie samego Bogu w ofierze

Słowo Boże, którego człowiek słuca w Eucharystii, odsłania przed nim tajemnicę miłości Boga-Wspólnoty Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego i jednocześnie zaprasza go do uczestnictwa w tej miłości. Im bardziej będzie on odpowiadał na to zaproszenie, tym głębiej będzie wnikał w tajemnicę tej miłości. A prawdziwa miłość wyraża się w darze, którego najwyższą formą jest ofiara z samego siebie. „Nikt nie ma większej miłości od tej – uczy Chrystus – gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13). Stąd też doświadczenie tajemnicy Słowa Bożego w Eucharystii nie może nie prowadzić wiernego do misterium ofiary, tj. do składania siebie samego Bogu w ofierze. Ofiara w tym kontekście staje się naturalnym wymogiem prawdziwej miłości.

Osoba kochająca – jak wskazuje doświadczenie życiowe – pragnie obdarowywać osobę kochaną podarunkami, które stanowią wyraz jej miłości. W miarę zaś wzrastania tej miłości wzrasta również jej gotowość do obdarowywania, aż po dar z samego siebie, który jest niczym innym jak ofiarą. Zasada ta, cechująca miłość międzyludzką, odnosi się także do relacji człowieka względem Boga. Umiłowanie Go przez człowieka nie może się obejść bez rzeczywistego oddania się Jemu, tj. bez ofiary. Zresztą oddanie z jego strony jest jedynie odpowiedzią na samoofiarowanie się Boga, o czym świadczy tak betlejemski żłóbek, jak i śmierć Chrystusa na krzyżu, uobecniana w Eucharystii.

W tym tkwi najgłębsze uzasadnienie powinności uczestniczenia chrześcijanina we Mszy Świętej. Jego gromadzenie się na Eucharystii powinno płynąć z miłości preradzającej się we wdzięczność i gotowość składania wraz z Chrystusem ofiary uwielbienia Boga, a nie z obawy przed grzechem czy też przywiązaniem do tradycji. Odnosi się jednak wrażenie, iż nie ten pierwszy, lecz te dwa ostatnie powody stanowią decydujące motywy jego udziału w Eucharystii. A takie nastawienie owocuje znużeniem podczas jej celebracji czy zachowywaniem się jak na sztuce w teatrze. Te niewłaściwe postawy wobec Eucharystii znajdują swoje odzwierciedlenie w popularnym powiedzeniu: „muszę wysłuchać Mszy Świętej”.

Uczestnictwo wiernego w Eucharystii nabiera pełnego wymiaru wtedy, gdy on wraz z boską Żertwą, którą jest Chrystus, składa siebie samego w ofierze. Do takiego sposobu ofiarowania zachęca kapłan, kiedy zwraca się do uczestników Eucharystii z prośbą: „Módlcie się, aby moją i waszą ofiarę przyjął Bóg, Ojciec wszechmogący”.

Jak rozumieć to ofiarowanie siebie Bogu? Czy wystarczy oddać się Mu jedynie we wzniosłych deklaracjach? To jednak zbyt mało! Miłość domaga się rzeczywistego i całkowitego oddania. Jak Chrystus oddaje się człowiekowi w Eucharystii bezgranicznie, tak też i on powinien Mu się powierzyć bez reszty. Kochający, np. narzeczony, nie udaje się na imieniny do swej narzeczonej ze zwiędniętym bukietem kwiatów, a miłujące dzieci nie ofiarują swojej ukochanej nauczycielce napoczętej czekolady. Podobnie też człowiek, jeśli chce partycypować w pełni w owocach Eucharystii, nie może ze swej strony składać jedynie namiastek ofiary, lecz powinien złożyć dar godny Chrystusa. A tym darem godnym Jego może być tylko dar z siebie samego. Zaś najwłaściwszym sposobem jego składania jest miłość. Eucharystia jest ofiarą miłości. I dlatego człowiek ma włączyć w tę ofiarę swoją miłość wypowiedaną w czynach. Jego czyny muszą współbrzmieć z czynem miłości Ukrzyżowanego. Im głębiej więc będzie on wchodził w dynamikę Chrystusowego ofiarowania się Ojcu poprzez wyzwalanie się z miłości własnej (modlitewne skupienie podczas Eucharystii, koncentracja na słowach i gestach wykonywanych w czasie jej celebracji i refleksywne spoglądanie w ich świetle na swoje zamiary, decyzje i zachowania w życiu codziennym), tym bardziej będzie się przybliżał do Niego, a tym samym coraz wyraźniej będzie się uwidaczniała w jego życiu przemieniająca rola Eucharystii.

Składana w ten sposób ofiara ma wymiar fundamentalny i to dopiero ona warunkuje odnowę wiernego w duchu eucharystycznym, a nie ta,

która polega na składaniu pieniędzy na tacę. Owszem, w czasie Eucharystii powinien być datek pieniężny, ale ma on sens wtedy, kiedy staje się znakiem ofiarowania siebie samego, tj. prawdziwej miłości. Aby dar materialny składany w ofierze podczas Eucharystii był znakiem miłości, musi być darem uczciwie zapracowanym. Już mędrzec Syrach przestrzegał przed szyderstwem wobec Boga. „Kto przynosi na ofiarę rzecz niesprawiedliwie nabytą – pisał – ofiaruje szyderstwo; dary bezbożnych nie są bowiem przyjemne Panu. [...] Jakby zabił na ofiarę syna wobec ojca, taką ofiarę składa ten, kto daje rzecz wziętą z własności ubogich” (34, 18.20; por. Am 5, 21–27). Gdy składany przez wiernego dar pieniężny współbrzmi z ofiarą Chrystusa, wtedy dopiero nabiera on prawdziwej wartości i staje się rzeczywistą z jego strony ofiarą, która przyczynia się do jego udoskonalenia i szerzenia przez niego królestwa Bożego na ziemi.

Przeprowadzone analizy pozwalają na wyrażenie zasadniczego wniosku, że im głębiej wierny będzie wnikał w treść Słowa Bożego proklamowanego w trakcie Liturgii Eucharystycznej i następnie będzie starał się postrzegać w jego świetle swoje życie, tym bardziej będzie gotowy do poświęcania się dla Boga, aż po najwyższy dar – ofiary z własnego życia.

3. Komunijne zjednoczenie z Chrystusem

Odpowiednie przygotowanie wiernego do udziału w Eucharystii i nabożne z jego strony nastawienie w trakcie jej celebracji poprzez podjęcie treści proklamowanego w czasie jej celebracji słowa Bożego i wyrażenie gotowości do kierowania się nim w życiu, nie może nie zaowocować z jego strony wolą zjednoczenia się z Panem Jezusem. W sposób najgłębszy ujawnia się to w Komunii Świętej, kiedy wierny poprzez posługę kapłana jest w stanie przyjąć Ciało Chrystusa i następnie odpowiedzieć na ten dar osobistym dziękczynieniem.

3.1. Przyjęcie Ciała Chrystusa

Aktywny udział wiernego w Eucharystii, w której Chrystus przemawia do niego i uobecnia dla niego swoją śmierć i zmartwychwstanie, nie może nie przerodzić się we wspólnotę z Nim. Jej najgłębszym wyrazem jest Komunia Święta.

Aby wniknąć w jej treść i zrozumieć jej wartość dla życia duchowego wiernego, trzeba dobrze odczytać znak chleba, który jest znakiem niezwykle wymownym. Niemal w każdym kręgu kulturowym chleb jest w pierwszym rzędzie znakiem miłości i przyjaźni człowieka. Podzielić

się z kimś kromką chleba, to nic innego jak okazać mu swoją życzliwość i przychylność. Ale chleb jest także znakiem mocy i przetrwania. Człowiek nie może żyć bez chleba. W szczególny sposób rozumie to człowiek głodny, który nie mając pożywienia, umiera. I jeśli ktoś udzieli mu tego pokarmu, to wzmacnia jego siły fizyczne, przyczyniając się tym samym do jego przetrwania w życiu.

Właśnie w znaku chleba ukrył się Chrystus. To Jego ukrycie się nie jest ukryciem się przed człowiekiem, lecz dla niego. Chrystus uczynił ciało swoje pokarmem, a krew swoją – napojem. „Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a krew moja jest prawdziwym napojem” (J 6, 55). Odtąd można spożywać Jego Ciało tak, jak spożywa się chleb i jak pije się wino. Człowiek nie może się nie odżywiać, gdyż inaczej traci życie. A żyć może tylko wtedy, gdy będzie się odżywał. Mając to na uwadze, Chrystus z niezwykłą serdecznością zaprasza każdego do tego życiodajnego aktu: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje i podając kielich, mówi: Pijcie z niego wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza” (Mt 26, 26–28).

W powyższych słowach Chrystus wskazuje człowiekowi również na to, że jest potrzeba, wręcz konieczność, karmienia się Jego Ciałem. Jak fizycznie człowiek nie jest w stanie żyć bez pokarmu i napoju, tak też nie może żyć duchowo bez Chrystusa. Karmienie się Jego Ciałem i Krwią jest tak nieodzowne dla życia duchowego człowieka, jak nieodzowny jest chleb dla jego życia fizycznego. Zresztą sam Chrystus postawił to jako istotny warunek posiadania przez człowieka życia. „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam – mówił z niezwykłą stanowczością do swoich uczniów – Jeżeli nie będziecie spożywali ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie. Kto spożywa moje ciało i pije moją krew, ma życie wieczne, a Ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6, 53–54). Pierwszym więc owocem spożywania przez człowieka Ciała i Krwi Chrystusa jest posiadanie życia Bożego. A istotą tego życia jest osobiste i bardzo bliskie, wręcz intymne, spotkanie z Jezusem Chrystusem. Jest to po prostu komunika człowieka z Chrystusem. Ten Boży Chleb, którym jest Ciało i Krew Chrystusa daje życie w inny sposób niż powszedni chleb człowieka. Chleb powszedni, będąc spożyty przez człowieka, zostaje przyswojony przez jego organizm i przenikając do krwi i tkanek ciała, daje życie, samemu jednak znika. Natomiast Boży Chleb, gdy jest przyjmowany przez człowieka, dając życie, nie znika, lecz przemienia go w Siebie. On sprawia, iż człowiek staje się w Chrystusie Chlebem, który daje życie. W tym kontekście przyjęcie Ciała Chrystusa

oznacza całkowite i bezwarunkowe poddanie się człowieka Bożemu działaniu, które przekształca go w Chleb.

Drugim owocem przyjmowania przez człowieka Ciała i Krwi Pańskiej będzie jego chwalebne zmartwychwstanie. Zapewnił o tym fakcie sam Chrystus, mówiąc: „Kto spożywa moje ciało, [tego] Ja wskreszę w dniu ostatecznym” (J 6, 54). Zatem karmiąc się Ciałem Chrystusa, człowiek dostąpi udziału w chwale Jego zmartwychwstania.

Dla podkreślenia prawdy o komuniotwórczej roli spożywania Ciała i Krwi Pańskiej trzeba dodać, że przyjęcie Komunii Świętej nie oznacza jedynie spożycie przez człowieka odrobiny chleba z wiarą, iż w nim jest obecny Chrystus ze swoim człowieczeństwem i swoim bóstwem, ale znaczy przede wszystkim przyjęcie oddającej się mu miłości Bożej, która pragnie go przemienić w siebie i poddanie się jej przekształcającej mocy. W ten sposób Komunia Święta staje się wzajemną wymianą miłości pomiędzy wiernym i Chrystusem. Zresztą na ten wymiar komunii wyraźnie wskazał Chrystus, kiedy powiedział: „Kto spożywa moje ciało i krew moją pije, trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6, 56). W Bogu więc człowiek może trwać tylko przez miłość. I tylko miłość sprawia, że On trwa w tymże człowieku.

3.2. Dziękczynienie jako wyraz wdzięczności za Eucharystię

Eucharystia należy do największych darów udzielonych człowiekowi przez Chrystusa. Na dar można odpowiedzieć tylko darem. W odniesieniu do Eucharystii najpełniejszą odpowiedzią ze strony wiernego może być tylko zaufanie Chrystusowi i bezgraniczna wobec Niego wdzięczność. Faktycznie, wobec Eucharystii wierny powinien w całej rozciągłości przyjąć postawę dziękczynienia. Jeśli zatem uczestnictwo człowieka w Eucharystii ma zaowocować jego pogłębioną więzią z Chrystusem, to nie może nie być dopełnione dziękczynieniem.

Aby dobrze przeżyć tajemnicę dziękczynienia, trzeba zastanowić się nad treścią samego pojęcia „dziękczynienie”. Z etymologicznego punktu słowa to składa się z dwóch części „dzięk” i „czynienie” i oznacza po prostu „czynienie dzięk”. Takie sformułowanie wskazuje na głęboką treść, której istota nie zawiera się jedynie w wypowiedzianiu podziękowań. Słowo „dzięk” wskazuje na dar składany dla wyrażenia hołdu temu, kto obdarował nas darem. Zatem istotna treść „czynienia dzięk” zawiera się w wyrażeniu wdzięczności darem za dar. Rzeczywiście, najpełniej dziękujemy nie tyle słowami (choć one wchodzą w zakres treści dziękczynienia), ile umiejętnością przyjęcia ofiarowanego daru i używania go

zgodnie z zamysłem dawcy. W istocie sprowadza się to do umiejętności przeżycia miłości dawcy. Aby człowiek mógł tę miłość przeżyć, czyli przyjąć postawę dziękczynienia wobec dawcy, wpięrw musi pozwolić „ogarnąć się” wdzięczności.

Strukturę wdzięczności, która dokonuje się na płaszczyźnie interpersonalnej, tj. między dawcą i biorcą, tworzą dwa wymiary: przedmiotowy i podmiotowy. Wymiarem przedmiotowym jest dar dawcy, a wymiarem podmiotowym, kryjąca się za tym darem – miłość dawcy. Pierwszy wymiar stanowi podstawę dla drugiego. Na tej podstawie można powiedzieć, że prawdziwa wdzięczność sprowadza się do uznania przez człowieka wielkości miłości zawartej w darze dawcy. Odkrycie i uznanie tej miłości wzmagają z kolei wzajemną więź między dawcą i biorcą. Dawca, dostrzegając odbiór ze strony biorcy, wzrasta w umiejętności dawania, a biorca zaś wzrasta w umiejętności przyjmowania daru. Jeśli dziecko otrzymuje od rodziców zabawkę i zaczyna się nią bawić, to dostrzega jedynie przedmiot – dar rodziców. Jeżeli natomiast otrzymawszy dar, pozostawia go, aby pójść i wyrazić rodzicom swoje podziękowanie, wówczas w materialnym darze zauważa dobroć ich serca. Rodzice zaś dostrzegając tę wrażliwość dziecka, nie tylko się nią cieszą, ale są gotowi do wyświadczenia mu kolejnych darów. Prawdziwa wdzięczność zatem zachodzi wówczas, gdy człowiek jest świadomy i uznaje, iż wraz z ofiarowanym mu darem otrzymuje miłość dawcy, dzięki której on sam staje się darem. Rozumiane w ten sposób wdzięczne usposobienie prowadzi samorzutnie do dziękczynienia.

Powyższa refleksja nad etymologią i treścią pojęcia dziękczynienie zdaje się wyraźnie wskazywać, iż w odniesieniu do Eucharystii nie sprowadza się ono jedynie do odmówienia krótkiej, dziękczynnej modlitwy, lecz swym zakresem obejmuje również i to, co stanowi o prawdziwym „czynieniu dzięk”. Skoro w Eucharystii Bóg Ojciec miłując, daje człowiekowi udział w synostwie Syna, który jest nieustannie przez Niego wydawany i On sam się wydaje za życie całego świata, a udział ten Bóg Ojciec daje człowiekowi w Duchu Świętym, który jest Darem miłości, to gdy ten udział zostanie przez tegoż człowieka przyjęty, wtedy on sam w Synu i Duchu Świętym jest wydawany. I w ten sposób przestaje już należeć do siebie samego, lecz staje się darem miłości Ojca, która daje życie. Właśnie na ten wymiar bycia darem miłości wynikającym z łączności człowieka z Chrystusem w Duchu Świętym wskazał Apostoł Narodów w Liście do Koryntian: „Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem [...]. Czyż nie wiecie, że ciało wasze jest przybytkiem Ducha Świętego, który

w was jest, a którego macie od Boga, i że już nie należycie do samych siebie” (1Kor 6, 17.19). Zatem dziękczynienie eucharystyczne w swej istocie przejawia się w okazywaniu wdzięczności darem za dar. Inaczej mówiąc, jest to uznanie ze strony wiernego bezgranicznej miłości Dawcy – Chrystusa i wejście w krąg jej oddziaływania. W praktyce będzie się to przejawiać zarówno w słownym Jego uwielbianiu, jak i w kierowaniu się w codzienności życia Jego Ewangelią ze strony wiernego. Istotę tej myśli wyrażają słowa z I prefacji zwykłej: „Zaprawdę, godne to i sprawiedliwe, słuszne i zbawienne, abyśmy nieustannie wystawiali Ciebie, wszechmogący, wieczny Boże, i Tobie za wszystko składali dziękczynienie, przez naszego Pana Jezusa Chrystusa”.

Na bazie przeprowadzonych analiz można wysnuć jednoznaczny wniosek, że duchowe zaangażowanie wiernego w przeżycie Eucharystii będzie go prowadzić do przyjęcia Ciała Chrystusa w Komunii św. i następnie uwielbienia Go za to w hymnie dziękczynienia.

4. Wynikająca z Eucharystii misja działania wiernego wobec Boga i bliźnich

Owocny udział wiernego w Eucharystii nie może nie przełożyć się później na jego postawę wobec Boga i bliźnich w codzienności życia. Inaczej mówiąc, głębokie przeżycie Eucharystii przez wiernego będzie owocować w jego życiu codziennym wierną służbą Bogu i wrażliwością na potrzeby bliźnich, a konkretnie ofiarną posługą osobom potrzebującym pomocy.

4.1. Służba Bogu

Podczas ziemskiego życia Chrystus wsiewał w ludzkie umysły ziarno Bożej prawdy i napełniał ich serca Bożą miłością. Kiedy nadeszła chwila rozstania z nimi, aby przejść do Ojca wypowiedział ostatnie swoje słowo, w którym zawarł całą miłość do nich. Tym słowem jest Eucharystia. „(Ona) tę miłość oznacza, a więc przypomina – pouczał Jan Paweł II – uobecnia i urzeczywistnia zarazem. Ilekroć w niej świadomie uczestniczymy, otwiera się w naszej duszy rzeczywisty wymiar tej niezwykłej miłości, w którym zawiera się wszystko, co Bóg uczynił dla nas ludzi i co stale czyni”⁴. Zatem Eucharystia uobecnia bezgraniczną miłość Boga do człowieka i jednocześnie napełnia go tą miłością. To właśnie dzięki niej staje się on zdolny do miłowania tak, jak ukochał go Bóg w Jezusie Chrystusie.

⁴ Jan Paweł II, List apostolski *Dominicae cenae*, 24 II 1980, n. 5.

„W parze z tym niezgłębionym i niezasłużonym darem jakim jest ta miłość objawiona do końca w zbawczej ofierze Syna Bożego, której Eucharystia jest niezniszczalnym znakiem – jak pouczał we wspomnianym już liście Jan Paweł II – rodzi się również w nas samych żywa odpowiedź miłości. Nie tylko poznajemy miłość, ale sami zaczynamy miłować”⁵.

Będąc znakiem objawionej miłości, Eucharystia stanowi szkołę prawdziwej miłości. Wskazał na to Jan Paweł II w cytowanym już liście. „Miłość, która rodzi się w nas z Eucharystii, dzięki Eucharystii – uczy Papież – też w nas się rozwija, gruntuje i umacnia”⁶. Eucharystia wychowuje więc do miłości: Boga, bliźniego i siebie samego.

W Eucharystii jest obecny Chrystus, który do końca nas umiłował (por. J 13, 1) i który „stawszy się posłuszny aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (Flp 2, 8) ofiarował się Ojcu dla naszego zbawienia. Uczestnicząc więc w Eucharystii, wierni doświadczą tej miłości i wchodzi w krąg jej oddziaływania. Kiedy zaś poddaje się jej działaniu udoskonala w sobie ów obraz Boga. Doskonałym wzorem takiego bezgranicznego poddania się Chrystusowej miłości uobecnianej w Eucharystii jest św. siostra Faustyna Kowalska. Ona zawsze przeżywała Mszę św. jako Najświętszą Ofiarę, wprowadzającą w tajemnicę Golgoty. Już na początku każdej Mszy św. starała się przy pomocy zmysłów wzroku i słuchu wyobrazić sobie miejsce i sposób przeżywania przez Chrystusa cierpień, które w szczegółach zostały zrelacjonowane przez Ewangelistów: trwoga konania, zdrada Judasza i pojmanie, przesłuchanie, zeznanie fałszywych świadków, obnażenie z szat, cierniem ukoronowanie i bicie po głowie, drwienie, dźwiganie krzyża, ukrzyżowanie i wyszydzenie, i w końcu Jego powierzenie się Ojcu w modlitwie: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha Mojego” (Łk 23, 46; por. Mt, 26, 36–27.49). Starła się jak najściślej zjednoczyć z cierpiącym Chrystusem, wręcz z Nim się utożsamić, co zawarła w słowach: „Już dawno zrezygnowałam z tego wszystkiego, co dotyczyło mojej osoby. Imię moje jest hostia – czyli ofiara, ale nie w słowie, lecz w czynie – wyniszczeniu samej siebie, w upodobnieniu się do Ciebie na krzyżu, o Dobry Jezu i Mistrzu mój”⁷.

W tym kontekście kształtująca rola Eucharystii ujawnia się w nieustannym stawianiu człowiekowi pytania o podstawę i kształt jego miłości

⁵ Tamże.

⁶ Tamże.

⁷ F. Kowalska, *Dzienniczek*, Kraków – Stockbridge – Rzym 1981, n. 485.

do Boga. Czy bazuje ona jedynie na uczuciach, czy też posiada znacznie głębszy fundament? Co w niej dominuje: tkliwość, czy raczej pragnienie ofiarnego zmagania się z wszelkimi przeszkodami zewnętrznymi i wewnętrznymi, aby być wiernym woli Bożej? Miłość człowieka do Boga nie mierzy się jedynie uczuciem. Ono jej towarzyszy, ale nie stanowi o jej istocie. Prawdziwa miłość polega na wzajemnym obdarowywaniu się dobrem, co pociąga za sobą konieczność ofiary. Właśnie w Eucharystii Chrystus ofiaruje się bezgranicznie człowiekowi. Z miłości do niego składa najwyższą ofiarę – siebie samego. Dlatego Eucharystia określa wiernemu miarę jego miłości wobec Boga. Jeśli on nie podejmuje jej wezwania i nie będzie starał się w tym samym duchu odwzajemnić, tj. bezinteresownie dawać siebie samego, to jego miłość sprowadzi się wyłącznie do słów bez pokrycia.

Wyżej zostało wspomniane, iż Eucharystia jest nie tylko szkołą miłości człowieka do Boga, ale także szkołą właściwego umiłowania siebie samego. Człowiek jest osobą, która została powołana do transcendowania siebie samego. Właśnie Eucharystia uzdalnia go do takiegoż przewycięzania siebie. Jest ona bowiem nie tylko uobecnieniem miłości ofiarnej Jezusa Chrystusa, ale także Jego miłości zmartwychwstałej. Jeżeli więc człowiek ulega osobistym namiętnościom: egoizmowi, pożądlivości oczu i ciała, pysze, lenistwu, chęci odwetu, to świadczy to o tym, iż jego udział w Eucharystii jest zbyt formalny i powierzchowny. Gdy natomiast będzie uczestniczył w niej bardzo czynnie i świadomie, czego wspaniały przykład dała wspomniana już św. siostra Faustyna, to wówczas nawiąże głęboką relację miłości z Chrystusem i tym samym zacznie panować nad sobą. Stanie się wtedy władcą osobistych namiętności, a nie ich niewolnikiem.

Poddając się więc działaniu Eucharystii, człowiek zmierza ku pełni wolności. Ona przecież uzdalnia go nie tylko do unikania grzechu i zła, czyli tzw. wolności „od”, ale zaprasza go także do wybierania dobra, czyli tzw. wolności „do”.

4.2. Posługa bliźnim

W janowym opisie Ostatniej Wieczerzy napotykaemy na polecenie Jezusa: „Dałem wam bowiem przykład, abyście i wy tak czynili, jak Ja wam uczyniłem” (J 13, 15). Słowa te Jezus wypowiedział bezpośrednio po umyciu nóg apostołom. A tego aktu dokonał w sposób niezwykle, co opisał św. Jan. Chrystus, siedząc przy stole w Wieczerniku, po cichu wstał od niego, zrzucił swoją biesiadną szatę, przepasał się prześcieradłem,

nalął wody do miednicy i umył kolejno apostołom nogi (J 13, 2–5). Swoją postawą wprowadził w zdumienie wszystkich. Jego gest był tak zaskakujący, że Piotr nawet usiłował się bronić: „Panie, Ty chcesz mi umyć nogi? [...] Nie, nigdy mi nie będziesz nóg umywał” (J 13, 6.8). Po obmyciu nóg Chrystus ponownie zasiadł za stołem i zaczął objaśniać uczniom swoje zachowanie: „Czy rozumiecie, co wam uczyniłem? Wy mnie nazywacie «Nauczycielem» i «Panem» i dobrze mówicie, bo nim jestem. Jeżeli więc Ja, Pan i Nauczyciel, umyłem wam nogi, to i wyście powinni sobie nawzajem umywać nogi” (J 13, 12–14). W geście obmycia nóg Chrystus zawarł sens swojego życia, określanego przez egzegetów proegzystencją, i zarazem dał przykład bezinteresownego bycia dla bliźnich. Umieszczenie tego gestu przez św. Jana w ramach Ostatniej Wieczerzy wyraźnie wskazuje na nierozzerwalny związek udziału wiernego w Eucharystii z praktyką eucharystyczną. Udział w niej z jego strony nie może nie przeradzać się w czynną pomoc bliźnim. Zresztą na taką postawę wskazał Chrystus w słowach: „Dałem wam przykład” (J 15, 13).

W tym momencie nasuwa się pytanie: w jaki sposób człowiek przechodzi od kontemplowania Eucharystii do Jej naśladowania? W Eucharystii jest obecny Chrystus – prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek, którego uznajemy i głosimy poprzez kontemplację eucharystyczną. Ale sama kontemplacja nie wystarcza do pełnego Jego uczczenia przez wiernego. Ona wymaga dopełnienia. Tym dopełnieniem jest właśnie dzielenie się otrzymanym darem z innymi, co wynika z samej natury daru. Chrystus, który wypowiedział nad chlebem słowa: „To jest Ciało moje” (Mt 26, 26), powiedział je również w odniesieniu do każdej osoby w potrzebie. Publicznie oświadczył, iż wszystko cokolwiek człowiek czyni potrzebującym, Jemu czyni, gdyż On z nimi się utożsamiał przez swoje wcielenie. „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Dlatego udział wiernego w Eucharystii nabierze pełnego wymiaru wtedy, gdy przeradzać się będzie w gorliwą służbę bliźnim. Doskonale tę prawdę uchwycił św. Jan Chryzostom, kiedy napisał w jednej ze swoich homilii: „Chcesz uczcić Ciało Chrystusa? Nie pozwól, by było przedmiotem pogardy w Jego członkach, to jest w ubogich, pozbawionych odzienia, by się okryć. Nie oddawaj Mu czci tu, w kościele przez jedwabne zasłony, podczas gdy na zewnątrz zaniedbujesz Go, gdy cierpi zimno i nagość. Jakież pożytek może mieć Chrystus z tego, że stół ofiarny pełny jest złotych naczyń, gdy potem umiera z głodu w osobie biedaka? Najpierw nakarm zgłodniałego, a dopiero potem ozdabiaj ołtarz tym, co

pozostanie. Ofiarujesz Mu złoty kielich, a nie dasz Mu kubka wody? Jakież sens ozdabiać złotymi zasłonami Jego ołtarz, jeśli potem nie ofiarujesz Mu potrzebnej szaty? Dlatego, podczas gdy przyozdabiasz miejsce kultu, nie zamykaj twego serca dla cierpiącego brata. On jest świątynią żywą cenniejszą niż tamta”⁸.

Owe pouczenie Świętego nie straciło w niczym na aktualności. Każdy chrześcijanin jest również dziś wezwany do uczczenia Chrystusa obecnego zarówno na ołtarzu, jak i w drugim człowieku. Także dziś wezwanie to musi być przez niego realizowane integralnie, tzn. uczczenie Chrystusa obecnego w Eucharystii musi prowadzić do uczczenia Go w człowieku. Między tymi obecnościami nie ma opozycji, a wręcz przeciwnie istnieje wzajemna relacja. Stąd też człowiek im głębiej będzie przeżywał Eucharystię jako dar Boga w Jezusie Chrystusie dla niego, tym bardziej będzie stawał się darem dla innych⁹. Oczywiście to bycie darem dla bliźnich nie stanowi jedynie literalnego sformułowania, lecz kryje w sobie całą głębię konkretnej działalności na rzecz innych. W mowie o końcu świata Chrystus wyraźnie wskazał, iż zakres tego bezinteresownego bycia dla bliźnich obejmuje nie tylko zaradzanie ich potrzebom poprzez udzielenie im odpowiednich dóbr materialnych (pokarmu, napoju, mieszkania, przyodziewku), ale także zaspakajanie ich potrzeb psychicznych i duchowych przez właściwe wartości (pocieszenie chorego, odwiedziny więźnia). Podzielenie się z innymi nie oznacza tylko – jak uczy R. Cantalamessa – danie (chleba, ubrania, dachu), ale także odwiedzenie (więźnia, chorego, samotnego starca). Nie oznacza tylko danie pieniędzy, ale także danie własnego czasu. Ubodzy i cierpiący nie mniej potrzebują solidarności i miłości niż chleba do jedzenia i ubrania do okrycia się¹⁰.

Jeśli wierny zamierza w pełni uczestniczyć w Eucharystii i okazać Chrystusowi swoją miłość, to nie może przechodzić obojętnie obok człowieka, który potrzebuje pomocy. Na tyle będzie on blisko Boga – jak wynika z Chrystusowego pouczenia zawartego w mowie o sądzie ostatecznym – na ile będzie blisko drugiego człowieka. A zatem bliskość wobec Boga nie mierzy się jedynie miarą osobistych modlitw, czy postów, ile także więzią z drugim człowiekiem. Właśnie na taką głębię wskazuje Eucharystia.

⁸ Jan Chryzostom, *Homilia* 50, 3–4, PG 58.

⁹ KDK, n. 24.

¹⁰ R. Cantalamessa, *Eucharystia nasze uświęcenie*, Warszawa 1994, s. 108.

Komentarz do gestu obmycia nóg apostołom Chrystus zakończył słowami: „Wiedząc to będziecie błogosławieni, gdy według tego będziecie postępować” (J 13, 17). W nich zawarł prawidłowość, że szczęście stanie się udziałem człowieka wtedy, gdy będzie wprowadzać w czyn zachętę Eucharystii do służby bliźnim.

Przeprowadzone analizy w tym względzie pozwalają na sformułowanie zasadnego wniosku, że duchowe zaangażowanie wiernego w przeżycie Eucharystii nie pozostaje bez wpływu na jego codzienną postawę wobec Boga i bliźnich. Wyrazem tej postawy z jego strony będzie wierne trwanie przy Bogu i gorliwe posługiwanie bliźnim.

* * *

Przeprowadzona analiza, określonego we wstępie przedmiotu badań naukowych, pozwala mieć przeświadczenie, że duchowe nastawienie uczestnika Eucharystii i sposób Jej przeżywania z jego strony ma istotny wpływ na doznanie przez niego owoców, jakie ona z sobą niesie. Doświadczenie bliskości Chrystusa, doznanie pokoju w sercu, jakie płyną z Eucharystii staną się udziałem w życiu wiernego, gdy przyjmie on właściwą postawę eucharystyczną. Tę postawę, jak wynikało z analiz, ma znamionować w pierwszym rzędzie obudzenie przez wiernego w sobie świadomości, z jaką Osobą się spotyka, a następnie jego refleksyjne spojrzenie na siebie w świetle Słowa Bożego proklamowanego w Liturgii Eucharystycznej i w końcu jego wolitywna otwartość na przyjęcie Ciała Chrystusa do serca w Komunii św. Przy takim usposobieniu wierny będzie nie tylko w stanie zjednoczyć się z Chrystusem eucharystycznym, ale zarazem będzie w stanie służyć Bogu i bliźnim w codzienności swojego życia. Analizy źródeł aż nadto potwierdziły, że im głębszy jest udział wiernego w przeżywanie Eucharystii, tym ofiarniejsza staje się jego służba wobec Boga i bliźnich. W tym kontekście, można powiedzieć, że Eucharystia jest nie tylko źródłem życia duchowego wiernego, ale zarazem stanowi dla niego szkołę postaw wobec Boga, innych ludzi i całego stworzenia.

SPIRITUAL INVOLVEMENT IN EXPERIENCING THE EUCHARIST

Keywords: Eucharist, liturgy of the word, sacrifice, communion, service to neighbours.

Summary: The main purpose of the presentation was to show the value of the spiritual commitment of the faithful to the experience of the Eucharist. The goal defined in this way was achieved in four stages, which correspond

to the constituent elements of the Eucharistic Liturgy, i.e. preparation, the Liturgy of the Word and the mystery of sacrifice, communion and mission. The result of the source material analysis was a statement that at each stage the faithful's spiritual attitude to the experience of the Eucharist results in his life in a deep experience of the bond with Eucharistic Christ and his readiness to sacrificial service to God and neighbours.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 1963, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, s. 40–70.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, s. 537–620.
- Jan Paweł II, List apostolski *Dominicae cenae*, 24 II 1980
Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002.
- Cantalamessa R., *Eucharystia nasze uświęcenie*, Warszawa 1994.
- Eucharystia w życiu Kościoła*, red. A. Żądło, Katowice 2005.
- Jan Chryzostom, *Homilia* 50, 3–4, PG 58.
- Kowalska F., *Dzienniczek*, Kraków – Stockbridge – Rzym 1981.
- Misiurek J., *Wiara i sakramenty w życiu duchowym*, Częstochowa 2013.
- Misterium Eucharystii. Teologia – liturgia – ekumenizm. Encyklika Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharistia”*, red. W. Nowak, Olsztyn 2004.
- Radecki A., *Eucharystyczny savoir-vivre katolika-Polaka*, Wrocław 2011.
- Sławiński H., *Homilia w zgromadzeniu eucharystycznym. Recepja współczesnego nauczania Kościoła w Dyrektorium homiletycznym*, Kraków 2018.
- Til P., *Biskupi polscy o świętowaniu niedzieli (1965–2005)*, Katowice 2017.

BP JACEK KICIŃSKI CMF ^{a, @}

 <https://orcid.org/0000-0002-9032-9584>

^a Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Instytut Teologii Systematycznej i Duchowości, ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław, PL

[@] JKicinskiCMF@GMail.Com

SPECYFIKA POSŁUSZEŃSTWA KAPŁANA DIECEZJALNEGO I KAPŁANA ZAKONNEGO Podobieństwa i różnice

Słowa kluczowe: posłuszeństwo, wola Boża, dyspozycyjność, odpowiedzialność.

Streszczenie: Posłuszeństwo kapłana diecezjalnego, jak i zakonnego, wpisuje się w misję naśladowania samego Jezusa Chrystusa. Jest ono wyrazem dyspozycyjności wobec Boga; jest nieustannym poszukiwaniem i odkrywaniem Jego woli. Posłuszeństwo kapłańskie zakonne jest związane ze ślubowaną ewangeliczną radą posłuszeństwa i złożonym przyrzeczeniem czci i posłuszeństwa podczas święceń diakonatu i prezbiteratu. Posłuszeństwo diecezjalne składane podczas liturgii święceń diakonatu i prezbiteratu posiada podobny zakres odpowiedzialności, wiąże jednak kapłana bezpośrednio z Kościołem lokalnym.

Posłuszeństwo kapłana diecezjalnego i kapłana zakonnego wypływa z tego samego źródła. Sprowadza się ono przede wszystkim do naśladowania Jezusa Chrystusa, który dla wszystkich kapłanów jest wzorem do naśladowania. Jednak głębsza analiza podjętego zagadnienia pozwala dostrzec oprócz podobieństw, także różnice w posłuszeństwie w wymiarze diecezjalnym i zakonnym.

BP JACEK KICIŃSKI CMF – biskup pomocniczy archidiecezji wrocławskiej (1995). Mgr (teologia, 1995, PWT, Wrocław); dr teologii (2000, KUL, Lublin); dr hab. teologii (2009, PWT, Wrocław); prof. (2015). Kierownik Katedry Teologii Duchowości Kapłańskiej i Życia Konsekrowanego (2010–, PWT, Wrocław).

1. Powołanie kapłańskie darem dla Kościoła

Powołanie kapłańskie – diecezjalne i zakonne – jest szczególnym darem dla Kościoła i w Kościele. Jest ono realizowane w łączności z Ojcem świętym, a poprzez jego osobę w łączności z Kościołem lokalnym, którego pasterzem jest biskup diecezjalny. Stąd też kandydat do święceń prezbiteratu – diakon diecezjalny czy zakonne – zobowiązany jest podczas obrzędu święceń kapłańskich do złożenia przyrzeczenia czci i posłuszeństwa wobec biskupa diecezjalnego.

Przed przystąpieniem kandydata do święceń diakonatu – w przypadku diakona diecezjalnego – biskup diecezjalny stawia pytanie¹: „Czy mnie i moim następcom przyrzekasz cześć i posłuszeństwo?”. Gdy zaś chodzi o osobę zakonną, pytanie jest nieco inne i brzmi następująco: „Czy biskupowi diecezjalnemu i swojemu prawnie ustanowionemu przełożonemu zakonnemu przyrzekasz cześć i posłuszeństwo?”.

Pytanie to jest o tyle istotne, że zarówno kapłan zakonne, jak i diecezjalny, na mocy święceń prezbiteratu podejmuje posługę w określonej diecezji. Osoby zakonne, po święceniach prezbiteratu, niezależnie od wykonywanej posługi, zwracają się do biskupa diecezjalnego z prośbą o wydanie misji kanonicznej do ważnego sprawowania sakramentów. Natomiast, gdy chodzi o jego posłanie do wypełnienia konkretnych zadań w Kościele, decyzję podejmuje w tym przypadku jego prawnie ustanowiony przełożony zakonne. Wiąże się to z autonomią życia zakonnego, które zachowuje swoją odrębność w przestrzeni życia wspólnotowego i sposobu realizacji charyzmatu². Mimo to zadaniem każdego kapłana zakonnego jest podjęcie współpracy z miejscowym biskupem diecezjalnym i wspieranie go w realizacji projektów duszpasterskich na danym terenie³. Dzięki temu następuje ubogacenie konkretnym charyzmatem zakonnym Kościoła lokalnego. Jest to także wyraz troski o budowanie wzajemnej jedności. Zatem z jednej strony osoba zakonne zachowuje pewną autonomię, a z drugiej czynnie uczestniczy w krzewieniu królestwa niebieskiego pod pieczę biskupa diecezjalnego.

Ojciec święty Franciszek często używa wobec osób zakonnych stwierdzenia: „pamiętajcie o diecezjalności”. Przypomina w ten sposób, że

¹ Zob. *Obrzęd święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999.

² Zob. KPK, kan. 586.

³ Por. J. Kiciński, *Powołanie, konsekracja, misja. Personalistyczny aspekt teologii życia konsekrowanego we współczesnym Magisterium Kościoła*, Wrocław 2008, s. 204–211.

choć życie zakonne posłane jest do całego świata, to jednak miejscem konkretnej jego realizacji jest Kościół lokalny. W nim też należy czynnie uczestniczyć, wnosząc w jego rzeczywistość piękno życia zakonnego⁴.

2. Ślub posłuszeństwa w instytucie zakonnym a przyrzeczenia kapłańskie

Mówiąc o posłuszeństwie prezbitera zakonnego i diecezjalnego należy wspomnieć, że zanim osoba zakonna przyjmie święcenia diakonatu i prezbiteratu składa na ręce swojego przełożonego wyższego ślubu zakonne, zwane radami ewangelicznymi. Jest to ślub czystości, ubóstwa i posłuszeństwa (zob. KPK, kan. 599–602). Zatem zakonnik jeszcze przed święceniami diakonatu ślubuje posłuszeństwo swojemu przełożonemu zakonnemu. Ślub ten jest publicznym zobowiązaniem do bycia posłusznym. Takie posłuszeństwo zakłada dyspozycyjność wobec decyzji przełożonych. Jest ono ściśle związane z pozostałymi radami ewangelicznymi. Nade wszystko jest wyrazem gotowości naśladowania Chrystusa, który pokazuje jak być posłusznym i pełnić wolę Ojca. Posłuszeństwo zakonne staje się więc nie tylko zobowiązaniem, ale i stylem życia osoby konsekrowanej.

Ślubując posłuszeństwo, zakonnik wyraża swoją jedność z Kościołem w osobie papieża. Jest to przede wszystkim posłuszeństwo Konstytucjom zakonnym, przełożonym oraz posłuszeństwo wspólnocie⁵. Oznacza ono pewną uległość, a zarazem wymaga kreatywnej odpowiedzialności. Pewnym *novum*, jeśli chodzi o życie zakonne, jest posłuszeństwo wspólnocie. Oznacza ono konieczność wsłuchiwania się także w głos wspólnoty. Dotyczy nie tylko podwładnych, ale także przełożonych. Posłuszeństwo takie możemy nazwać *słuchającym*. Postawa ta czyni zakonnika gotowym do odpowiedzi na słowo, jakie Bóg kieruje do niego przez inne osoby, wydarzenia czy też wspólnotę.

Przyrzeczenie posłuszeństwa kapłańskiego – diecezjalnego – ma miejsce w czasie liturgii święceń diakonatu. Stanowi ono wyraz jedności z biskupem diecezjalnym, a poprzez jego osobę z papieżem i całym Kościołem. Co prawda, nie posiada ono rangi ślubu – jak ma to miejsce w przypadku osób konsekrowanych, to jednak jest ono wyrazem oddania się poprzez osobę biskupa na służbę Kościołowi świętemu. Biskup

⁴ Por. Franciszek, pap., List okólny na rozpoczęcie Roku Życia Konsekrowanego, *Radujcie się*, Warszawa 2014, s. 24–52.

⁵ Zob. C. Parzyszek, *Posłuszeństwo i posługa władzy w życiu konsekrowanym*, Żąbki 2009, s. 81–100.

bowiem jako zastępca i legat Chrystusa poprzez rady, zachęty, przykład, a także mocą swego autorytetu i władzy świętej kieruje powierzonym mu Kościołem⁶. Obok przyrzeczenia posłuszeństwa kandydat do diakonatu zobowiązuje się do życia w celibacie, którego podstawą jest ewangeliczna czystość związana z bezżennością dla królestwa niebieskiego. Ponadto, kandydat do diakonatu wyraża swoje pragnienie kształtowania swego życia na wzór samego Chrystusa⁷.

Z przedstawionych dotąd refleksji wyłania się istota powołania, zarówno zakonnego, jak i kapłańskiego. Z jednej strony mamy śluby, z drugiej przyrzeczenia. Papież Franciszek spotykając się z osobami konsekrowanymi stwierdził, że życie zakonne jest niewątpliwie najbardziej radykalną formą naśladowania Jezusa Chrystusa. Jest ono nie tylko wpatrywaniem się w Niego, ale doświadczeniem Jego obecności, na wzór życia Dwunastu Apostołów⁸. W tym sensie widzimy, że życie zakonne posiada w swym zamyśle element ewangelicznego radykalizmu. Z kolei kapłaństwo diecezjalne jest zobowiązaniem do życia zgodnego z nauką Jezusa. W momencie święceń prezbiteratu, zarówno diakon zakonny, jak i diecezjalny, wyrażają wolę gorliwej współpracy z biskupami w kierowaniu ludem Bożym pod przewodnictwem Ducha Świętego oraz ponawiają przyrzeczenie czci i posłuszeństwa wobec biskupa diecezjalnego i prawnie ustanowionego przełożonego zakonnego.

3. Rozumienie posłuszeństwa

Posłuszeństwo nie oznacza poddaństwa, rozumianego jako pewna forma zniewolenia czy ograniczenia. Posłuszeństwo, zarówno kapłana diecezjalnego, jak i zakonnego związane jest przede wszystkim z postawą dyspozycyjności wobec Chrystusa i Jego Kościoła. Należy je zatem rozumieć w kategoriach rozeznawania i przyjmowania woli Bożej. Biskup diecezjalny jest tym, który powinien rozeznawać i podejmować decyzje. W pierwszym rzędzie powinien słuchać Boga, Kościoła, a w nim papieża i kolegium biskupów, z którymi jest złączony węzłem jedności oraz wiernych, do których jest też posłany. Tak rozumiane posłuszeństwo jest

⁶ Por. KK, n. 27.

⁷ Por. Paweł VI, Encyklika o celibacie kapłańskim *Sacerdotalis caelibatus*, Gniezno 1993, s. 19–25.

⁸ Franciszek, pap., Przesłanie z okazji 800-lecia śmierci św. Dominika *Stańcie na czele odnowionego głoszenia Ewangelii*, w: *Biuletyn Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich w Polsce*, Warszawa 2021, s. 89–90.

wyrazem poszukiwania i odkrywania woli Bożej. Oczywiście, nie oznacza to, że każda decyzja biskupa czy ordynariusza zakonnego jest nieomylna. Zawiera bowiem w sobie element ludzki. Powstaje zatem pytanie: jak interpretować posłuszeństwo i jak je rozumieć? Odpowiedź jest prosta: Chrystus po to ustanowił hierarchię w Kościele, by zapewnić czystość i skuteczność głoszenia Ewangelii. Tak więc niezależnie od tego, kto pełni posługę przełożonego, naszym zadaniem jest słuchać tej osoby. I może się okazać, że to, co na początku wydaje się trudne, a nawet bezsensowne, z czasem okazuje się dobrodziejstwem i przynosi obfity plon⁹.

W Instrukcji Kongregacji ds. Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego *Posługa władzy i posłuszeństwo* znajdujemy następujące słowa: „Bóg objawia swoją wolę poprzez wewnętrzny powiew Ducha, który doprowadzi was do całej prawdy (J 16, 13), i poprzez różnorakie pośrednictwa zewnętrzne. W rzeczywistości, historia zbawienia jest historią pośrednictwa, które w jakiś sposób uwidaczniają tajemnicę łaski, jaką Bóg urzeczywistnia w głębi serc. W życiu Jezusa można także rozpoznać dość liczne pośrednictwa ludzkie, poprzez które dostrzegał, wyjaśniał i przyjmował wolę Ojca jako rację bycia i jako stały pokarm swojego życia i swojego posłannictwa. Pośrednictwa, które zewnętrznie komunikują wolę Ojca, należy rozpoznawać w kolejach życia i w wyma-

⁹ Instrukcja Kongregacji ds. Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń życia Apostolskiego, *Posługa władzy i posłuszeństwo* (PP), Kraków 2008. „W konkretnym wypełnieniu misji niektóre polecenia mogą jawić się jako szczególnie trudne, ponieważ perspektywy i sposoby działalności apostołskiej lub diakonalnej mogą być postrzegane i pojmowane na różny sposób. Wobec pewnych trudnych poleceń, na pozór wręcz «absurdalnych», może pojawić się pokusa nieufności, a nawet odrzucenia: czy warto kontynuować? Czyż nie mogą realizować swoich zamiarów lepiej w innym kontekście? Po cóż wyniszczać się w jałowych sprzeczkach? Już św. Benedykt rozpatrywał problem polecenia «bardzo uciążliwego albo zgoła niemożliwego do wykonania»; i św. Franciszek z Asyżu rozważał przypadek, gdy «podwładny widzi coś lepszego i pożyteczniejszego dla swojej duszy niż to, co nakazuje przełożony». Ojciec życia mniszego odpowiada, prosząc o nacechowany wolnością, otwarty, pokorny i ufny dialog między mnichem a opatem; jednak na końcu tego dialogu, jeśli przełożony nadal utrzyma swój rozkaz, mnich «niechaj będzie posłuszny z miłości Boga, ufając w Jego pomoc». Święty z Asyżu zachęca, by żyć «posłuszeństwem uczynnym», gdy brat dobrowolnie poświęca swoje zapatrywania i spełnia wydane polecenie, gdyż w ten sposób «jest miłe Bogu i bliźniemu»; i w tym widzi «doskonałe posłuszeństwo», gdzie zakonnik – mimo iż nie potrafi być posłusznym, bo nakazuje mu się coś, co jest «niezgodne z jego sumieniem» – nie zrywa więzi z przełożonym i wspólnotą, ale z tego powodu gotów jest znieść prześladowania. «Kto bowiem – zauważa św. Franciszek – woli znieść prześladowanie niż odłączyć się od braci, ten trwa rzeczywiście w doskonałym posłuszeństwie, bo życie swoje oddaje za braci swoich?». W ten sposób na nowo sobie uświadomiamy, że miłość i komunია reprezentują najwyższe wartości, którym podporządkowują się także sprawowanie władzy i posłuszeństwo” (PP, n. 26).

ganiach związanych ze specyficznym powołaniem; ale wyrażają się także w prawach rządzących życiem wspólnoty i w rozporządzeniach tych, którzy są powołani do kierowania nią. W kontekście kościelnym, prawa i rozporządzenia, wydane prawomocnie, pozwalają rozpoznać wolę Boga, stając się konkretną i uporządkowaną realizacją wymogów ewangelicznych, w świetle których są formułowane i postrzegane” (PP, n. 9).

Warto w tym miejscu przytoczyć fragment ze Starego Testamentu o uzdrowieniu z trądu Naamana, dowódcy wojsk syryjskich. Pragnął on uzdrowienia według własnego zamysłu. Chciał, by się to dokonało w sposób spektakularny, by prorok wezwał imienia Boga, wyciągnął rękę nad miejscem chorym, wypowiedział słowa i by dokonał się cud. Stało się zupełnie inaczej – prorok nawet nie wyszedł do Naamana, lecz kazał przez posłańca powiedzieć: „Idź, obmyj się siedem razy w Jordanie, a ciało twoje będzie takie jak poprzednio i staniesz się czysty! Rozgniewał się Naaman i odszedł ze słowami: «Przecież myślałem sobie: Na pewno wyjdzie, stanie, następnie wezwie imienia Pana, Boga swego, poruszywszy ręką nad miejscem [chorym] i odejmie trąd. Czyż Abana i Parpar, rzeki Damaszku, nie są lepsze od wszystkich wód Izraela? Czyż nie mogłem się w nich wykąpać i być oczyszczonym?» Pełen gniewu zawrócił, by odejść. Lecz słudzy jego przybliżyli się i przemówili do niego tymi słowami: Gdyby prorok kazał ci spełnić coś trudnego, czy byś nie wykonał? O ileż więc bardziej, jeśli ci powiedział: Obmyj się, a będziesz czysty? Odszedł więc Naaman i zanurzył się siedem razy w Jordanie, według słowa męża Bożego, a ciało jego na powrót stało się jak ciało małego dziecka i został oczyszczony” (2Krl 5, 10–14).

Wydarzenie to pokazuje, że posłuszeństwo realizuje się w wierze. Nie zawsze plany ludzkie pokrywają się z planami Bożymi, ale wiara sprawia, że człowiek poddaje się Bożemu działaniu. Przykładem może być m.in. św. Paweł Apostoł, który pod natchnieniem Bożym musiał zmienić plan podróży misyjnej, jak czytamy w *Dziejach Apostolskich*: „Przeszli Frygię i krainę galacką, ponieważ Duch Święty zabronił im głosić słowo w Azji. Przybywszy do Myzji, próbowali przejść do Bitynii, ale Duch Jezusa nie pozwolił im, przeszli więc Myzję i zeszli do Troady. W nocy miał Paweł widzenie: jakiś Macedończyk stanął przed nim i błagał go: Przeprowadź nas do Macedonii i pomóż nam! Zaraz po tym widzeniu staraliśmy się wyruszyć do Macedonii w przekonaniu, że Bóg nas wezwał, abyśmy głosili im Ewangelię” (Dz 16, 6–10).

Może się także okazać, że nie zawsze odczytamy wolę Boga w sposób natychmiastowy. Bywa niekiedy, że odczytujemy ją i rozeznajemy w czasie.

Nie jest czymś łatwym szybko rozeznąć to, czego pragnie Bóg, przyjąć do serca i uczynić swoim. Niekiedy potrzeba więcej czasu i więcej modlitwy. Przykładem jest modlitwa Jezusa w Ogrójcu i związane z nią cierpienie duchowe. Jezus w obliczu czekających Go wydarzeń modli się. Modlitwa jest wyrazem Jego wewnętrznego cierpienia, stąd też mówi: „Ojczy, jeśli to możliwe oddał ode Mnie ten kielich”. Następnie pogrążony w udręce jeszcze usilniej się modli, wypowiadając te same słowa. W końcu Jezus mówi: „nie Moja wola, lecz Twoja niech się stanie” (por. Łk 22, 42–44).

Warto tu przytoczyć słowa papieża Franciszka, który bardzo często zachęca do postawy rozeznawania. Podczas jednego ze spotkań wyznał, że gdy on sam rozeznaje, to na ogół pierwsza myśl, która przychodzi mu do głowy jest nietrafiona. Stąd też proponuje, by rozeznawać nieco dłużej. Zresztą – jak wiemy – w szkole św. Ignacego rozeznawanie jest procesem, który nie dokonuje się w sposób natychmiastowy¹⁰.

4. Istota posłuszeństwa

Istotą posłuszeństwa – jak wyżej wspomniano – jest właściwie rozeznąć, a następnie wypełnienie woli Boga. W tym wszystkim towarzyszą nam ci, którzy zostali powołani i ustanowieni, by przewodzić wspólnocie ludu Bożego. Stąd też biskupi czy przełożeni zakonnicy w duchu odpowiedzialności za Kościół troszczą się o to, by królestwo Boże docierało do każdego człowieka, posyłając kapłanów w różne przestrzenie życia ludzkiego. To posłanie jest szczególnym wyrazem posłuszeństwa. Tak jak Jezus posyłał Apostołów, tak kapłani mocą sakramentu święceń zostają posłani przez biskupa diecezjalnego, czy też ordynariusza zakonnego, do podejmowania odpowiedzialnych zadań w Kościele i świecie¹¹.

Gdy chodzi o sposób realizacji posłuszeństwa, to możemy je rozpatrywać w kategoriach posłuszeństwa „czynnego” i „biernego”. Czynne związane jest z różnego rodzaju inicjatywami, projektami czy też propozycjami różnych działań apostoelskich. Inicjatywa w tak rozumianym posłuszeństwie wychodzi niejako oddolnie¹². Stąd też każdy kapłan ma prawo wychodzić z inicjatywą

¹⁰ Zob. W. Królikowski, *Tytuł ignacjańskich reguł rozeznawania*, w: *Rozeznawanie duchowe*, red. tenże, Kraków 2020, s. 41–63.

¹¹ Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek *Kapłaństwo służebne*, 1997, w: *Listy Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła Na Wielki Czwartek (1979–1997)*, red. D. Greggio, Kraków 1998, n. 4.

¹² Zob. R. Słupek, *Drogi i bezdroża posługi władzy we wspólnocie zakonnej*, w: *Ślub posłuszeństwa we wspólnocie zakonnej*, red. M. Manikowska, Kraków 2021, s. 73–105.

do swojego prawnie ustanowionego ordynariusza celem przedłożenia tego, co przeżywa w swoim sercu. Dopiero wówczas, po właściwym dialogu i rozeznaniu, przełożony podejmuje ostateczną decyzję. W ten sposób rodziło się i rodzi nadal wiele dzieł apostołskich w Kościele i w świecie. We wspomnianej Instrukcji *Posługa władzy i posłuszeństwo* czytamy: „W klimacie braterstwa, ożywionego przez Ducha Świętego, każdy członek wspólnoty prowadzi z innymi owocny dialog, by odkrywać wolę Ojca, a wszyscy dostrzegają w osobie przełożonego wyraz ojcostwa Boga i władzy udzielonej przez Boga, w służbie rozeznaniu i komunii. Niekiedy, zwłaszcza gdy przewiduje to prawo własne albo gdy tego wymaga doniosłość decyzji, jaką trzeba podjąć, poszukiwanie właściwej odpowiedzi powierza się rozeznaniu wspólnotowemu, w którym idzie o to, by usłyszeć, co mówi Duch do wspólnoty (por. Ap 2, 7). Jeśli rozeznanie w ścisłym tego słowa znaczeniu zarezerwowane jest dla najważniejszych decyzji, duch rozeznania powinien charakteryzować każdy proces decyzyjny, który angażuje wspólnotę. Nigdy nie może więc zabraknąć, przed podjęciem jakiegokolwiek decyzji, czasu na modlitwę i refleksję indywidualną, wraz z szeregiem ważnych postaw, by wspólnie wybrać to, co jest słuszne i miłe Bogu.

Oto niektóre z tych postaw:

a) stanowczość w szukaniu niczego innego jak tylko woli Bożej, szukając inspiracji w stylu działania Boga, objawionym w Piśmie Świętym i w historii charyzmatu Instytutu, ze świadomością, że logika ewangeliczna często jest odwróceniem logiki ludzkiej, szukającej sukcesu, skuteczności, uznania;

b) gotowość do uznania w każdym bracie lub siostrze zdolności do poznania prawdy, aczkolwiek częściowej; w konsekwencji przyjęcie ich zdania jako mediacji we wspólnych odkrywaniu woli Bożej, tak dalece, by uznać poglądy innych za lepsze od własnych;

c) wrażliwość na znaki czasów, na oczekiwania ludzi, na potrzeby ubogich, na naglące sprawy ewangelizacji, na priorytety Kościoła powszechnego i lokalnego, na wskazania Kapituł i przełożonych wyższych;

d) wolność od uprzedzeń, od przesadnego przywiązania do własnych idei, od sztywnych albo zniekształconych schematów percepcyjnych, od ugrupowań, które zaostrzają odmienność zapatrywań;

e) odwaga, by uzasadnić własne myśli i postawy, ale także otwierać się na nowe perspektywy i zmienić własny punkt widzenia;

f) stanowcze postanowienie, by utrzymać jedność w każdej sytuacji, niezależnie od ostatecznej decyzji. Rozeznanie wspólnotowe nie zastępuje natury i funkcji władzy, do której należy ostateczna decyzja; jednakże

władza nie może ignorować faktu, że wspólnota jest uprzywilejowanym miejscem rozpoznawania i przyjęcia woli Bożej.

W każdym przypadku rozpoznawanie jest jednym z najważniejszych momentów braterstwa konsekrowanego, kiedy ze szczególną wyrazistością ukazuje się zarówno centralność Boga, jako ostatecznego celu poszukiwań wszystkich członków wspólnoty, jak też odpowiedzialność i wkład każdego w wędrówkę wszystkich ku prawdzie” (PP, n. 20).

Bierne zaś posłuszeństwo – choć to nieco niefortunne określenie – wskazuje na pewną bierność ze strony kapłana. Nie chodzi tu jednak o brak inicjatywy, ale o postawę dyspozycyjności wobec poleceń przełożonego. Posłuszeństwo to jest pozytywną odpowiedzią na posłanie. Okazuje się, że obecnie coraz trudniej jest przyjmowane posłuszeństwo „bierne”. Wiąże się ono z koniecznością wykonywania w sposób wierny i systematyczny codziennych obowiązków. W dzisiejszym świecie często pojawiają się różne pomysły w imię posłuszeństwa czynnego, które nie zawsze są właściwie rozeznane. Postulują one konieczność porzucenia tego, co tradycyjne celem otwarcia na nowe. Okazuje się jednak, że te praktyki, które wydawały się nieco przestarzałymi, spotykają się nadal z wielką aprobatą wiernych. Stąd też wydaje się najwłaściwszym umiejętnie wydobywać ze skarbcza to, co stare otwierając się jednocześnie na to, co nowe (por. Mt 13, 52). Choć – jak zaznacza często papież Franciszek – jeśli ktoś żyje Ewangelią, to ona sprawia, że jesteśmy wiecznie młodzi, ponieważ Ewangelia jest wiecznie żywa i wiecznie aktualna¹³.

5. Aktualne wyzwania w posłuszeństwie

5.1. Demokracja posłuszeństwa

W obecnej rzeczywistości istnieje wiele pokus demokracji posłuszeństwa. Wiąże się to często ze źle pojmowanym rozeznawaniem. Ono jest niezbędne, a wręcz konieczne, jednak głos wspólnoty jest zawsze głosem doradczym, bowiem ostateczną decyzję podejmuje przełożony. Jest nim biskup diecezjalny, a w przypadku zakonnika przełożony prowincjalny bądź generalny. Należy pamiętać, że zasięgnięcie opinii innych osób nie świadczy o tym, że podjęta decyzja ma służyć ich zadowoleniu¹⁴. Pierw-

¹³ Zob. Franciszek, pap., *Radujcie się*, n. 3–4.

¹⁴ Zob. K. Wons, *Odkrywanie wartości autorytetu i posłuszeństwa, w: Ślub posłuszeństwa we wspólnotach zakonnych*, s. 121–134.

szą i zasadniczą rzeczą na drodze posłuszeństwa jest przede wszystkim wsłuchanie się w to, co Duch Święty mówi do nas. I choć można wiele rzeczy przegłosować na drodze demokracji, to w tym wszystkim ważne jest danie pierwszeństwa procesowi rozeznania i w ostateczności podjęcie właściwych decyzji, jakie Duch Święty podpowiada¹⁵.

Każda z decyzji niesie w sobie także niebezpieczeństwo pomyłki, obecności elementu ludzkiego. Dlatego istotnym jest, by po określonym czasie od wydania decyzji dokonać pewnej ewaluacji, co do ich skuteczności. Należy przy tym zaznaczyć, że Kościół w swej mądrości dojrzewa do wielu decyzji, które nie zawsze na początku spotykały się z aprobatą ogółu.

W procesie tzw. demokratyzacji posłuszeństwa należy też uwzględnić niebezpieczeństwo wpływania na decyzje przełożonych, co w konsekwencji może wiązać się z pewnego rodzaju presją. Najwłaściwszym rozwiązaniem takiej sytuacji jest umiejętność cierpliwego słuchania, rozeznawania i podejmowania stosownych decyzji, które zawsze można udoskonalić, a jeśli są niewłaściwe, podjąć tzw. rewizję wcześniejszych postanowień.

5.2. Autorytaryzm w posłuszeństwie

Niebezpieczeństwo autorytaryzmu polega m.in. na traktowaniu innych z góry. W tej postawie liczy się tylko przełożony i on ma receptę na wszystko. Mamy tutaj do czynienia z postawą narzucania i dominowania w przestrzeni posługi władzy i przełożenia. Doskonale to obrazuje dokument Kongregacji Instytutów Życia Zakonnego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego *Młode wino, nowe bukłaki*¹⁶. Zawarte w nim treści związane ze sprawowaniem posługi władzy dotyczą zarówno biskupów diecezjalnych, jak i wyższych przełożonych zakonnych. Mamy tu na uwadze postawę, w której przełożony nie liczy się z opinią innych. Niebezpieczeństwem jest tu możliwość pominięcia istotnej roli wspólnoty w rozeznawaniu danego problemu. Papież Franciszek bardzo często zaznacza konieczność wsłuchania się w głos Kościoła, co określamy mianem *sensus fidei* – zmysł wiary, który został dany całemu Kościołowi. Stąd też wynika jego pragnienie, aby na nowo przywrócić w Kościele konieczność kroczenia wspólną drogą wiary. W jego Adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*

¹⁵ Zob. J.C.R.G. Paredes, *Wspólnota zakonna jako przypowieść miłości*, Warszawa 2007, s. 11–21.

¹⁶ Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja Młode wino, nowe bukłaki*, Warszawa 2017.

czytamy: „W każdym ochrzczonego, od pierwszego do ostatniego, działa uświęcająca moc Ducha, skłaniająca do ewangelizowania. Lud Boży jest święty dzięki temu namaszczeniu, czyniąc go nieomylnym *in credendo*. Oznacza to, że gdy wierzy, nie błądzi, nawet jeśli nie znajduje słów do wyrażenia swojej wiary. Duch kieruje nim w prawdzie i prowadzi go do zbawienia. Jako wyraz swej tajemnicy miłości do ludzkości, Bóg obdarza całość wiernych instynktem wiary – *sensus fidei* – pomagającym im w rozeznananiu, co rzeczywiście pochodzi od Boga” (EG, n. 119).

Zainaugurowany Synod, którego myślą przewodnią są słowa: „Dla Kościoła synodalnego: komunია, uczestnictwo i misja” – wskazuje na bardzo ważne elementy bycia Kościołem i w Kościele. Wsłuchanie się w głos wspólnoty, tych którzy są blisko i tych którzy są daleko pozwala uwzględnić całokształt jego życia. W tym kontekście – bycia na wspólnej drodze – widzimy, jak ważnym elementem jest wsłuchanie się w głos całej wspólnoty. Dzięki temu, mając przed oczyma konkretną rzeczywistość – blaski i cienie – można podejmować właściwe decyzje. Każda osoba w procesie Synodu jest ważna, każde słowo stanowi wartość, każde dzieło pokazuje nam, jaką rolę zajmuje wspólne doświadczenie wiary, dzielenie się codziennością i świadomość wspólnego uczestnictwa w misji Kościoła. W tym względzie możemy mówić o wspomnianym *sensus fidei*, czyli o pewnym intuicyjnym wyczuciu, które sprawia, że jesteśmy w stanie odpowiedzieć na natchnienia Ducha Świętego. Ta rzeczywistość, którą jest Synod pokazuje, że nie tylko jesteśmy na wspólnej drodze, ale uczestniczymy w misji współdzielonej¹⁷. Stanowi ona niezwykle ważne wyzwanie dla Kościoła współczesnych czasów. Taka postawa chroni przede wszystkim przed autorytaryzmem, ale i przed postawą bierności. Wszyscy bowiem uczestnicząc na swój sposób w misji Kościoła, czujemy się za niego odpowiedzialni. Jesteśmy bowiem powołani do jedności w różnorodności.

5.3. Indywidualizm – posłuszeństwo wybiórcze

Indywidualizm w posłuszeństwie sprawia, że kapłan jest otwarty i nastawiony tylko i wyłącznie na „swój” osobisty rozwój. Postępuję, w zależności od swojego nastawienia: jestem posłuszny, gdy jest to dla mnie dobre; jestem nieposłuszny, gdy jest to wbrew moim planom i moim poglądom. Zatem angażuję się w to, co uważam za słuszne

¹⁷ Zob. J. Kiciński, *Duchowość misji współdzielonej*, Wrocław 2013, s. 167–170.

i dla mnie odpowiednie oraz odrzucam to, co jest sprzeczne z moimi pomysłami. Postawa taka jest daleka od ofiarności, poświęcenia oraz dyspozycyjności. Z pewnością takim działaniom sprzyja współczesna kultura chwili, ukazująca tymczasowość jako dobro najwyższe¹⁸. Nie ma w tej postawie troski o dobro wspólne, ale liczy się tylko moje życie, moje doskonalenie się. Zarówno w wymiarze zakonnym, jak i diecezjalnym postawa ta prowadzi w konsekwencji do oderwania się od wspólnoty z przełożonymi i w ostateczności bardzo często do odejścia od posługi i wspólnoty Kościoła.

Indywidualistyczne podejście kapłana zakłada także determinację w realizacji osobistych projektów życiowych, nie ma tu miejsca na rewizję życia i zmianę ukierunkowania. Osoba taka jest na ogół nieprzejednana i przyjmuje postawę krytyki, zwłaszcza wobec swojego przełożonego, którego decyzje mogą być sprzeczne z jej interesami. Siebie stawia na marginesie życia kapłańskiego i trudno tu mówić o postawie posłuszeństwa¹⁹. W ten sposób dochodzimy do sytuacji, w której brak jest jakiegokolwiek rozeznawania, nie wspominając o postawie dyspozycyjności.

5.4. Wołanie o jedność

W dokumencie *O posłudze władzy i przełożeniu* czytamy, że wszyscy, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi (Rz 8, 14). Podkreślona jedność w Duchu Świętym sprawia, że wszyscy są powołani do bycia dziećmi jednego Boga. Stąd też w sposób szczególny przełożeni są powołani do budowania w Chrystusie wspólnoty braterskiej, w której poszukuje się i miłuje Boga. W tej sytuacji władza powinna być w służbie wspólnoty, na wzór Chrystusa, który umył nogi uczniom. Dzięki temu rodzi się nowa wspólnota, której misją jest służba królestwu Bożemu. Dlatego, jak podkreśla wspomniany dokument, sprawować władzę oznacza służyć na wzór Tego, który oddał za nas swoje życie (por. PP, n. 17). Dalej czytamy, że: „tylko wówczas, gdy przełożony żyje w posłuszeństwie Chrystusowi i w szczerym zachowywaniu Reguły, członkowie wspólnoty potrafią zrozumieć, że ich posłuszeństwo przełożonemu nie tylko nie jest przeciwne wolności dzieci Bożych, ale tę wolność czyni bardziej dojrzałą w upodobnieniu się do Chrystusa, posłusznego Ojcu” (PP, n. 17).

¹⁸ Zob. VD, n. 96.

¹⁹ Zob. J.W. Gogola, *Rady ewangeliczne*, Kraków 1999, s. 294.

W tak rozumianym posłuszeństwie dochodzimy do duchowości komunii, o której tak wiele mówił św. Jan Paweł II, a w sposób szczególny wyraził to pragnienie w Liście apostolskim *Novo millennio ineunte*²⁰. Papież zaznacza tu, jak ważne miejsce zajmuje duchowość komunii we wspólnocie Kościoła i podaje konkretne wskazania, jak ją tworzyć w codzienności.

Czytamy tam, że: „Duchowość komunii to przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicę Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać także w obliczach braci żyjących wokół nas. Duchowość komunii to także zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze dzięki głębokiej jedności mistycznego Ciała, a zatem postrzegania go jako kogoś bliskiego, co pozwala dzielić jego radości i cierpienia, odgadywać jego pragnienia i zaspokajać jego potrzeby, ofiarować mu prawdziwą i głęboką przyjaźń. Duchowość komunii to także zdolność dostrzegania w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne, a co należy przyjąć i cenić jako dar Boży: dar nie tylko brata, który bezpośrednio go otrzymał, ale także dar dla mnie. Duchowość komunii to wreszcie umiejętność czynienia miejsca bratu, wzajemnego noszenia brzemion (por. Ga 6, 2) i odrzucania pokus egoizmu, które nieustannie nam zagrażają, rodząc rywalizację, bezwzględne dążenie do kariery, nieufność, zazdrość” (NMI, n. 43).

Tak rozumiane budowanie jedności między biskupem a kapłanem, między przełożonym zakonnym, a jego podwładnym jest wyrazem wzajemnego zaufania i szacunku. Jest ono na wskroś ewangelicznym, bowiem zachęca do szukania tego, co nas łączy i budowania na Chrystusie wzajemnych relacji. Jest to zatem pragnienie powrotu do ideału życia nakreślonego w Dziejach Apostolskich, gdzie czytamy, że: „Trwali oni w nauce Apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwach. Bojaźń ogarniała każdego, gdyż Apostołowie czynili wiele znaków i cudów. Ci wszyscy, co uwierzyli, przebywali razem i wszystko mieli wspólne. Sprzedawali majątki i dobra i rozdzielali je każdemu według potrzeby. Codziennie trwali jednomyślnie w Świątyni, a łamiąc chleb po domach, przyjmowali posiłek z radością i prostotą serca. Wielbili Boga, a cały lud odnosił się do nich życzliwie. Pan zaś przymnażał im codziennie tych, którzy dostępowali zbawienia” (Dz 2, 42–47).

Wydaje się, że w czasach współczesnym – o czym przypomina papież Franciszek – niezwykle ważnym jest budowanie jedności biskupów z ka-

²⁰ Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, Wrocław 2001.

płanami, osobami konsekrowanymi i świeckimi. Powinno to dokonywać się zarówno w wymiarze diecezjalnym, jak i zakonnym, chodzi o tu przede wszystkim o braterski wymiar duchowości²¹.

* * *

Kończąc niniejsze rozważanie należy zaznaczyć, że posłuszeństwo, zarówno kapłana diecezjalnego, jak i zakonnego niesie ze sobą pewien dynamizm życia. Jeśli to posłuszeństwo przyjmowane jest jako wyraz woli Bożej, czyni ono kapłana bardziej otwartym, bardziej dyspozycyjnym i bardziej wolnym. Wówczas „sprawy moje” ustępują miejsca sprawom Bożym, a Ewangelia rozszerza się pośród tych, do których jest się posłanym. Natomiast gdy posłuszeństwo przyjmowane jest w kategoriach nakazów i zakazów, to zawsze będzie ono przysłowiową „kulą u nogi”, a kapłan tak je rozumiejący stanie się szybko nieszczęśliwy, sfrustrowany i rozczarowany. Stąd też posłuszeństwo należy traktować jak dar, ale i jako zadanie – niekiedy bardzo wymagające. Ponadto należy pamiętać, że życie kapłańskie związane jest z życiem samego Chrystusa. Mamy też Jego zapewnienie, że On nas nigdy nie opuści, lecz zawsze będzie z nami, aż do skończenia świata (por. Mt 28, 16–20).

THE NATURE OF OBEDIENCE OF A DIOCESAN PRIEST AND A RELIGIOUS ONE Similarities and differences

Keywords: obedience, God's will, availability, responsibility.

Summary: The obedience of the diocesan and religious priest is part of the mission of following Jesus Christ himself. It is an expression of availability to God and His plans. It is a constant search and discovery of His will. Religious priestly obedience is linked to the vowed evangelical counsel of obedience and the pledge of honor and obedience made during the ordination of the diaconate and the presbyterate. Diocesan obedience to the liturgy of diaconate and presbyterate ordination has a similar responsibility, but it binds the priest directly to the local Church.

BIBLIOGRAFIA

Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1996.

²¹ Franciszek, pap., Encyklika *Fratelli tutti*, Kraków 2020, s. 80–95.

- Paweł VI, Encyklika o celibacie kapłańskim *Sacerdotalis caelibatus*, 1967, Gniezno 1993.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek *Kapłaństwo służebne*, 1997, w: *Listy Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła Na Wielki Czwartek (1979–1997)*, red. D. Greggio, Kraków 1998, s. 11–34.
- Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 2001, Wrocław 2001.
- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, 2010, Kraków 2010.
- Franciszek, pap., Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 2013, Kraków 2014.
- Franciszek, pap., List okólny na rozpoczęcie Roku Życia Konsekwowanego *Radujcie się*, 2014, Warszawa 2014.
- Franciszek, pap., Encyklika *Fratelli tutti*, 2020, Kraków 2020.
- Franciszek, pap., Przesłanie z okazji 800-lecia śmierci św. Dominika *Stańcie na czele odnowionego głoszenia Ewangelii*, 2021, w: *Biuletyn Konferencji Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich w Polsce*, Warszawa 2021.
- Kongregacja ds. Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń życia Apostolskiego, Instrukcja *Posługa władzy i posłuszeństwo*, 2008, Kraków 2008.
- Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Instrukcja *Młode wino, nowe bukłaki*, 2017, Warszawa 2017.
- Kodeks prawa kanonicznego*, Poznań 1980.
- Obrzęd święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999.
- Gogoła J.W., *Rady ewangeliczne*, Kraków 1999.
- Kiciński J., *Duchowość misji współdzielonej*, Wrocław 2013.
- Kiciński J., *Powołanie, konsekracja, misja. Personalistyczny aspekt teologii życia konsekwowanego we współczesnym Magisterium Kościoła*, Wrocław 2008.
- Królikowski W., *Tytuł ignacjańskich reguł rozeznawania*, w: *Rozeznawanie duchowe*, Kraków 2020.
- Paredes J.C.R.G., *Wspólnota zakonna jako przypowieść miłości*, Warszawa 2007.
- Parzyszek C., *Posłuszeństwo i posługa władzy w życiu konsekwowanym*, Ząbki 2009.
- Słupek R., *Drogi i bezdroża posługi władzy we wspólnocie zakonnej*, w: *Ślub posłuszeństwa we wspólnocie zakonnej*, Kraków 2021, s. 73–105.
- Wons K., *Odkrywanie wartości autorytetu i posłuszeństwa*, w: *Ślub posłuszeństwa we wspólnocie zakonnej*, Kraków 2021, s. 121–134.

KS. WŁADYSŁAW PIECHOTA ^{a, ©}

 <https://orcid.org/0000-0002-8445-0767>

^a Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, PL

© WIPiechota@WP.PL

ELEMENTY DUCHOWOŚCI W NAUCZANIU BŁOGOSŁAWIONEGO KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO

Słowa klucze: Prymas, Kościół, maryjność, praca, naród, ojczyzna.

Streszczenie: Prawdziwa duchowość chrześcijańska prowadzi do świętości jako najwyższego przejawu tejże duchowości, co w odniesieniu do prymasa Stefana Wyszyńskiego zostało potwierdzone aktem beatyfikacyjnym. Prymas wyraźnie i jasno wskazał na miejsce Kościoła w swoim życiu i posługiwaniu. Wytaczał mu wiele zadań do spełnienia w Polsce. Dotyczyły one świata, społeczeństwa i konkretnego człowieka. Przede wszystkim podkreślał, że Kościół jest nośnikiem zbawienia. W nauczaniu społecznym widział potrzebę rozwiązywania w państwie problemów społecznych. Pracę, której poświęcał dużo miejsca, łączył z teologią krzyża. Zwracając przy tym uwagę, że nabiera ona sensu nie tylko w wymiarze doczesnym, ale także w aspekcie wieczności. Rozpoznawalną cechą jego duchowości jest maryjność. Maryja – według Prymasa – stała się nie tylko wzorem wiary, nadziei, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem, ale również rozumnego posłuszeństwa, modlitwy uwielbienia, dyspozycyjności wobec Boga. Według kardynała S. Wyszyńskiego siłą narodu i ojczyzny jest wiara. Ona była dla niego ważnym czynnikiem dla zrozumienia jej duchowych dziejów i jej etosu. Rozumiał, że te dwie wielkie wartości – Kościół i Ojczyzna – mają wysoką cenę. Dlatego wprowadzał wobec siebie, jak i obywateli pojęcie służby, którą należy pieczołowicie

KS. WŁADYSŁAW PIECHOTA – kapłan diecezji włocławskiej (1975). Mgr (teologia, 1980, KUL, Lublin); dr teologii (2007, UMK, Toruń). Autor wielu publikacji z pogranicza teologii i literatury, w tym wierszy wydanych w sześciu zbiorach poezji.

podejmować. Zatem idąc po myśli jego nauczania, trzeba upowszechniać i propagować w życiu społecznym ideę służby i pomagania. Nie można więc urządzić się w Ojczyźnie tylko w perspektywie konsumpcyjnego wygodnictwa.

Ks. abp Bronisław Dąbrowski, bliski współpracownik Prymasa, wieloletni sekretarz Konferencji Episkopatu Polski w kazaniu wygłoszonym 2 czerwca 1981 r. w Gnieźnie tak mówił o roli Prymasa Wyszyńskiego: „Po 33 latach widzimy, jak ten program, tak śmiało wtedy nakreślony, dokładnie wypełnił wielki Prymas Polski. Przez 33 lata szedł i prowadził nas jak słup ognisty, jako Mojżesz naszych czasów [...] Chylimy dzisiaj czoła przed Tym, który był naszym Ojcem i Pasterzem, którego niezachwiana wiara, niezłomne męstwo, miłość Boga, Ojczyzny, Narodu i jego męczeńska droga zwróciły uwagę całego świata, a przez Niego na Polskę i Kościół w naszej ojczyźnie”¹. Wydaje się też uzasadnione przekonanie, że ta postać, którą nieustannie odkrywamy, będzie rzutować na przyszłość, że z niej będziemy czerpać duchowe dobro dla siebie.

Prawdziwa duchowość chrześcijańska² prowadzi do świętości jako najwyższego przejawu tejże duchowości, co zostało w odniesieniu do prymasa Stefana Wyszyńskiego potwierdzone aktem beatyfikacyjnym. Pytanie o duchowość jako przejaw świętości łączy się z pytaniem o osobowość. „Święty jest pełnym i prawdziwym człowiekiem – prawdziwą osobowością” – stwierdza D. von Hildebrand³. Aby być osobowością, z pomocą przychodzi życie duchowe. „Pod pojęciem osobowości rozumiemy więc pełnego klasycznego człowieka, w którym można napotkać wielkie człowiecze rysy nieukryte i nieułamne”⁴. Tenże autor wyróżnia dwa składniki osobowości. Pierwszy to całość istotnych władz duchowych. Do nich należy zdolność do miłości, moc poznawcza, siła woli, potencjał predyspozycji osoby, siła życia. Drugi element to organiczna łączność ze światem wartości i prawdy⁵. Co istotne, aby prawdziwa osobowość mogła zaistnieć, potrzebne są te dwa komponenty i to „nie obok siebie, ale organicznie splecione”⁶. Możemy

¹ B. Dąbrowski, *Instaurare omnia in Christo*, Warszawa 1987, s. 204.

² Zob. M. Chmielewski, *Duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. tenże, Lublin – Kraków 2002, s. 226–232.

³ D. von Hildebrand, *Liturgia a osobowość*, Kraków 2014, s. 31.

⁴ Tamże, s. 35.

⁵ Por. tamże.

⁶ Tamże, s. 36.

więc powiedzieć, że wszystkie te elementy składają się na duchowość ks. Stefana Wyszyńskiego⁷ i, że był on wielką osobowością, która znalazła swoje uwieńczenie w świętości. Ludzką naturę rozwija ten i staje się osobowością, „kto wszystkie nieodzowne wartości osobowe całkowicie w sobie urzeczywistnia”⁸. Musi to być „jedność stylu wyrażania prawdziwego, realnego świata, przeżywania metafizycznej sytuacji człowieka, postawy otwartej na wartości i odpowiadającej na wartości, życia, które przepojone jest Bożą rzeczywistością”⁹. Patrząc na życie kardynała Stefana Wyszyńskiego, możemy stwierdzić, że wszystkie elementy urzeczywistniły się w jego osobie, dając Kościołowi, Polsce i światu niezwykłą osobowość.

1. Eklezjalny wymiar duchowości

Chrześcijańskie doświadczenie duchowe będące u podstaw duchowości chrześcijańskiej, choć samo w sobie jest indywidualne, zawsze ma wymiar eklezjalno-wspólnotowy, nie tylko przez fakt, że człowiek jest istotą społeczną, ale ze względu na samego Chrystusa, który jest Głową Mistyczną Kościoła. Aby mówić o duchowości chrześcijańskiej, Chrystus musi być w centrum tego doświadczenia. Indywidualne doświadczenie duchowe staje się sumą doświadczeń Kościoła. Stąd też duchowość chrześcijańska jest ze swej istoty eklezjalna, kościelna, zakotwiczona w Kościele, bo staje się w Kościele¹⁰.

Prymas Wyszyński wyraźnie i jasno wskazał miejsce Kościoła w swoim życiu. Jak zwykle, posługując się hierarchią wartości, na pierwszym miejscu postawił Boga, Jezusa Chrystusa i Jego Kościół, Maryję, ojczyznę, którą kochał – jak sam wyznaje – bardziej niż swoje serce. Kościołowi w Polsce ofiarował całe swoje życie, swoje intelektualne, duchowe, dyplomatyczne zdolności jako kapłan, biskup i prymas Polski. Watykan doceniał rolę Prymasa i Kościoła w Polsce w wymiarze Kościoła powszechnego. Sam Prymas zanotował: „Ojciec Święty [Jan XXIII] ma głębokie zrozumienie dla Narodu polskiego, dla postawy Episkopatu Polski, pełne zaufanie dla najrozmaitszych prac, które Episkopat podejmuje, aby Kościół święty w Polsce spełniał w tych czasach swoje zadanie, dla dobra narodu katolickiego i naszej Ojczyzny. Dlatego z ust Ojca Świętego mamy tyle

⁷ Por. S. Wyszyński, *Wiara i odpowiedzialność*, Zielonka 2021, s. 10–11.

⁸ Hildebrand, *Liturgia a osobowość*, s. 36.

⁹ Tamże, s. 37.

¹⁰ Por. Chmielewski, *Duchowość*, s.230.

aprobaty”¹¹. Przeprowadzał Kościół w Polsce (jako sternik) przez burzliwe lata powojenne, czasu stalinizmu i komunizmu. Troską Prymasa był Kościół pojmowany podmiotowo i przedmiotowo, czyli jego rzeczywistość duchowa, nadprzyrodzona, jak i materialna. Kościół dla Prymasa to przede wszystkim Mistyczne Ciało Chrystusa, które założył Chrystus dla zbawienia ludzi. To rzeczywistość bosko-ludzka, mająca swoje źródło w Bogu, a obejmująca każdego człowieka. Mówił: „Gdy stoimy przed potężnym kościołem jasnogórskim, myśl nasza rozszerza się, aby ujrzeć niezbudowany z kamieni Kościół, a powszechny, Kościół Chrystusa, Jego Mistyczne Ciało, w którym jesteście Ludem Bożym napełnionym prawdziwą tajemnicą obecnego w Kościele Boga-Człowieka”¹². Kościół to nie rzeczywistość kulturowo-kulturowa, do której chciałoby się go sprowadzić, także dzisiaj, taką rolę mu nadać, ale rzeczywistość nadal zbawiająca. To Chrystus żyjący dzisiaj i teraz, gdyż On „ma słowa żywota”, a bez Niego „stalibyśmy się błądzącymi sierotami, gdybyśmy odeszli od Chrystusa żyjącego w Kościele”¹³. Kościół, o którym mówił i którym żył Prymas, to Kościół powszechny, obejmujący wszystkich. W Kościele żyje Chrystus, a więc miłować Kościół, do czego wzywał Kardynał Wyszyński, to miłować Chrystusa, „który żyje w każdym ochrzczonym dziecku Bożym, a naszym bracie”. Takie pojmowanie Kościoła z kolei zobowiązuje, by kochać każdego człowieka. „Do nas należy – podkreślał Prymas – ocierać oblicza ludzkie, obmywać z nich brud i pot życia, przywracać im właściwy obraz, radość i piękno nadane przez Boga. Naszym zadaniem jest uczłowieczać człowieka, dźwigać go, a nie spychać podnosić i podtrzymywać”¹⁴. Stąd wręcz błaganie Prymasa, dzisiaj aktualne: „Żyć w Kościele i z Kościołem! Pomagajcie Kościołowi do wzrostu życiem Bożym, które jest w was”¹⁵. Jest to eklezjologia głęboko oparta na duchowości chrystocentrycznej. Prymas Wyszyński miał świadomość, że wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za Kościół „wielki i święty dar Ojca Niebieskiego [...]. Nie wystarczy powiedzieć, że Kościół jest i nie zginie, że sam sobie poradzi! [...]. Kościół w Polsce poradzi sobie to prawda, ale z wami, nie bez was. Poradzi sobie z waszą pomocą i wy wszyscy bracia najmilsi, jesteście Kościołowi po-

¹¹ P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. 4: *Czasy prymasowskie 1962–1963*, Warszawa 1994, s. 51.

¹² Wyszyński, *Wiara i odpowiedzialność*, s. 181.

¹³ Tamże, s. 198.

¹⁴ Tamże, s. 208–209.

¹⁵ Tamże, s. 208.

trzebni”¹⁶. Prymas mówił o Kościele serc, dusz, o żywej wierze. Kościoła nie zniszczy się, gdy rozbierze się budynek, gdy nawet krzyże się wałają. On będzie święty i nienaruszony, gdy będzie w sercach przepelnionych łaską Bożą, świętością, zjednoczonych z Chrystusem, który jest Głową Kościoła, który żyje w człowieku¹⁷. Prymas zdecydowanie podkreślał, że Kościół umiera w człowieku, kiedy traci się łaskę, czyli życie Boże. „Największą krzywdę czynisz Kościołowi wtedy, gdy grzech jak wielki kamień grobowy przygniata Chrystusa, który w Tobie skonał. Gdy umarłeś śmiercią ducha i miłość w tobie skonała, jesteś jak odłamana, uschnięta gałąź, która zżółkłą plamą razi i zniekształca piękne drzewo; jesteś jak uschły kwiat, jak zbłąkana owca, jak marnotrawny syn”¹⁸.

Błogosławiony Prymas, także w perspektywie swojego życiowego doświadczenia, mówił o Kościele Taboru i Kościele Kalwarii. O Kościele, który chcemy uczynić łatwym i o Kościele, który prowadzi nas drogą trudną. Jest to Kościół – jak mówił Prymas – w chwale, ale i w poniżeniu, w pszenicy i kąkolu, w radości i męce. Dokonujemy wyborów i najczęściej chcemy być w Kościele łatwym, w chwale i uwielbieniu, nie lubimy być przy Kościele ukrzyżowanym. Tymczasem nie możemy sobie wybierać Kościoła takiego, jaki jest nam miłszy i wygodniejszy. Zobowiązani jesteśmy kochać cały Kościół powszechny, a nawet więcej, nieść krzyż razem z Kościołem. „Musicie się przyznawać otwarciu do Kościoła, który niejednokrotnie jest uszargany w błocie produkowanym przez jego własne dzieci”¹⁹.

Kardynał Wyszyński wytyczał Kościołowi w Polsce, w konkretnych uwarunkowaniach i w konkretnym czasie, wiele zadań i funkcji, które dotyczą świata i człowieka. Tę rolę Kościoła widział jako konieczną i niezbywalną. Mówił, czynił, żył tak, aby Kościół był zwiastunem miłości. „Kościół w ojczyźnie naszej to zwiastun miłości. Ma on między innymi tę zasługę, że ciągle przypomina nam o miłości. Trzeba miłością posiąść własne serce, myśli i wolę, życie rodzinne, warunki i środowisko pracy. Trzeba napełnić nią nasze zadania w życiu społecznym, zawodowym, gospodarczym, politycznym, narodowym i religijnym”²⁰. Uważał, że zadaniem Kościoła jest dać światu miłość, dać pokój, którego świat sam sobie

¹⁶ Tamże, s. 204.

¹⁷ Por. tamże, s. 206.

¹⁸ Tamże, s. 206.

¹⁹ Tamże, s. 211.

²⁰ Tamże, s. 200.

dać nie może²¹. Ta miłość płynie z Kościoła, ponieważ jest nią Chrystus ukrzyżowany. To wydarzenie z Golgoty ma być dla Kościoła czyli nas, mocą napędową miłości. Bo Kościół ze swej natury, na wzór Chrystusa, jest nośnikiem miłości.

Prymas Wyszyński widział Kościół jako lekarstwo dla udręczonego świata, tym bardziej dla polskiego narodu i sam w tym Kościele czynił posługę lekarza w wymiarze moralnym. „Lekarstwo Kościoła dla świata jest lekarstwem samego Bożego Lekarza, Jezusa Chrystusa. Jest to przede wszystkim woła jednoczenia świata”. Według Prymasa, świat i naród potrzebują zjednoczenia. To zjednoczenie polega na humanizacji na wzór Chrystusa, ciała i ducha, umysłu, woli i serca „poprzez miłość zjednoczyć człowieka z człowiekiem, męża i żonę, rodziców oraz rodzeństwo i rodziny między sobą w rodzinie rodzin – ojczyźnie”²².

W nauczaniu społecznym Kościoła widział Prymas rozwiązanie problemów społecznych w państwie. Uważał, i słusznie, że bez wartości etycznych i moralnych, opartych na nauce Kościoła, nie można zbudować prawdziwej wspólnoty narodowej i państwowej. Dlatego sądził, że Kościół „idąc ku przyszłości, broniąc godności człowieka, rodziny i wartości duchowych narodu, tworzy prawdziwy ład społeczny, oparty na sprawiedliwości i miłości chrześcijańskiej”²³. Wzywał, aby cały naród Polski przejął się nakazami sprawiedliwości społecznej, zawartymi choćby w programie Ślubów Jasnogórskich. „Wszyscy mamy czuwać nad tym, aby w Polsce nie było więcej głodnych, nagich, bezdomnych [...]. By nie było uprzywilejowanych żadnego gatunku. By był pokój Boży i niekłama, niedeklamowana, prawdziwa miłość społeczna”²⁴. Dlatego najpierw Prymas wskazywał na człowieka jako jednostkę. Aby mogła funkcjonować autentyczna sprawiedliwość społeczna, powinny być respektowane prawa osoby ludzkiej. „Kościół prosi – mówił Prymas – o uszanowanie podstawowych praw osoby ludzkiej, gwarantowanych przecież przez Konstytucję, deklaracje i układy międzynarodowe”²⁵. Prawa człowieka, rodziny, człowieka pracy, prawa człowieka wierzącego, prawa Kościoła mają swoje źródło w Bogu. Człowiek jest dzieckiem Bożym, w oczach

²¹ Tamże, s. 197.

²² Tamże, s. 196.

²³ Tamże, s. 237.

²⁴ Tamże, s. 112–113.

²⁵ Tamże, s. 202.

Bożych jest wielką wartością, gdyż sam Chrystus go zbawił. Awans człowieka nastąpił w tajemnicy Wcielenia, kiedy Słowo stało się ciałem. Czasy przypomnienia o wielkiej godności zapoczątkował Kościół. Nie są z nadania systemu politycznego, państwa, ale są wrodzone. Dlatego prymas Wyszyński tak mocno akcentował godność osoby ludzkiej i prosił o jej uszanowanie. „Dlatego też mamy prośby: Szanujcie nas, bracia! Szanujcie naszą wiarę, nasze prawa religijne do publicznej czci Boga [...]. Szanujcie nasze prawo do polskiej ziemi, do wolności poruszania się po niej! Szanujcie nasze prawo do ziemi ojczyznej”²⁶.

Dla Prymasa, tak jak i dla Kościoła, ważna była rodzina jako najważniejsza substancja narodu i Kościoła. Ona stanowiła nie tylko ową przysłowiową komórkę społeczną, ale miejsce, które miało być najbardziej ożywione Bożym duchem. Rodzinie kard. Wyszyński poświęcał wiele miejsca. Kiedy zdemontuje się rodzinę, przede wszystkim duchowo i religijnie, wtedy z indywidualnym człowiekiem będzie można zrobić wszystko. Dlatego, wtedy i dzisiaj, w różny sposób uderza się w rodzinę, podważając jej fundamenty. Prymas mówił: „Kościół prosi, aby rodzice katolicycy mogli spokojnie wychować swoje dzieci w duchu i według zasad religii Chrystusowej, a więc prosi o to, by ludzie wierzący mieli przynajmniej tyle praw, ile ich mają niewierzący”²⁷. Głosił tradycyjną naukę Kościoła. Mówił o nierozzerwalności małżeństwa, nie tylko ze względu na przysięgę małżeńską wynikającą z nauki Kościoła, ale dobro wspólne narodu²⁸. Nawoływał do religijnego wychowania i odpowiedzialności za wychowanie katolickie²⁹. Jest to posłannictwo, „byście przepowiadali Boga w rodzinach waszych”³⁰. Wiedział i był o tym mocno przekonany, że religia, wiara dobrze przekazywane i realizowane są najlepszym środkiem wychowawczym. Rodzina ma się stać Kościołem domowym. „Jest ona kolebką życia, nad którą pochyla się Dawca Życia wiecznego, Najwyższy Ojciec ojców, oraz rodzice”³¹. I wreszcie każda rodzina ma być rodziną świętą, nazaretańską, wzorowaną na Świętej Rodzinie, na Jezusie, Maryi i Józefie. Prymas, tak wiele razy wypowiadając się o rodzinie, widział jej służebność i podporządkowanie wszystkiego dziecku, tak jak Maryja

²⁶ Tamże, s. 234.

²⁷ Tamże, s. 202.

²⁸ Tamże, s. 137.

²⁹ Tamże, s. 137–138.

³⁰ Tamże, s. 144.

³¹ Tamże, s. 146.

i Józef podporządkowali swoje życie Jezusowi³². Dlatego tej roli i zadań Kościoła bronił, o nie się upominał, o nie walczył i zabiegał. Argumentował to prawem do wolności obywatelskich, osobowych, prawem do religii, do wolności wyznania, do możliwości zbawienia. Wiedział, jak ważna i niezastąpiona jest rola Kościoła w tym wymiarze – zbawczym. Wiedział, że człowiek pozbawiony Boga, Kościoła, przez systematyczną, agresywną ateizację duchowo karłowacieje, nie jest zdolny wtedy do wielkich aktów.

Nie dziwi fakt, że Kościół Chrystusa ma szczególnie rys maryjny motywowany teologicznie. W dziejowym, historycznym, ale i praktycznym wymiarze Prymas był przekonany, że oddając Maryi siebie i Kościół, będzie on ocalony. Dla Prymasa określenia Kościoła *Ecclesia Mater* i *Mater Ecclesiae* to pojęcia niezwykle ważne. Pojęcie *Ecclesia Mater* wywodzi się z pierwszych wieków chrześcijaństwa, kiedy Kościół przedstawiano jako Niewiastę – Oblubienicę Chrystusa i Matkę odrodzonych i odradzanych w Chrystusie. Oblubieńcze rozumienie tezy, że Kościół jest Matką, zakłada wiarę, nadzieję i miłość. Wymaga całkowitego przyłgnięcia do Chrystusa i oddania. Owocuje zaś nadprzyrodzonym życiem – rodzi nowe życie, tworzy wspólnotę z Chrystusem (wspólnota wertykalna), ale i wspólnotę między wiernymi (wspólnota horyzontalna). Jest źródłem macierzyńskiej płodności Kościoła³³. Termin *Mater Ecclesiae* – Matka Kościoła wskazuje na prawdę o Bożym macierzyństwie: Maryja jest Matką Kościoła, ponieważ zrodziła Chrystusa jako jego Głowę, a kto rodzi głowę, rodzi także jego członki, czyli Kościół. Polega ona na ścisłej relacji Maryi z Chrystusem, gdyż Maryja była Mu najbardziej oddana przez wiarę, nadzieję i miłość. Oblubieńcza miłość jest płodna, zawsze rodzi i rozwija życie. W takim sensie Matka Boża jest Matką Kościoła. Przyjmuje się także eklezjotypiczną rolę Maryi w Kościele, czyli jako typ (wzór, model). Prymas uważał, że Maryja jest dla Kościoła prawzorem, bowiem, „co w planach Bożych miało się dokonać, zostało ukazane w Bogurodzicy. Kościół zawsze się rozwija według tego Wzoru [...]. Maryja ogarnia Syna Bożego przez swoje posłuszeństwo dla woli Ojca – Oto Ja pokorna służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa. Maryja słucha i służy Chrystusowi, będącemu w Niej aż do pełni czasu, ukazanej przez Ojca. Wtedy człowiek rodzi Boga! Bóg rozrasta przez człowieka, przez jego wierność

³² Tamże, s. 161.

³³ S. Napiórkowski, *Ecclesia Mater – Mater Ecclesiae*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, s. 239.

i służbę³⁴. To z kolei rodzi w naturalny sposób pobożność wzywania Maryi, uciekania się do Niej i Jej naśladowania, w wierze, nadziei i miłości, skoncentrowania się na Chrystusie, otwarcia się na Ducha Świętego na wzór Maryi³⁵. Przez żarliwą miłość wchodzi Maryja w jedyne pośrednictwo Jezusa Chrystusa, współdziałając w dziele zbawienia. Jest Ona Matką w porządku łaski, a jej *fiat* trwa od początku zwiastowania, a swój kres osiągnie po dopełnieniu się zbawienia wszystkich wybranych. Duchowe macierzyństwo jest osobistym darem Chrystusa na Kalwarii – „Oto Matka Twoja, oto syn Twój”. Z macierzyństwa Maryi wobec Kościoła wynika ogromna rola w życiu chrześcijanina. Prymas Wyszyński pisał: „cały nasz sposób postępowania wobec Niej ma być taki, jak dziecięcia wobec matki; że właściwie wszystko tu jest dozwolone, na wszystko możemy liczyć, jak dziecko może i ma prawo liczyć na wszystko u matki. Możemy liczyć na każdą jej posługę i właściwie mamy prawo do tej macierzyńskiej troski, pamięci, czułości, z której Jezus korzystał [...]. Ona służy człowiekowi – Chrystusem. Ona Go niejako donosi do nas. Przynosi Go nam, abyśmy odczuli przy sobie Jego bliskość”³⁶.

Kościół powinien stawiać się poprzez współpracę z Bogiem, a Ona jest doskonałym obrazem, doskonałą realizacją powołania Kościoła. Maryja jest dla chrześcijanina prototypem, prawzorem i dlatego możemy Ją naśladować, a Kościół rozwija się według tego wzoru. Na duchowości maryjnej, zakorzenionej biblijnie i teologicznie, kształtował swoją i Kościoła rolę w Polsce. Maryja jest obecna w pielgrzymującym Kościele w drodze wiary. Maryja jest dla Kościoła przede wszystkim wzorem miłości, oddania Bogu i ludziom. Rola Maryi wobec Kościoła wynika wprost z Jej zjednoczenia z Chrystusem. Kościół naśladuje Maryję, postrzega jako Dziewicę i Matkę, „bo Kościół rodzi się do nowego życia i Kościół naśladuje cnoty Maryi i naśladuje Jej wierność [...]. I dlatego Kościół tworzy nie tylko kult Maryi, ale i [...] swoją ascezę, duchowość maryjną [...]. Kościół uczy się postępować jak matka, a więc jest zobowiązany do stylu macierzyńskiego”. Według Prymasa, Maryja jest nie tylko wzorem wiary, nadziei, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem, ale również rozumnego posłuszeństwa, modlitwy uwielbienia, dyspozycyjności

³⁴ Cyt. za J. Hadryś, *Pobożność maryjna w służbie komunii z Bogiem i ludźmi w nauczaniu Sługi Bożego kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Teologia i Moralność”, 10(2011), s. 109.

³⁵ Napiórkowski, *Ecclesia Mater – Mater Ecclesiae*, s. 239–240.

³⁶ Zob. J. Hadryś, *Eklezjalny wymiar duchowości maryjnej*, „Salvatoris Mater”, 4(202), nr 2, 2002, s. 116–118.

wobec Boga, wierności, pokory, wytrwałości, służby, radości, apostołstwa. Są to ważne elementy które nie tylko kształtują duchowość człowieka, chrześcijanina, ale budują Kościół, uwiarygodniając jego świętość³⁷. To nie ma nic wspólnego z powierzchowną dewocją, kultyczną praktyką, ale jest głębokim zaangażowaniem się w życie Kościoła. Nic dziwnego, że w tak pojmowanej maryjności widział drogę odnowy polskiego katolicyzmu i budowania żywego Kościoła, większej komunii z Bogiem i ludźmi. Wpisanie Maryi w historię zbawienia jest decydującym argumentem uzasadniającym pobożność maryjną³⁸, tak jak wpisanie Jej w indywidualne życie chrześcijanina czy wspólnotowe, czyli w Kościół.

W trudnych czasach, jakie przyszło przeżywać Prymasowi, w nieustannej walce o zachowanie tożsamości Kościoła, zabiegał o jego jedność. Najpierw w szeregach hierarchii, w Episkopacie, wśród duchowieństwa, które usiłowano podzielić (i w części się to udało), ale i wśród wiernych. Dlatego też jednym z powodów, aby uniknąć wstrząsów, reformy soborowe pragnął wprowadzać powoli i ostrożnie. Nie był przeciwnikiem reform, o co go oskarżano, ale chciał je dostosować do lokalnych warunków – polskich. Obawiał się, i słusznie, że Kościół w Polsce, oparty w większości na pobożności ludowej, nie jest w stanie przyjąć wszystkich „nowości soborowych”, a to może grozić, najpierw niezrozumieniem, a potem podziałem. Był zdania, „że posoborowa odnowa w Polsce musi uwzględniać warunki – w tym polityczne – w jakich żyje Kościół, dlatego powinna to być «odnowa dostosowana»”³⁹. Miał obawy, że słaba świadomość religijna katolików sprawi, że kiedy odbierze się im tradycyjne formy pobożności, poczują się zagubieni. Powoływał się też na takie doświadczenia Zachodu, który wprowadzał je szybko, wypaczając nawet intencje Soboru. Prymas uważał, że nie można gwałtownie zmieniać rzeczy, które się zakorzeniły w tradycji. Dlatego też chciał, by wejście w soborową odnowę, było pogłębione, stąd proponował najpierw jej głębokie przestudiowanie⁴⁰.

Dla Prymasa było czymś oczywistym, że Kościół jest przede wszystkim nośnikiem zbawienia, ale spełnia także inne duchowe funkcje. Jest gwarantem wartości duchowych, moralnych, społecznych. W oparciu o naukę Kościoła możemy tworzyć prawdziwy chrześcijański personalizm, czyli

³⁷ Por. tamże, s. 120–125.

³⁸ Hadryś, *Pobożność maryjna*, s. 108.

³⁹ E.K. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński. Biografia*, Kraków 2013, s. 529.

⁴⁰ Tamże, s. 530.

właściwe spojrzenie na osobę ludzką, u źródeł którego jest biblijne podobieństwo człowieka do Boga, swego Stwórcy, który tę godność potwierdza, potęguje i zabezpiecza. Jest gwarantem tej godności, która pochodzi z natury człowieka, a nie z innego nadania (politycznego, społecznego). Dla Prymasa proces ateizacji społeczeństwa był drogą niszczenia człowieka u jego podstaw. Dlatego bronił praw katolików do szkoły z nauką religii i swobody praktykowania wiary w obszarze społecznym.

Innym wymiarem duchowości Prymasa w ramach troski o Kościół była jego heroiczna odwaga, aż do oddania życia. Pisał 2 lipca 1956 roku w Komańczy: „Wszystkie Msze Święte, modlitwy i prace, wszystkie cierpienia i radości składam u stóp Twoich Matko i Królowo, jako hołd wdzięczności. Dodaję Ci te blisko trzy lata doli więziennej, przez które bądź w szczególnie sposób uwielbiona. Wyrzekam się dobrowolnie wszelkich starań o wyzwolenie, przyjmując dalszą udrękę, byś tylko Ty Matko, miała okazać w pełni chwałę swoją”⁴¹. Życie Prymasa było zawsze trudne (poprzez dzieciństwo młodość, życie kapłańskie, biskupie czy prymasowskie). To była ciągła walka o prawa Kościoła, prawa narodu czy poszczególnych obywateli. Jego drogę życiową określa się jako białe męczeństwo (w odróżnieniu od przelania krwi), wyraz prawdziwej świętości. Był nieustannym znakiem sprzeciwu, wyrażonym w słynnym powiedzeniu *Non possumus*⁴². Nie ma Kościoła bez wiernych, Kościół to wspólnota wierzących pielgrzymujących przez ziemię. Prymas nie był obojętny, gdy ograniczano czy wręcz odbierano prawa ludziom Kościoła, dlatego o tym mówił, interweniował, domagał się respektowania praw nabytych i wynikających z prawa naturalnego oraz sprawiedliwości. Nie była to postawa, o co go często posądzano, zarozumiałości, pychy, postawienia na swoim, a postawa pasterza, wynikająca z zadań Kościoła oraz z rozumienia jego roli w Kościele, z jego bliskości z Jezusem i Jego Matką.

Dla Prymasa Kościół to także rzeczywistość doczesna zakorzeniona w konkretnym miejscu i w narodzie. To Kościół realizujący swoją zbawczą misję, ale i wyrażaną w kulturze materialnej i duchowej, w dziełach społecznych i charytatywnych. To przede wszystkim człowiek, o którym mówił: „dzieci Boże, dzieci moje”, to rodzina i moralna kondycja narodu. Śluby Jasnogórskie, Wielka Nowenna miały być i były duchową formą

⁴¹ S. Wyszyński, *Z głębi duszy. Kalendarzyk łaski*, Warszawa 2019, s. 147.

⁴² Zob. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, s. 169–183.

przeciwwagi, umocnienia wierzących, związania z Kościołem i wiarą w związku z rozpoczynającym się i mającym nawet gwałtowny przejaw walki z Kościołem czasów powojennych, procesem laicyzacji i ateizacji narodu, walki z tym co, Boże, chrześcijańskie w imię ideologii komunistycznej i stalinowskiej. Właśnie wtedy pogłębiła się walka z Kościołem. Prymas odpowiadał poprzez pisma, rozmowy, kazania. W kazaniu, które wygłosił, mówiąc o genezie Ślubów Jasnogórskich, zawarł obraz misji Kościoła i jego pasterzy w Polsce. Posłannictwo Kościoła polegało na uwzględnieniu świadomości historycznej i dalekowzroczości, na moralnym odnowieniu narodu polskiego. Dla Prymasa najważniejszym nie był obchód tysiąclecia chrztu Polski, ale fakt, aby naród odnowił się duchowo na następne tysiąclecie przez pójście za Krzyżem i wczytując się w Ewangelię. Jedynie przez odnowienie moralne naród może wyzwolić się z pęt „podwójnej niewoli”: z ideologii totalitarnej i z niewoli społecznej, która jest obca narodowi polskiemu. Śluby narodu mogą być osiągnięte tylko na drodze sprawiedliwości i miłości społecznej. Kościół musi nauczać naród, że trzeba iść krok za krokiem, spokojnie i trzeźwo, aby wejść na szczyt. Nic więc dziwnego, że kiedy rozpoczęła się Wielka Nowenna, stała się przedmiotem sporu między Kościołem a państwem⁴³.

Nastąpiła wielka ofensywa represyjna ze strony państwa i partii. Wydano szereg wytycznych dotyczących, jak walczyć z Kościołem. Trwała ona, z różnym natężeniem, w całym okresie powojennym Polski do czasów pełnej wolności Narodu i Kościoła, do czasu śmierci Prymasa. To doprowadziło do wielkiej propagandowej nagonki na Prymasa i na Kościół, dlatego jego słowa o wierności Kościołowi, ojczyźnie, narodowi Polsce, a przede wszystkim jego czyny świadczą o jego niezłomności duchowej⁴⁴. Zaslugą Prymasa Wyszyńskiego było to, że Kościół w Polsce ocalał w konfrontacji z ateistyczną władzą i wyszedł z tego zwycięsko, a nawet poprzez trudne doświadczenia umocniony. Nie przestał się rozwijać, nie dał się zmarginalizować, zamknąć w kruchcie. Dzięki duchowej dalekowzroczości Prymasa, który postawił na masowość Kościoła, na tzw. pobożność ludową, maryjną Kościół przetrwał⁴⁵. Takich nadziei nie

⁴³ P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. 3: *Czasy prymasowskie 1956–1961*, Warszawa 1994, s. 45–46.

⁴⁴ Tamże, s. 85.

⁴⁵ Por. E.K. Czaczkowska, *Prymas Wyszyński. Wiara, nadzieja, miłość*, Kraków 2020, s. 193. Zob. też, *Kardynał Wyszyński*, s. 529–537.

pokładał w tak zwanym katolicyzmie intelektualnym czy elitarnym, choć go nigdy nie wykluczał⁴⁶.

2. Maryjny wymiar duchowości

O duchowości maryjnej możemy mówić wtedy, gdy chrześcijanin stara się kształtować swoją duchowość na wzór Maryi. Buduje swoje życie i sposób myślenia na Jej myśleniu i oddaniu się Bogu. Z Maryi czerpie przykład wiary, nadziei i miłości. Pozwala się Jej prowadzić i jest w ożywionym dialogu z Nią przez modlitwę⁴⁷.

Maryjność to jedna z bardziej charakterystycznych i znamionujących cech duchowości i rozpoznawalności Prymasa. Można o nim powiedzieć Prymas Maryjny, co potwierdza jego motto życiowe: „Wszystko postawiłem na Maryję”. Maryjność Prymasa biografowie wyprowadzają z jego doświadczeń życiowych, z faktu szybkiej śmierci matki. Dla dziecka matka to ktoś najbliższy, najważniejszy, oparcie i ostoją. Gdy stracił matkę ziemską, związał się z Maryją, szczególnie Jasnogórką. Rozumiał to w relacji dziecko – matka. Człowiek potrzebuje matki, rodzina potrzebuje matki, Kościół – rodzina Boża także jako wspólnota potrzebuje matki. Zdrowa pobożność maryjna zawsze prowadzi do Jezusa, do Boga i Kościoła. Od początku życia aż do jego końca to była droga maryjna. Uważał, że Kościół w Polsce i świecie uratuje Maryja, że pozycja Maryi w Kościele polskim będzie zawsze silna. „Świat [co zostało potwierdzone w życiu Prymasa] uratuje maryjność, taką jaką widzimy w Wyszyńskim. Chciałoby się powiedzieć: radykalna, szalona, zmieniająca życie. Maryjność, która jest motorem życia, a nie kolorem jego lakieru”⁴⁸. W życiu Prymasa maryjność czy teologia maryjna była głęboko osadzona na fundamencie biblijnym, nauczaniu Kościoła, była bardzo pogłębiała. Czasem zarzucano Prymasowi i Kościołowi w Polsce, że jest zbyt maryjny⁴⁹. Gdy patrzymy na osobiste życie Prymasa, na trudne dzieje Kościoła w naszej

⁴⁶ Wywodzący się ze środowisk: „Tygodnika Powszechnego”, „Znaku”, „Więzi”. Zob. Rabin a, *Kardynał Wyszyński*, t. 3, s. 183–198.

⁴⁷ Por. Hadryś, *Eklezjalny wymiar duchowości maryjnej*, s. 116.

⁴⁸ W. Łaszewski, *Stefan błogosławiony Wyszyński. 12 znaków Maryi*, Warszawa 2021, s. 15.

⁴⁹ Podczas II sesji Soboru Watykańskiego rozpowszechniono anonim o kulcie maryjnym w polskim Kościele (*Ai Padri Conciliari. Memoriale circa alcuni aspetti del culto mariano in Polonia*, Roma novembre 1963). Celem tej akcji było wykazanie, że Prymas Polski należy do grona integrystów przeciwstawiających się duchowi odnowy Kościoła. Była to skryta napaść na Prymasa Polski i Wielką Nowennę. Według Prymasa, tekst ten został napisany w Polsce, autorstwo pochodzi z kół „Tygodnika Powszechnego” i „Znaku”. Troska o czystość kultu

ojczyźnie, jego przywództwo w Kościele, to droga maryjna okazuje się zbawienna dla niego i Polski. Maryjność obrał jako drogę do osobistej świętości. Maryjność „nasaczyła całe jego życie, a potem karmiła dusze całego narodu”⁵⁰.

Pierwszą szkołą maryjności Prymasa był dom rodzinny. Pobożność ojca i matki dały mocne fundamenty jego wierze i stały się wyznacznikiem jego maryjnej drogi. Prymas Wyszyński był pod urokiem pobożności maryjnej swoich rodziców. Ojca, który pielgrzymował na Jasną Górę i matki, która szła do Matki Bożej Ostrobramskiej do Wilna. Prymas wspominał: „Mój ojciec z upodobaniem jeździł na Jasną Górę, a moja matka do Ostrej Bramy [...]. Oboje odznaczeni się głęboką czcią i miłością do Matki Najświętszej i jeżeli – co na ten temat ich różniło – to wieczny dialog, która Matka Boża jest skuteczniejsza: czy ta, co w Ostrej świeci Bramie, czy ta, co Jasnej broni Częstochowy”⁵¹. Sam powiedział, że „te podróże moich rodziców, ich dążenia i rozmowy, wspomnienia łask otrzymanych i uzyskanych pomocy, głęboko utkwiły w mej chłopięcej duszy. Zdaje się, że stworzyły fundament dla ufności i nadziei ku Matce Boga, która mnie nigdy nie opuściła”⁵². Po święceniach kapłańskich pojechał na Jasną Górę, aby tam odprawić pierwszą Mszę św., „aby mieć Matkę, która już będzie zawsze, która nie umiera, aby stanęła przy każdej mojej Mszy”⁵³. Ks. Wyszyński był przekonany o interwencji Maryi w jego życiu. Powrót do zdrowia przypisywał właśnie Jej. Wielkie znaczenie opieki Maryi widział też w wymiarze narodowym, w tzw. cudzie nad Wisłą, odzyskaniu niepodległości po zaborach, oddaniu Matce Bożej Polski 20 lipca 1920 roku na Jasnej Górze. Doświadczenie Jej opieki w wymiarze indywidualnym i wspólnotowym wywarło odegrało ogromną rolę w jego życiu i postępowaniu.

Największy wpływ na jego myśl teologiczną – szczególnie maryjną – wywarł kardynał Charles Journet, a przede wszystkim jego książka *Kościół Chrystusowy*. Z niej czerpał inspiracje na kwestie eklezjologiczne według Soboru Watykańskiego II, a rozdział poświęcony Matce Bożej (*Dziewica*

maryjnego jest przykrywką napaści na Prymasa, Instytut Prymasowski, Episkopat. Zob. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. 4, s. 190.

⁵⁰ Łaszewski, *Stefan błogosławiony*, s. 16.

⁵¹ Tamże, s. 32. Por. R. Wyszomirski, *Maryjna droga kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 34(2015), nr 1, s. 48.

⁵² Tamże, s. 48.

⁵³ Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, s. 33.

w sercu Kościoła) był jego ulubioną lekturą teologiczną. „Godność Maryi w Kościele wynika z jej macierzyństwa wobec Chrystusa, Maryja ma wspólnie z Ojcem jednego Syna. Jezus – to jest Ich Syn: Syn Boży i Syn Maryi. Bóg Ojciec dał Ją swojemu Synowi jako pomoc [...]. Chrystus do spełnienia swego posłannictwa potrzebował Maryi [...] Maryja jest Tą, która całkowicie należy do Chrystusa, czyli jest od Niego, dla Niego i z Nim [...]. Nie może być pobożności maryjnej pełnej, całkowitej inaczej jak tylko w relacji *per Mariam ad Jesum, per Jesum ad patrem*”. Chciał wobec wszystkich okazać się ojcem, przewodnikiem duchowym. W swoich kazaniach zwracał się do wiernych: „Dzieci moje!” To zawołanie tłumaczył: „Dwa te słowa mogą się wydawać zuchwalstwem [...]. W imię tego porządku staję dziś przed wami, jako wasz, z woli Boga i Stolicy Świętej ojciec [...]. W duchu tej wspólnoty, która powstała między nami, mam nie tylko prawo, ale i obowiązek uważać was najmilsimi, za dzieci swoje, nazywać was dziećmi swoimi, odczuwać swoje ojcostwo wobec was, zespolonych ze mną jedna rodziną Bożą”⁵⁴.

Jako biskup – najpierw lubelski, potem jako prymas – był osobiście przekonany, że tylko w oddaniu Maryi może wypełnić postawione przed nim zadania. Dlatego na miejsce konsekracji wybrał Jasną Górę (12 V 1946). Z perspektywy czasu stwierdził, że „Maryja jest najprostszą i najpewniejszą drogą jego życia, że dzięki tej tajemnicy, której on absolutnie nie rozumie, zostało Ona właśnie wtedy postawiona na jego drodze, aby go wspomagać w biskupiej posłudze”⁵⁵. Po śmierci kard. Augusta Hlonda w 1948 r. bp Wyszyński został mianowany prymasem Polski. Kontynuował maryjny testament swego poprzednika. Uważał za obowiązek sumienia wszystko postawić w Polsce na Matkę Najświętszą. Sam osobiście zaufał Maryi i uczynił wszystko, aby to, czego nie zdążył dokonać prymas Hlond, zostało wykonane. Sytuacja Kościoła była wówczas bardzo trudna, albowiem Kościół i sam prymas podlegali nieustannym naciskom. Wtedy szukał ratunku i pomocy u Matki Najświętszej, która nigdy go nie zawiodła. Zamykano szkoły prowadzone przez siostry zakonne, rozwiązywano wszystkie organizacje katolickie, chciano wprowadzić dekret o obsadzaniu stanowisk przez władze państwowe. W obliczu tych trudności, może osobistej bezradności, postanowił jeszcze bardziej zawierzyć i oddać się Maryi. Nabożeństwo do

⁵⁴ Wyszomirski, *Maryjna droga kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 50–51.

⁵⁵ Tamże, s. 53.

Matki Najświętszej stało się programem jego życia i pracy. Obliczył, że już przed uwięzieniem wygłosił ponad tysiąc kazań o Maryi. Zauważył, że wszystkie ważne sprawy działały się w dni poświęcone Maryi. Zawierzenie się Matce i oddanie się Jej w niewolę było tajemnicą jego życia i strategią służby biskupiej⁵⁶. Stał się biskupem jasnogórskim. Wyrazem tego jest wizerunek Maryi w herbie biskupim. „A ten herb to nie ozdoba, to nie tylko znak, to program mego biskupiego i prymasowskiego posłannictwa”. To zobowiązanie do naśladowania Maryi. Do swego *Soli Deo* dopisał *per Mariam (Soli Deo – per Mariam)*⁵⁷.

Czas uwięzienia i izolacji Prymasa (25 IX 1953 – 26 X 1956) był dla niego okresem bardzo trudnym – czasem oderwania od Kościoła, ale i czasem, jak sam przyznał, łaski, który mógł dobrze wykorzystać. Czas próby dobrze przeżywają tylko wielcy duchowo, święci. W odosobnieniu dojrzewał i zrealizował się bardzo osobisty akt oddania Matce Bożej w niewolę (8 XII 1953). Będąc w niewoli u ludzi, oddaje się w niewolę Matce Najświętszej. Oddaje się w niewolę jako żertwa za wolność Kościoła w Polsce i za ocalenie polskiego narodu⁵⁸. Ślubowanie złożył według wskazań św. Ludwika Grignon de Monforta: „Oddaję się Tobie Maryjo, całkowicie w niewolę, a jako Twój niewolnik poświęcam Ci ciało i duszę moją, dobra wewnętrzne i zewnętrzne, nawet wartość uczynków moich, zarówno przeszłych, jak obecnych i przyszłych, pozostawiając Ci całkowite i zupełne prawo rozporządzania mną i wszystkim bez wyjątku, co do mnie należy według Twego upodobania, ku większej chwale Boga, w czasie i wieczności”⁵⁹. Od tego momentu wszystko czyni przez Maryję. Akt osobistego oddania jest aktem zupełnie bezinteresownym. Prymas uczynił to za wolność Kościoła w Polsce, za obronę ducha narodu. Z tego oddania wyrosły następne wielkie dzieła maryjne: Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego, nawiedzenie kopii obrazu jasnogórskiego we wszystkich polskich parafiach, Wielka Nowenna Tysiąclecia, czuwania soborowe z Maryją, milenijny akt oddania Polski w niewolę Maryi za wolność Kościoła Chrystusowego na całym świecie. Z więzienia pisał: „Tak mocno wierzę w to, że Opatrzność dała Polsce dodatkową pomoc wiążącą naród w trudnych chwilach. Jasna Góra jest ostatnią deską ra-

⁵⁶ Wyszomirski, *Maryjna droga kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 54.

⁵⁷ Łaszewski, *Stefan błogosławiony*, s. 53.

⁵⁸ Tamże, s. 65–66.

⁵⁹ Wyszomirski, *Maryjna droga kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 55.

tunku dla narodu. Występuje w sposób szczególnie widoczny wtedy, gdy jest ciężko i gdy znikąd, zda się nie widać ratunku”⁶⁰.

Jasnogórskie Śluby Narodu zostały napisane wiosną 1956 roku w Końcu, gdzie Prymas spędził ostatni rok uwięzienia. Tekst ślubów potajemnie przywieziono na Jasną Górę, powielono w tysiącach egzemplarzy i rozdano pielgrzymom. 26 sierpnia 1956 roku zebrała się milionowa rzesza wiernych. Śluby Jasnogórskie miały być, w założeniu Prymasa Wyszyńskiego, odnowionymi ślubami lwowskimi Jana Kazimierza. W przekonaniu Prymasa największym zagrożeniem dla Polaków była systemowa ateizacja. Polsce groził nie potop szwedzki, ale potop czerwony. W nowej sytuacji obrona Jasnej Góry to obrona chrześcijańskiego ducha narodu, to obrona kultury rodzimej, obrona jedności serc ludzkich. Koncepcja Jasnogórskich Ślubów Narodu nawiązuje do roli Polski jako przedmurza chrześcijaństwa. Śluby Jasnogórskie były podsumowaniem maryjnej duchowości kard. Wyszyńskiego. Wymagały konkretnej, systematycznej formacji duchowej, zobowiązywały do odpowiedzialności za konkretne sfery życia takie jak: nierozzerwalność małżeństwa, ochrona życia poczętego, troska o biednych, walka z pijaństwem. Droga maryjna to kształtowanie cnót takich, jak: wierność, pracowitość, sumiennosc, wyrzeczenie się siebie. Jest to konsekwencja naśladowania życia Maryi, oddanego Jezusowi, skupionego nie na słowach, ale na czynach. To była maryjność bardzo wymagająca. Sam Prymas mówił: „Nie wystarczy modlić się do Matki Bożej w niedzielę i święta, trzeba współpracować z Nią, przyjmując odpowiedzialność za Kościół, idąc Jej śladami, nawet jeśli to droga pod krzyż”. Prymas stawiał Maryję za wzór prowadzący do Chrystusa, który jest w centrum Kościoła. Ważnym przejawem maryjnej pobożności była peregrynacja kopii obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej. Pielgrzymowanie Matki Bożej Jasnogórskiej jest przejściem Matki, która pomaga swoim dzieciom doświadczyć bliskości Boga. Prymas przywiózł poświęcony przez Pawła VI obraz Matki Jasnogórskiej, który został wystawiony w katedrze warszawskiej przed wędrowką po Polsce. Prymas zapowiedział: „Stąd rozpocznie się niedługo Święta Wędrowka: Nawiedzenie Matki Bożej po całej Polsce. Obraz będzie wędrował przez długie lata po naszej ziemi ojczystej. Nawiedzi wszystkie diecezje poczynając od archidiecezji warszawskiej”⁶¹. Prymas znał teologię ikon bizantyjskich. Do ich życia potrzebna jest modlitwa, karmią się

⁶⁰ Tamże, s. 55–56.

⁶¹ Łaszewski, *Stefan błogosławiony*, s. 176.

modlitwą. Gdy są omodlone, „żyją”, gdy ludzie przestają się przed nimi modlić, „umierają”. Ikony żywe są zdolne czynić cuda. I taka jest ikona Matki Bożej Jasnogórskiej⁶². Dlatego Wyszyński podsumował: „Ile łask spłynęło do serc ludu! Ile było wspaniałych nawróceń, tchniętych miłością! Ile powrotów z dalekiej wędrówki po bezdrożach, poza łaską uświęcającą, po wielu, wielu latach! Ilu ludzi pojednało się z Bogiem i przystąpiło do sakramentów świętych!”⁶³.

Według Prymasa, pobożność maryjna miała prowadzić do tego, co najistotniejsze w życiu chrześcijanina i w Kościele, czyli do komunii z Bogiem i z drugim człowiekiem. Miała to być pobożność nie tyle dewocji, ale czynu wynikającego z wiary. Maryja „jako pierwsza wierząca” swoim życiem pokazała, co to znaczy należeć do Chrystusa. Jest wzorem miłości Boga i bliźniego.

Kardynał Wyszyński i biskupi powołali do istnienia dzieło Pomocników Matki Kościoła, niejako praktyczny wymiar duchowości maryjnej. Pomocnicy mieli zachęcać do pomagania i działania wszędzie, w domu, w szkole, w pracy, na ulicy, w tramwaju, w sklepie i w kościele. Chodziło o zwykłe, proste małe czyny, duchowe i materialne: życzliwy uśmiech, ustąpienie miejsca, serdeczne podanie ręki, dobre słowo. Jakie to dzisiaj aktualne i potrzebne, a zapomniane. Pomocnicy Maryi powinni troszczyć się o to, o co troszczy się Pomocnica Boga i ludzi, o życie, obecność i los Chrystusa w duszach dzieci Bożych⁶⁴. Członkowie ruchu byli zobowiązani czynnie włączyć się w Społeczną Krucjatę Miłości rozpisaną w *ABC Społecznej Krucjaty Miłości*⁶⁵. Jest ona odbiciem pragnień i doświadczeń samego Prymasa.

⁶² Tamże, s.179–182.

⁶³ Tamże, s. 196.

⁶⁴ Por. Hadryś, *Pobożność maryjna*, s. 115.

⁶⁵ Oto postulaty: 1. Szanuj każdego człowieka, bo Chrystus w nim żyje. Bądź wrażliwy na drugiego człowieka, Twojego brata. 2. Myśl dobrze o wszystkich – nie myśl źle o nikim. Staraj się nawet w najgorszym dostrzec coś dobrego. 3. Mów zawsze życzliwie o drugich – nie mów źle o bliźnich. Napraw krzywdę wyrządzoną słowem. Nie czyni rozdźwięku między ludźmi. Jednocz sercem i słowem. 4. Rozmawiaj z każdym językiem miłości. Nie podnoś głosu. Nie przeklinaj. Nie rób przykrości. Nie wyciskaj łez. Uspokajaj i okazuj dobroć. 5. Przebacжай wszystko, wszystkim. Nie chowaj w sercu urazy. Zawsze pierwszy wyciągnij rękę do zgody. 6. Działaj zawsze na korzyść bliźniego. Czyń dobrze każdemu, jakbyś pragnął, aby Tobie czyniono. Nie myśl o tym, co Tobie jest kto winien, ale co Ty jesteś winien innym. 7. Czynnie współczuj w cierpieniu. Chętnie spiesz z pociechą, radą, pomocą, sercem. 8. Pracuj rzetelnie, bo z owoców tej pracy korzystają inni, jak i Ty korzystasz z pracy drugich. 9. Włącz się w społeczną pomoc bliźnim. Otwórz rękę ubogim i chorym. Użyczaj ze swego. Staraj się dostrzec potrzebujących wokół siebie. 10. Módl się za wszystkich, nawet za nieprzyjaciół. Zob. tamże, s. 115–116.

Warto też zasygnalizować rolę kardynała Wyszyńskiego⁶⁶ w czasie Soboru Watykańskiego II. Aktywnie uczestniczył w jego pracach, zabierał głos na dziesięciu sesjach generalnych, między innymi w sprawie tekstu o Matce Bożej. Postulował przesunięcie go do II rozdziału konstytucji o Kościele i uznanie duchowego macierzyństwa Maryi także wobec Kościoła i ogłoszenie Maryi Matką Kościoła. Postulował także oddanie się w macierzyńską niewolę Maryi, przygotowanie do obchodów 600-lecia obecności obrazu Matki Bożej na Jasnej Górze, ostatnią prośbą było poświęcenie Matce Bożej Kościoła i świata⁶⁷.

Pobożność i duchowość Prymasa miały swoje źródło w rodzinie i zakorzenienie w tradycji. Pobożność ta ciągle ewoluowała, dojrzewała. Stała się realną relacją bliskości z Bogiem i Maryją. Z biegiem czasu Maryja stała się siłą duchową działającą w jego życiu i w wymiarze społecznym. Kiedy wszystko zawodziło, wyczerpywały się ludzkie możliwości, wierzył i tego doświadczał, że nawet poprzez krzyż Maryja bardzo konkretnie działa w jego życiu i to właściwie Ona doprowadza wszystko do pomyślnego finału. Tak było, kiedy ogłaszał Jasnogórskie Śluby Narodu czy Wielką Nowennę. Wydaje się, że w swej ludzkiej bezsilności, ale w ogromnej wierze wszystko oddał w Jej ręce. I zadziałała. Dzięki temu on sam, jak i Kościół w Polsce doświadczyli realnej, wstawienniczej opieki Matki Bożej.

3. Praca – jako forma kształtowania ducha ludzkiego

Ks. Stefan Wyszyński był człowiekiem niezwykle uporządkowanym, zdyscyplinowanym i pracowitym. Nie tylko dużo pisał o pracy, ale pracował i modlił się pracą. W pracy widział środek utrzymania materialnego, ale także szansę rozwoju moralnego i duchowego. Znał dobrze trud pracy z własnego doświadczenia, jak i z obserwacji. Jako młody kapłan zaraz po święceniach kapłańskich został wikariuszem bazyliki katedralnej we Włocławku. Po powrocie ze studiów na KUL-u wrócił

⁶⁶ Peter Raina w książce *Kardynał Wyszyński*, t. 4, s. 20–68, dość szeroko porusza rolę ks. Prymasa i biskupów polskich w Soborze Watykańskim II. Warto dodać, że Prymasowi zależało, aby jak najwięcej polskich biskupów uczestniczyło w Soborze, aby doświadczyli jedności i wielkości Kościoła. Trzeba też pamiętać, że Polska była za żelazną kurtyną. Rozwój nauk teologicznych i ich poziom na Zachodzie był zupełnie inny. Polscy teologowie nie mieli do nich dostępu. Jedynie w znikomych wymiarach. Stąd też można było zauważyć duże różnice, a mimo to dali się zauważyć na Soborze kard. Stefan Wyszyński, kard. Karol Wojtyła. Zob. Czaczkowska, *Kardynał Wyszyński*, s. 523–426.

⁶⁷ Por. tamże, s. 59–62.

do Włocławka i został kościelnym asystentem i duszpasterzem Chrześcijańskich Związków Zawodowych, dzięki czemu poznał dobrze bardzo trudne warunki pracy i życia robotników. Oprócz prawa studiował także nowatorski wówczas kierunek – katolicką naukę społeczną. Poznał założenia systemów politycznych – kapitalizmu, marksizmu, ich stosunek do człowieka, własności, kapitału, pracy. Następnie przez rok podróżował po krajach Europy Zachodniej, aby zobaczyć, jak Kościół angażuje się w dziedzinę społeczną. Wykładał w ramach Chrześcijańskiego Uniwersytetu Robotniczego społeczną naukę Kościoła. Z tej perspektywy mówił o przebudowie stosunków społecznych, o etycznym wymiarze pracy i jej nadprzyrodzonym charakterze. Ks. Wyszyński wspierał także robotników rolnych. Widział społeczne upośledzenie wsi i dlatego opowiadał się za przeprowadzeniem reformy rolnej, parcelacją wielkich majątków ziemskich. Na łamach prasy katolickiej wiele publikował na ten temat. Autor oskarżał liberalizm ekonomiczny o to, że stawiając jako nadrzędny cel zysk, prowadzi do radykalizacji poglądy robotników i umacnia w ten sposób wpływy socjalizmu i komunizmu wśród inteligencji i robotników. Wiedział także, że te ruchy społeczne nie rozwiążą problemów robotniczych, gdyż ich celem jest ogólnoswiatowa rewolucja i posługują się błędną koncepcją człowieka⁶⁸.

Praca ma nie tylko wymiar fizyczny, ale także aspekt duchowy, nadprzyrodzony. W teologii duchowości temat pracy zajmuje jedno z centralnych miejsc. Człowiek przez pracę jako jednostka ludzka i społeczna realizuje się, praca staje się łącznikiem między człowiekiem a światem, między duchem a materią. Jako dzieło człowieka może wejść w ramy ekonomii łaski, czyli stać się dla człowieka drogą zbawienia. Może stać się narzędziem duchowego wzrastania i wewnętrznej przemiany. Wznosi człowieka z materialnego na wyższy poziom doświadczenia duchowego, pod warunkiem, że jest dobrze wykonywana. Praca oprócz walorów czysto egzystencjalnych wpływa na duchowy rozwój człowieka i służy jego dobru. Nie jest bowiem celem samym w sobie, ale ma służyć człowiekowi, aby rozwijał się duchowo. Stąd też możemy mówić o duchowości pracy i duchowości tego, który ją wykonuje⁶⁹. „Praca jest jednym ze środków naszego postępu duchowego. Ma ona by tak wykonywana, by w jej wyniku

⁶⁸ Por. E.K. Czaczkowska, *Prymas Wyszyński. Wiara, nadzieja, miłość*, Kraków 2020, s. 117–123.

⁶⁹ Por. W. Piechota, *Duchowość chłopska*, Włocławek 2007, s. 288–289.

człowiek stawał się lepszy, nie tylko w znaczeniu sprawności fizycznych, ale i moralnych⁷⁰.

Książka Prymasa *Duch pracy ludzkiej* to jego głębokie przemyślenia na temat pracy ludzkiej. Zawarł w niej głęboką teologię pracy, wskazując, że praca codzienna „ma nie tylko na celu oczyszczenie nas z winy grzechu, nie tylko zadośćuczynienie Bogu – ale w swoim zakresie – ma przyczynić się do wyrobienia w duszy pewnych sprawności, cnót, wartości życia wewnętrznego⁷¹. Życie wewnętrzne jest podstawą życia zewnętrznego, wszelkiej pracy fizycznej, wychowawczej, społecznej, naukowej, gdyż każde działanie ma swój proces wewnętrzny, dynamizujący, przynoszący owoce dobra. Następuje bowiem wzajemna zależność i dwukierunkowość oddziaływania. Od życia wewnętrznego zależą owoce naszej pracy zewnętrznej. „W naszej pracy, nawet fizycznej, musi włączyć się Duch Boży, który by nas pobudzał do działania, nadawał pracy nową wartość, nowe siły i nowe znaczenie⁷². Praca wykonywana na chwałę Bogu, pożytek ludziom jest źródłem duchowości, dynamizuje życie duchowe człowieka, wpływa na jego jakość. Dzięki zbawczemu działaniu Jezusa nasze działanie realizowane przez pracę zostaje podniesione na poziom nadprzyrodzony. Praca jest wtedy włączeniem człowieka w Boski plan stworzenia („czyńcie sobie ziemię poddaną”), jak również w zbawczą misję Chrystusa. Praca staje się zasługująca, gdy zyskuje motyw nadprzyrodzony, religijny, przez nią następuje proces uduchowienia człowieka i świata. „Tymczasem nasza praca nie zależy od nas całkowicie. W pracy bowiem, najbardziej osobistej, posługujemy się siłami i wartościami udzielonymi przez Boga, twórcę przyrody⁷³. Według tej interpretacji, świat stał się „pracownią Bożą”, gdyż już w akcie stworzenia „Duch Boży unosił się nad wodami” i tenże „Duch Pański wypełnił zamieszkałą ziemię”. Kryje się tu sugestia, aby tego Ducha było więcej w naszej pracy, działaniu, które tak mocno zostało odsakralizowane i brakuje nam pełnej świadomości, że współpracujemy z Bogiem. Brakuje nam także wdzięczności, zachwyty i podziwu dla Stwórcy i świata przez Niego stworzonego, przez co zachodzi negatywny proces „odduchowienia” świata, a przecież świat stworzony przez Boga jest dobry i piękny. W swoich wypowiedziach ks. S. Wyszyński wprost

⁷⁰ S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, Włocławek 1946, s. 39. Zob. L. Król, *Rola pracy w formacji życia duchowego według kard. Stefana Wyszyńskiego*, *StWł*, 4(2001), s. 38.

⁷¹ Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej*, s. 104.

⁷² Tamże, s. 107.

⁷³ Tamże, s. 52.

stwierdził, podkreślając przez to udział człowieka w stwórczym dziele Boga, że jesteśmy pomocnikami Bożymi, a praca ludzka jest dalszym ciągiem pracy Bożej, wykończeniem i dopełnieniem dzieła stworzenia⁷⁴.

Praca miała być istotnym elementem egzystencji człowieka, nawet wtedy, gdyby nie zaistniał fakt grzechu pierworodnego. Grzech nadał pracy jedynie nową cechę, niekoniecznie chlubną, mianowicie trud, wysiłek, cierpienie. W wyniku grzechu to, co było podporządkowane człowiekowi, obróciło się przeciwko niemu, albowiem stracił panowanie nad naturą, a odzyskuje je jedynie poprzez trud i wysiłek. Zmienił się też stosunek do pracy – lenistwo przeniknęło naturę ludzką. Mimo to – według ks. Stefana Wyszyńskiego – praca nie straciła nic ze swej szlachetności. Nadal jest niezbędna dla egzystencji człowieka. Jedynie do niej dołączyły ociążałość, oporność. Skoro praca jest czynnością rozumną, a zarazem cnotą, to cnoty są zawsze trudne w realizacji i pociągają za sobą wysiłek i trud, który niekoniecznie musi być zgubny, ale mobilizujący i kształtujący duchowo człowieka. Do wartości dochodzi się poprzez wysiłek i pracę nad sobą. Istnieje w trudzie pracy uszlachetniający ją element: kształtowanie woli, opanowanie siebie, praca dla innych, uszlachetnianie i przekształcanie świata. Dzięki pracy człowiek i świat mogą stać się lepszymi, gdyż człowiek wydobywa z siebie to, co duchowe. Także przez pracę człowiek spłaca Bogu dług zaciągnięty przez grzech i włącza się w dzieło odkupienia.

Ks. Wyszyński łączył pracę z teologią krzyża. Nabiera ona sensu nie tylko w wymiarze doczesnym, ale także w aspekcie wieczności. Zbliża do Chrystusa cierpiącego, ukrzyżowanego i jest ekspiacją za nasze grzechy – i jak podkreśla Stefan Wyszyński – jest uprzedzającym czyścem⁷⁵. W niej człowiek odnajduje część Chrystusowego krzyża. Z pracą łączą się takie cnoty jak: miłość wobec Stwórcy, cichość pracy, sumiennosc, pilność, cierpliwość⁷⁶. Wartości te stanowią nieodzowny fundament kształtowania się duchowości człowieka i jednocześnie wskazują na nią. Budują także duchowość pracy, a zrealizowane ukazują piękno i wielkość samego człowieka. Człowiek, pracując, tworzy nową jakość, i tu dochodzi do styku tego, co materialne i duchowe. Nową jakością jest duchowość, która stanowi rezultat tego, co ziemskie i nadprzyrodzone. Wartość rzeczy jest pochodną wartości pracy, ta zaś jest wartością, gdy jest wykonywana

⁷⁴ Por. tamże, s. 55.

⁷⁵ Tamże, s. 88–101.

⁷⁶ Tamże, s. 61–69; 151–160; 142–149; 119–125.

w posłuszeństwie i uległości wobec Stwórcy. Jest wartością duchową, gdy kryje się za nią trud, ofiara, męka i miłość⁷⁷.

Te wskazania Prymasa stanowią „prawa duchowości” ludzkiej pracy. Są nie tylko jego intelektualnymi przemyśleniami, ale w całej rozciągłości zostały zrealizowane w jego osobie i kształtowały jego duchowość. Teologia pracy Stefana Wyszyńskiego nie była wyłącznie teorią. On nie tylko nauczał, ale nią żył. Prymas był człowiekiem pracy. Świadczą o tym dzienniki *Pro memoria*, które prowadził przez cały okres prymasostwa. Są one zapiskami spotkań, celebracji, rozmów, wygłoszonych homilii, podróży, czyli tytanicznej pracy, którą wykonywał.

4. Ojczyzna i Naród – w doświadczeniu duchowym Prymasa Tysiąclecia

Dla prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego naród i państwo to nie to samo. Wyszyński rozumiał naród jako wspólnotę duchową ludzi połączonych „nadprzyrodzoną więzią miłości” poprzez kulturę, historię, język, religię. Państwo to wybrane w demokratycznych wyborach władze ogólnokrajowe, samorządowe i wspomagająca władzę administracja, służby mundurowe dbające o bezpieczeństwo, służba zdrowia i inne⁷⁸. Nie wykluczał współpracy Kościoła z państwem, wręcz przeciwnie, widział to jako konieczność, lecz na właściwych zasadach. Jednym z pierwszych warunków było uszanowanie godności człowieka jako istoty cielesno-duchowej. Na człowieka trzeba patrzeć tak, jak patrzy Stwórca, jak na dziecko Boga. Następnym elementem jest współpraca i autonomia władzy świeckiej i duchowej. Są dwa porządki; przyrodzony i nadprzyrodzony i stąd też można wyprowadzić dwie władze; doczesną i duchową. „Celem Kościoła jest prowadzić ludzi do szczęścia w Bogu, do dobra duchowego i nadprzyrodzonego, do chwały Bożej [...]. Państwo ma natomiast prowadzić ludzi do pokoju i pomyślności doczesnej i przyrodzonej”⁷⁹. Dalej zdrowa relacja państwa i Kościoła oznacza, że obywatele powinni słuchać poleceń państwa, okazywać nawet wdzięczność, ale są takie sytuacje i okoliczności, które wręcz nakazują wypowiedzenie posłuszeństwa władzy. Instytucje doczesne tworzone przez Kościół są motywowane religijnie, do nich

⁷⁷ Por. S. Wyszyński, *Praca a godność człowieka*, Częstochowa 1983, s. 16. Zob. J.M. Łukasik, A. Koćwin, *O wartości pracy. Recepcja myśli społecznej Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Labor et Educatio”, 1(2013), s. 31–44.

⁷⁸ Por. J. Jastrzębski, *Bł. Stefan Wyszyński. Prymas do odkrycia*, Kraków 2021, s. 52.

⁷⁹ Tamże, s. 61.

należą instytucje charytatywne czy edukacyjne mające na celu wspierać przede wszystkim rodzinę. Kościół staje się strażnikiem respektowania praw rodziny. Zrozumiałym jest też fakt, że Kościół nie identyfikuje się z żadną teorią życia społeczno-politycznego. Jedyne z własną, społeczną nauką Kościoła wypracowaną przez doświadczenie i teologię. Nauczanie Kościoła ma charakter religijno-moralny, służebny w odniesieniu do życia społecznego. Kościół zawsze rościł sobie prawo do tego, aby być stróżem zasad religijno-moralnych, nauczycielem narodu i takie miano zyskał sam Prymas. Troska o prawa obywatelskie dotyczy wszystkich ludzi, a nie tylko osób wyznania rzymskokatolickiego. Prymas nie oczekiwał jakiegось szczególnego traktowania Kościoła, jedynie respektowania należnych mu praw. I wreszcie zadaniem Kościoła jest budowanie królestwa Chrystusa, które polega na budowaniu królestwa świętości i łaski, sprawiedliwości, miłości i pokoju, które realizuje się przede wszystkim w wymiarze duchowym⁸⁰.

Nie powinno budzić kontrowersji stwierdzenie, że Prymas to wielki patriota, który swoją postawą, zachowaniem, czynem i nauczaniem potwierdzał swą miłość do ojczyzny i narodu (powstaniec, więzień czasów stalinowskich, wielki nauczyciel). W swoim uporządkowaniu duchowym i hierarchii wartości, dla niego po Bogu „największa miłość to Polska”. Sam mówił: „Gdy będę w więzieniu, a powiedzą Wam, że Prymas zdradził sprawę Boże – nie wiercie. Gdyby mówili, że Prymas ma nieczyste ręce – nie wiercie. Gdyby mówili, że Prymas stchórzył – nie wiercie. Gdy będą mówili, że Prymas działa przeciwko Narodowi i własnej Ojczyźnie – nie wiercie. Kocham Ojczyznę bardziej niż własne serce i wszystko, co czynię dla Kościoła, czynię dla niej”⁸¹. Stwierdzenie to charakteryzuje odniesienie Prymasa do pojmowania narodu i ojczyzny. Owocem tej duchowej relacji jest zdrowy, racjonalny patriotyzm. Rozumienie i definiowanie narodu i ojczyzny ma u Prymasa swoje źródło w historii, i teologicznej refleksji. Często oskarżany o szowinizm, nacjonalizm, tłumaczył: „Nie myślcie, że przemawia do was szowinistyczny nacjonalista. Nie! Przemawia do was syn Narodu, który kocha Ojczyznę. A kochać ją, to znaczy miłować wszystko, co Polskę stanowi”⁸².

Pytanie, jakie stawia Prymas szczególnie młodym, które wciąż jest aktualne i nabiera jeszcze większej mocy, brzmi, jaka ma być Polska?

⁸⁰ Zob. tamże, s. 56–88.

⁸¹ S. Wyszynski, *Kocham Ojczyznę więcej niż własne serce*, Częstochowa 2020, s. 7.

⁸² Tamże, s. 71.

Prymas widział Polskę, która opiera swoje życie społeczne, kulturowe i gospodarcze na moralności i to moralności chrześcijańskiej, na szczególnej symbiozie narodu i Kościoła, potwierdzonej przez historyczne dzieje. „Jakiej więc chcecie Polski? Młodzieży! Czy chcesz, aby Polska była pijana? Czy chcesz Polski przepitej? [...]. Czy chcesz Polski bezdzietnej [...]. Czy chcesz Polski bez wiary w Boga i ludzi, a więc bez ideałów, bez porywów i wzlotów, bez zdolności do poświęcenia i ofiary? [...]. Ale wiara i poświęcenie są potrzebne nie tylko na froncie wojennym, lecz także na froncie pracy, obowiązku, zawodu, nauki, codziennego trudu i wysiłku. Wszędzie potrzebna jest wiara żywych ludzi w Boga Żywego [...]. Ja tylko was pytam. Nie czynię wymówek, nie oskarżam, ja tylko pytam: jakiej chcecie Polski?”⁸³. Nawiązując w swoich homiliach i przemówieniach do romantycznej idei zmartwychwstania Polski, które stawało się aktualne w trudnych okresach jej dziejów, mówiąc o wolności jako wielkim darze narodu, którego trzeba nieustannie strzec i bronić, mówił: „Naród wołał, ufał i wierzył w wyższą sprawiedliwość Bożą, a swą religijną wiarę interpretował niekiedy wiarą w odrodzenie polityczne. Wkładał w Zmartwychwstanie Pańskie treści nie tylko teologiczne, ale i rodzime, polskie”⁸⁴. Historia potwierdza ten czas, kiedy mówiono „Nie ma już Polski” i jednocześnie jej pragnienie „Polska nie chce umrzeć”. Tym bardziej, kiedy historia udawadniała słuszność zasady: „wolność nie jest dana, ale zadana”. Prymas dopowiadał: „Człowiek w Narodzie nie żyje tylko dla siebie i nie tylko na dziś, ale także w wymiarze dziejów Narodu [...]. Polska może żyć własnymi siłami, własnymi mocami, rodzimą kulturą, wzbogaconą przez Ewangelię Chrystusową i poprzez czujne i rozważne działanie Kościoła [...]. Nie jesteśmy dzisiejsi, nie jesteśmy tylko na dziś. Jesteśmy Narodem, który ma przekazać w daleką przyszłość moce nagromadzone przez tysiąclecie i spotęgowane w czasach współczesnych. Chcemy żyć i możemy żyć! Naród nie jest na dziś ani na jutro. Naród jest, aby był!”⁸⁵. Mówił o „nieśmiertelności” Narodu i to z przesłanek religijnych. „Nieśmiertelność! Zawsze rodzi się ona z ducha ofiary. Wolność i pewność zmartwychwstania zrodziła się w rodzinie ludzkiej z ofiary krzyża i krwi Chrystusa. I każdy naród, który ma jeszcze pokolenie zdolne do ofiary, może być pewnym swej

⁸³ Tamże, s. 71–72.

⁸⁴ Tamże, s. 31.

⁸⁵ Tamże, s. 57–58.

nieśmiertelności”⁸⁶. Te przestrogi płynące z serca, zatroskania, mówiące o wielkiej miłości Prymasa do Narodu i Ojczyzny, warto dzisiaj przemysleć i wcielić w życie.

Według Prymasa, siłą narodu i ojczyzny jest wiara, czynnikiem ważnym dla zrozumienia jej duchowych dziejów i jej etosu. Dlatego mówił: „Dla nas po Bogu, największa miłość – to Polska. Musimy jej po Bogu dochować wierności przede wszystkim naszej ojczyźnie i narodowej kulturze polskiej. Będziemy kochali wszystkich ludzi na świecie, ale w porządku miłości. Po Bogu więc, po Jezusie Chrystusie i Matce Najświętszej, po całym ładzie Bożym nasza miłość należy się przede wszystkim naszej ojczyźnie, mowie, dziejom i kulturze, z której wyrastamy na polskiej ziemi”⁸⁷. Mówiąc o ziemi, Prymas poszerzał jej znaczenie, nie myślał tylko o glebie, o roli. W skład ziemi ojczystej wchodzi język, mowa, literatura, sztuka, kultura twórcza, kultura obyczajowa, kultura religijna. Ziemię uprawia się przede wszystkim przez miłość⁸⁸.

Dla Prymasa bardzo ważna jest historia, przeszłość narodu, na której buduje się przyszłość. Ta ciągłość historyczna jest tutaj niezbędna. Dlatego wzywał, aby całym sercem strzec dziedzictwa narodu⁸⁹. „Naród musi zachować swoją bogatą przeszłość i musi się nią szczyć [...] Naród bez przeszłości jest godny współczucia [...]. Naród, który odcina się od historii, który się jej wstydi, który wychowuje swoje pokolenie bez powiązań historycznych – to naród regenatów! Taki naród skazuje się dobrowolnie na śmierć, podcina korzenie własnego istnienia”⁹⁰. Prymas miał świadomość, szczególnie w okresie powojennym, że naród stanął w obliczu śmiertelnego zagrożenia odcięcia bytu narodu od chrześcijańskiej tradycji i kultury. Kiedy naród utraci pamięć o chrześcijańskich korzeniach przez porzucenie chrześcijańskiej moralności, będzie to autodestrukcją narodu na wielu jego płaszczyznach⁹¹. Był świadom tych zagrożeń i przed tymi zagrożeniami przestrzegał. Jego pragnieniem było „nadal utrzymać naród w duchowości Chrystusowej, Bożej, nadprzyrodzonej [...], aby naród polski był chrześcijański, katolicki, Boży”⁹².

⁸⁶ Tamże, s. 41.

⁸⁷ Tamże, s. 10.

⁸⁸ Por. tamże, s. 11.

⁸⁹ Tamże

⁹⁰ Tamże, s. 15.

⁹¹ Por. Jastrzębski, *Bł. Stefan Wyszyński. Prymas do odkrycia*, s. 52.

⁹² Wyszyński, *Wiara i odpowiedzialność*, s. 236–237.

Dla Prymasa miłość ojczyzny i narodu to nie słowna deklaracja. Ojczyzna to zadanie, trud i ofiara. Dlatego bardzo często przywoływał ofiarę samego Chrystusa. „Z ofiary Chrystusa musimy czerpać natchnienie i moc do każdej ludzkiej ofiary – do oddania naszego życia”⁹³. Stąd też ojczyzna, naród, państwo wymagają ofiary, oddania, służebności. Ks. Prymas, jako wielki realista, apelował o prawdę, o prawe sumienie nie tylko indywidualnego człowieka, ale narodu. „W Ojczyźnie naszej najważniejszym czynnikiem ładu i spokoju, owocności i skuteczności pracy, a nawet jego pomyślności społecznej i gospodarczej, jest sumienie obywateli”⁹⁴.

Kardynał Wyszyński nie tylko stawał w obronie Kościoła i Narodu, domagał się praw obywatelskich i społecznych, ale także mówił o zobowiązaniach wobec Kościoła i Ojczyzny. Rozumiał, że te dwie wielkie wartości – Kościół i Ojczyzna – mają wysoką cenę. Dlatego wprowadzał w stosunku do siebie, jak i obywateli pojęcie służby. Twierdził, że trzeba upowszechniać, propagować ideę służby i pomagania. Nie można urządzić się w Ojczyźnie tylko w perspektywie „konsumpcyjnego wygodnictwa”. „Idzie o to, abyśmy coraz mniej mówili, co nam się należy od Narodu, Państwa, a coraz więcej – co my jesteśmy winni Narodowi, Państwu i braciom naszym”⁹⁵. Tę miłość ojczyzny i narodu widzi nie tylko w bohaterstwie, heroicznych czynach, ale prostych znakach, poświęceniu, jakie mogą się dokonywać choćby w rodzinie, w relacjach: mąż – żona, ojciec – matka, rodzice – dzieci. Możemy to czynić przez dobre uczynki, i potrzeby dostrzegane nie gdzieś daleko, ale blisko nas. Trzeba młodych wychowywać do ofiarności poprzez ukazywanie przykładów⁹⁶.

* * *

Prymas Wyszyński jawi się jako osoba nie tylko o głębokiej duchowości, ale osoba święta, czyli taka, która osiągnęła najwyższe możliwości w wymiarze naturalnym, ludzkim. Możemy powiedzieć – piękny, spełniony człowiek, i w wymiarze nadprzyrodzonym – święty. Jego przeżywanie wiary w Boga, Chrystusa, miłość Maryi, umiłowanie Kościoła, człowieka, narodu, państwa jest ciągle aktualne. Jego nauczanie jest dane nam jako zadanie do spełnienia.

⁹³ Tamże, s. 19.

⁹⁴ Wyszyński, *Kocham Ojczyznę więcej niż własne serce*, s. 73.

⁹⁵ Tamże, s. 39.

⁹⁶ Tamże, s. 46–47.

ELEMENTS OF SPIRITUALITY IN BLESSED CARDINAL STEFAN WYSZYŃSKI

Keywords: Cardinal Primate, Church, Marian devotion, work, nation, homeland.

Summary: The real Christian spirituality leads to the holiness as the highest sign of this spirituality. According to Cardinal Primate Stefan Wyszyński was confirmed by the act of beatification. The cardinal showed loud and clear what the place in his life and ministration Church had. It appointed him plenty of tasks to fulfil in Poland. They were related to the world, community and a single human being. Stefan Wyszyński emphasized that the Church is a carrier of salvation. In a social teaching, he perceived the need of social issues' solving. He connected the work that was focused on with the cross theology. Simultaneously, drawing attention to the fact that it started to make sense not only in a temporal dimension, but also in an eternal one. The recognizable characteristic of his spirituality is Mary who is, according to Cardinal, became not only the model of faith, hope, love and perfect unity with Jesus Christ, but also the reasonable obedience, prayer of worship, availability towards the God. According to Cardinal S. Wyszyński, the faith is power of nation and homeland. It was the significant factor to understand its spiritual history and ethos for him. He knew that those two great values: Church and Homeland, had a high price. That is why, he introduced for him and people, the concept of service that should be taken up. So, one has to disseminate and promote the idea of service and helping in a social life. What cannot be done is life in homeland arranged only in a way of consumerist conveniences.

BIBLIOGRAFIA

- Wyszyński S., *Duch pracy ludzkiej*, Włocławek 1946.
- Wyszyński S., *Kocham ojczyznę więcej niż własne serce*, Częstochowa 2019.
- Wyszyński S., *Praca a godność człowieka*, Częstochowa 1983.
- Wyszyński S., *Wiara i odpowiedzialność*, Zielonka 2021.
- Wyszyński S., *Z głębi duszy. Kalendarzyk łaski*, Warszawa 2019.
- Barbosa A.G., *Duchowość w dzisiejszym świecie*, w: *Duchowość chrześcijańska*, Poznań 1995, s. 7–22 (*Kolekcja Communio*, 10).
- Chmielewski M., *Duchowość*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 226–232.
- Czaczkowska E.K., *Kardynał Wyszyński. Biografia*, Kraków 2013.
- Czaczkowska E.K., *Prymas Wyszyński. Wiara, nadzieja, miłość*, Kraków 2020.
- Dąbrowski B., *Instaurare omnia in Christo*, Warszawa 1987.

- Hadryś J., *Eklezjalny wymiar duchowości maryjnej*, „Salvatoris Mater”, 4(2002), nr 2, s. 116–127.
- Hadryś J., *Pobożność maryjna w służbie komunii z Bogiem i ludźmi w nauczaniu Sługi Bożego kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Teologia i Moralność”, 10(2011), s. 108–118. <https://doi.org/10.14746/tim.2011.10.2.6>.
- Hildebrand D. von, *Liturgia a osobowość*, Kraków 2014.
- Jastrzębski J., *Bł. Wyszyński. Prymas do odkrycia*, Kraków 2021.
- Kindziuk M., *Kardynał Stefan Wyszyński. Prymas Polski*, Kraków 2019.
- Król L., *Rola pracy w formacji życia duchowego według kard. Stefana Wyszyńskiego*, StWi, 4(2001), s. 38–50.
- Łaszowski W., *Stefan błogosławiony Wyszyński. 12 kroków Maryi*, Warszawa 2021.
- Łukasik J.M., Koćwin A., *O wartości pracy. Recepcja myśli społecznej kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Labor et Educatio”, 1(2003), s. 31–44.
- Napiórkowski C.S., *Ecclesia Matre – Mater Ecclesiae*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin – Kraków 2002, s. 239–240.
- Piechota W., *Duchowość chłopska*, Włocławek 2007.
- Raina P., *Kardynał Wyszyński*, t. 1: *Droga na stolicę prymasowską*, Warszawa 1993; t. 3: *Czasy prymasowskie 1956–1961*, Warszawa 1993; t. 4: *Czasy prymasowskie 1962–1963*, Warszawa 1994.
- Weismayer J., *Pełnia życia. Zarys historii i teologii chrześcijańskiej duchowości*, Kraków 1993.
- Werbiński I., *Jedność i wielość duchowości*, w: *Teologia duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1993, s. 70–84.
- Wyszomirski R., *Maryjna droga kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 34(2015), nr 1, s. 47–65. <https://doi.org/10.15633/tst.1563>.

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI ^{a, b, ©}

 <https://orcid.org/0000-0002-8814-0504>

^a Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Teologiczny, Instytut Nauk Teologicznych, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, PL

^b Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, PL

© JKP6@WP.PL

PRZEBACZENIE CHRZEŚCIJAŃSKIE A SPRAWIEDLIWOŚĆ

Słowa kluczowe: sprawiedliwość, miłosierdzie, miłość, wina, przebaczenie.

Streszczenie: Artykuł jest próbą poznania, określenia i wytłumaczenia związków przebaczenia ze sprawiedliwością w perspektywie praktyki chrześcijańskiego powołania. Wszelkie przejawy niesprawiedliwości ludzkiej implikują konieczność przebaczenia. Przebaczenie chrześcijańskie jest wezwaniem do konkretnego działania, ale jest też permanentnym stanem serca. W chrześcijaństwie przebaczenie jest nierozłącznie związane ze sprawiedliwością i dopełnia je, przemieniając zarówno przebaczonego, jak i osobę, której się przebacza. Sprawdzianem prawdziwości przebaczenia chrześcijańskiego jest to, że wyzwala ono człowieka z egoistycznie pojętej miłości samego siebie. Do przebaczenia chrześcijańskiego zdolny jest każdy człowiek, gdyż ma w sercu dar miłości od Boga i uczy się kochać innych ludzi bezinteresownie i bezwarunkowo. Dlatego najbardziej wymownym obrazem przebaczenia jest miłość matki, ponieważ idzie za każdym dzieckiem, które po ludzku nie zasługuje na przebaczenie i miłość.

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI – kapłan diecezji włocławskiej (1984). Mgr (teologia, 1984, KUL, Lublin); lic. teologii (1988, KUL, Lublin); dr teologii (1993, KUL, Lublin); dr hab. teologii (2001, UKSW, Warszawa); prof. (2011). Kierownik Studium Biblijno-Pastoralnego (2002–2012, UKSW, Warszawa); Kierownik Katedry Teologii Pastoralnej i Nauk Pomocniczych (2002–, UKSW, Warszawa). Prodziekan ds. naukowych (2008–2010, Wydział Teologii, UKSW, Warszawa); prorektor ds. finansowych i naukowych (2010–2012, UKSW, Warszawa).

Temat podjęty w tym artykule jest nawiązaniem do dwóch artykułów, które już ukazały się w „Studiach Włocławskich”: *Miłosierdzie i sprawiedliwość w porządku religijnym*¹ i *Sprawiedliwość ludzka i sprawiedliwość Boża*². Włączenie przebaczenia chrześcijańskiego w porządek sprawiedliwości pozwala ukazać słabość zła i dowartościować moc miłości przebaczącej. Łączy się to z obietnicą nasycenia błogosławieństwem dla tych, którzy łakną i pragną sprawiedliwości (por. Mt 5, 6). Łaknienie sprawiedliwości wypełnia się w przebaczeniu chrześcijańskim, czyli wejściem w twórczą relację zarówno z Bogiem, którego sprawiedliwość ma wymiar transcendentny, jak i w relację z człowiekiem, dla którego sprawiedliwość jest prawdziwą cnotą³.

Boża sprawiedliwość jest doskonała i niezawodna, ale w życiu człowieka bardzo często działania ludzkie, które mają początek w idei sprawiedliwości, ulegają wypaczeniu. Nad sprawiedliwością biorą wtedy górę różne negatywne siły, takie jak: zawziętość, nienawiść czy nawet okrucieństwo. Prowadzi to do tego, że chęć zniszczenia przeciwnika, narzucenia mu całkowitej zależności, ograniczenia jego wolności, staje się istotnym motywem działania. Jest to sprzeczne z istotą sprawiedliwości, która sama z siebie zmierza do ustalenia równości i prawidłowego podziału pomiędzy partnerami sporu. Ten rodzaj nadużycia samej idei sprawiedliwości oraz praktycznego jej wypaczenia świadczy o tym, jak dalekie od sprawiedliwości może stać się działanie ludzkie, nawet jeśli jest podjęte w imię sprawiedliwości⁴.

Wszelkie przejawy niesprawiedliwości ludzkiej implikują konieczność przebaczenia. Dla chrześcijan przebaczenie jest związane z wezwaniem do konkretnego działania. Wynika to z polecenia Jezusa, który nie mówi: „czekajcie, aż ktoś przyjdzie”, ale nakazuje swoim apostołom: „idźcie!”⁵. Dotyczy to także pojednania z bliźnim (przebaczenie), dlatego Jezus dał taką dyspozycję swoim uczniom: „Jeśli więc przyniesiesz dar swój przed

¹ StWł, 18(2016), s. 61–74.

² StWł, 19(2017), s. 393–404.

³ DiM, n. 4. Na ten temat zob. J.K. Przybyłowski, *Pastoralne przesłanie encykliki „Dives in misericordia” do współczesnego świata*, w: *Miłosierdzie i miłość społeczna*, red. K.K. Bomber, Warszawa 2017, s. 7–22.

⁴ DiM, n. 12.

⁵ G. Miller, *Tolerancja cnotą chrześcijańską. Znoście siebie nawzajem w miłości (Ef 4, 2)*, w: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, red. Z. Marek, Kraków 1991, s. 138.

ołtarz i tam wspomnisz, że brat twój ma coś przeciw tobie, zostaw tam dar swój przez ołtarzem, a najpierw idź i pojednaj się z bratem swoim! Potem przyjdź i dar swój ofiaruj!” (Mt 5, 23–24). Oznacza to, że przebaczenie chrześcijańskie jest zawsze „działaniem”, najlepiej gdy jest to wspólne dzieło i przebaczonego, i potrzebującego przebaczenia⁶.

Przebaczenie, jeśli traktuje się je jako akt osobowy, w sposób naturalny łączy się ze sprawiedliwością, gdyż akt przebaczenia jest następstwem wymierzenia sprawiedliwej kary. Pokrzywdzony może, choć nie musi, przebaczyć osobie, która wyrządziła mu krzywdę, po sprawiedliwym osądzeniu winowajcy. Sprawiedliwość może być jednak potraktowana jako wartość sama w sobie i wtedy nie domaga się konsekwencji w działaniu osoby pokrzywdzonej. Wymierzenie sprawiedliwości „kończy sprawę”. Sprawiedliwość w ten sposób wymierzona pozostawia jednak pokrzywdzonego w stanie „zawieszenia”. Nie wymaga od niego odniesienia się do osoby krzywdziciela i nawiązania z nią nowej relacji. Także krzywdziciel jest zwolniony z działania „ponad” sprawiedliwie wymierzoną karą i nie musi poczuwać się do zadośćuczynienia osobie pokrzywdzonej, chyba że w szczególnych wypadkach jest to nierozłączny element z zasądzoną karą.

W chrześcijaństwie przebaczenie jest nierozłącznie związane ze sprawiedliwością i dopełnia je, przemieniając zarówno przebaczonego, jak i osobę, której się przebacza. Ten artykuł jest próbą poznania, określenia i wytłumaczenia związków przebaczenia ze sprawiedliwością w perspektywie praktyki chrześcijańskiego powołania. Rozwiązanie tego problemu wymaga znalezienia odpowiedzi na kilka pytań. Na pierwszym miejscu pojawia się pytanie: co jest największym zagrożeniem duchowym człowieka niesprawiedliwego i w jaki sposób można skutecznie z tym walczyć przez przebaczenie? Dalej: na czym polega istota przebaczenia chrześcijańskiego? Jakie jest źródło jego mocy, skuteczności i trwałości? I wreszcie: w jaki sposób można po chrześcijańsku połączyć sprawiedliwość z przebaczeniem?

⁶ W stosunku do współczesnych kapłanów, którym Chrystus zlecił misję przebaczenia, R. Cantalamessa wysunął zarzut, że w swojej posłudze jednania zagubili ideę poszukiwania „zagubionej owcy”. „Czasami zastanawiam się nad przypowieścią o zagubionej owcy. We współczesnym chrześcijaństwie przybrała ona inny kształt: dziewięćdziesiąt dziewięć owiec zagubiło się, tylko jedna pozostała w stadzie. My spędzamy cały czas z tą jedną, a lekceważymy dziewięćdziesiąt dziewięć zagubionych”. R. Cantalamessa, *Wysłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994, s. 119.

Przebaczenie chrześcijańskie w praktyce

Przebaczenie chrześcijańskie ma dwa wymiary: boski i ludzki. Konstytutywnym wymiarem przebaczenia chrześcijańskiego jest odniesienie człowieka do Boga. Potrzebujący przebaczenia człowiek nie może bowiem pozostawać w bezczynności i czekać „wygodnie”, aż przyjdzie do niego Bóg przebaczący, ale powinien udać się najpierw do Ojca Miłosierdzia, który może mu przebaczyć popełnione zło w sakramencie pokuty i pojednania, bo to On pojednał świat ze sobą przez śmierć i zmartwychwstanie swojego Syna i zesłał Ducha Świętego na odpuszczenie grzechów, i udziela przebaczenia, i pokoju przez posługę Kościoła (por. obrzęd pokuty, formuła rozgrzeszenia)⁷.

Przebaczenie w wymiarze ludzkim, rozumiane po chrześcijańsku, oznacza natomiast obdarzenie miłością tego, kto popełnił zło; po ludzku taki człowiek nie zasługuje na miłość, tylko na karę. Natomiast Chrystus proponuje w tym przypadku przebaczenie po ludzku, ale z miłości. Nie jest to jednak „odpuszczenie popełnionego zła” i „darowanie kary” – to jest możliwe jedynie w sakramencie pokuty i pojednania (boski charakter przebaczenia – darowanie kary wiecznej), a w szczególnych przypadkach za sprawą aktu doskonałej miłości. W zwyczajnej sytuacji chodzi o przebaczenie drugiemu człowiekowi popełnionego przez niego zła w imię miłości ewangelicznej, która pozwala uczniom Chrystusa wybaczać to, co po ludzku jest niewybaczalne, nawet nieprzyjaciółom – takie jest to

⁷ Sakrament pokuty i pojednania jest dla chrześcijanina „zwyczajnym sposobem otrzymania przebaczenia i odpuszczenia grzechów ciężkich, popełnionych po chrzcie”. ReP, n. 31. Sakrament pokuty i pojednania jest zaproszeniem do spotkania z Ojcem Miłosiernym. Najważniejszym jego warunkiem jest skrucha, a owocem – nawrócenie. Jan Paweł II w liście do kapłanów napisał, że „proboszcz z Ars starał się przede wszystkim kształtować w wiernych pragnienie skruchy. Podkreślał piękno Bożego przebaczenia. Czyż nie poświęcił całego życia kapłańskiego i wszystkich sił sprawie nawrócenia grzeszników? Wszak to właśnie nade wszystko w konfesjonale objawia się miłosierdzie Boże. Nie zamierzał przeto chronić się przed penitentami, którzy przybywali ze wszystkich stron; poświęcał im często dziesięć godzin dziennie, niekiedy piętnaście i więcej. Było to niewątpliwie jego najcięższe umartwienie, jego «męczeństwo»: przede wszystkim znosił cierpienia fizyczne na skutek upału, zimna czy tłoku; ale cierpiał również moralnie, gdyż bolał nad wyznawanymi grzechami, a jeszcze bardziej nad brakiem skruchy: «Oplakuję to, czego wy nie oplakujecie». Obok tych obojętnych w wierze, których przyjmował najlepiej, jak umiał, usiłując pobudzić do miłości Boga, Pan pozwolił mu pojednać wielkich pokutujących grzeszników, a także prowadzić ich ku duchowej doskonałości, której szczerze zapragnęli. To wszystko stanowiło, z woli Boga, jego szczególne uczestnictwo w dziele Odkupienia”. Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek *Św. Jan Maria Vianney – wzór dla wszystkich kapłanów*, 16 III 1986, n. 7.

nowe przykazanie ewangeliczne⁸. Takie przebaczenie wpisuje się w przebaczenie na sposób boski udzielone w sakramencie pokuty, ale od strony ludzkiej – darowanie kary doczesnej⁹.

Wybaczać jak chrześcijanin, to inaczej „znosić siebie nawzajem w miłości” (Ef 4, 1) – czyli przyjmować człowieka, który zawinił, takim, jakim jest. Nie oznacza to akceptowania zła w człowieku; należy piętnować zło, ale nie wolno poniżać człowieka i naruszać jego godności, której źródłem jest akt stwórczy i przywilej dziecięstwa Bożego (akt zbawczy), którego pełnię człowiek osiągnie dopiero w zmartwychwstaniu. Mimo to, że w człowieku do końca życia trwa potencjalność negatywna: może marnować siebie i degradować się do poziomu zwierząt i rzeczy, stać się złym¹⁰, to jednak z pomocą Bożych darów, a przede wszystkim dzięki miłości miłosiernej, człowiek może dążyć do osiągnięcia świętości. Na tej drodze uświęcenia bardzo ważne znaczenie ma również ludzkie przebaczenie z miłości, które potrafi uszanować człowieka; choć nie zawsze przyczynia się ono do rozwiązania problemu zła w życiu „winowajcy”, to jednak udziela mu prawdziwej pomocy duchowej. Natomiast przebaczący zostaje ubogacony owocami miłości miłosiernej i upodabnia się coraz bardziej do Zbawiciela.

Zło niszczy człowieka duchowo (wewnętrznie), a przebaczenie umacnia go

Zło sprawia, że człowiek zamyka się „sam w sobie”, a „owoce” zła niszczą go od środka (zło „gnije” w człowieku)¹¹. Natomiast dzięki prze-

⁸ „Słyszeliście, że powiedziano: Będziesz miłował swego bliźniego, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują; tak będziecie synami Ojca waszego, który jest w niebie; ponieważ On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Jeśli bowiem miłujecie tych, którzy was miłują, cóż za nagrodę mieć będziecie? Czyż i celnicy tego nie czynią? I jeśli pozdrawiacie tylko swych braci, cóż szczególnego czynicie? Czyż i poganie tego nie czynią? Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski (Mt 5, 43–48).

⁹ „Jeśli bowiem przebaczycie ludziom ich przewinienia, i wam przebaczy Ojciec wasz niebieski. Lecz jeśli nie przebaczycie ludziom, i Ojciec wasz nie przebaczy wam waszych przewinień” (Mt 6, 14–15).

¹⁰ J. Salij, *Rozpacz pokonana*, Poznań 1983, s. 247.

¹¹ Jezus mówił, że „co wychodzi z człowieka, to czyni go nieczystym. Z wnętrza bowiem, z serca ludzkiego pochodzą złe myśli, nierząd, kradzieże, zabójstwa, cudzołóstwa, chciwość, przewrotność, podstęp, wyzwanie, zazdrość, obelgi, pycha, głupota. Całe to zło z wnętrza pochodzi i czyni człowieka nieczystym” (Mk 7, 20–23).

baczeniu staje się możliwe „pójście za Jezusem”, który uczy człowieka w sposób realny spojrzeć na zło, dostrzec wynikające z niego negatywne skutki, ale jednocześnie nie poddawać się „mocy zła”. Zło istnieje, ale przez pójście za Jezusem człowiek nie ulega jego „urokowi”. „Trzeba umieć dobrze podchodzić do zła. W imię dobra! Zła nie można raz na zawsze rozwiązać – twierdzi M. Rusiecki – trzeba je rozwiązywać z równoczesnym wewnętrznym pogłębieniem w sobie dobra. Trzeba pogłębiać swoją czujność, bardziej trzeba uważać, trzeba być prawdomównym wśród tych, którzy kłamią, pracowitym i uczciwym wśród tych, którzy są nieuczciwi, lekceważą poczucie obowiązku, nie mają go wręcz. O to chodzi, żeby być sobą. Mało – trzeba bardziej być sobą! Równocześnie w tym przekraczaniu, pokonywaniu, krzyżowaniu i przerastaniu siebie należy uobecniać większy wymiar dobra. Szczególnie tam, gdzie panoszy się zło”¹².

Przebaczenie chrześcijańskie „po ludzku”, w imię miłości, nie zawsze leczy człowieka przebaczonego z gniewu, który czuje wobec człowieka winnego popełnienia zła, dlatego św. Paweł daje im taką radę: „Gniewajcie się, a nie grzeszcie: niech nad waszym gniewem nie zachodzi słońce! Ani nie dawajcie miejsca diabłu!” (Ef 4, 26–27). Natomiast bł. Izaak, opat klasztoru Stella, w swoim kazaniu uściśla tę dyspozycję: „Kto się więc odnosi wrogo do brata zagrożonego upadkiem, kto czyha na wszelkie jego potknięcia, ten bez wątpienia podporządkował się prawu diabła i je wypełnia”¹³.

W przebaczeniu „ludzkim” z miłości, które jest niedoskonałe, może więc pozostać „ślad” złości, ale to od człowieka przebaczonego zależy, jak będzie się chronić przed jej skutkami. Św. Paweł pisze o tym w Liście do Efezjan: „Niech zniknie spośród was wszelka gorycz, uniesienie, gniew, wrzaskliwość, znieważenie – wraz z wszelką złością” (Ef 4, 31). Można to również potraktować jako praktyczne wskazanie – chcąc się wyzbyc „śladów” złości w swoim przebaczeniu, należy przede wszystkim uczyć się patrzeć na drugiego człowieka przez pryzmat tego, co w nim jest dobre (pozytywne spojrzenie) i optymistycznie spoglądać w jego przyszłość. Dalej: unikać trzeba „gwałtowności” we wszelkiej postaci w swoim zachowaniu, a przede wszystkim szanować należy drugiego człowieka bez względu na to,

¹² M. Rusiecki, *Dojrżeli bądźcie*, Kielce 1992, s. 46.

¹³ Izaak [opat klasztoru Stella], Kazanie (31), *Wyższość miłości*, w: *Liturgia Godzin*, t. 3, s. 160–161.

jak wygląda jego postępowanie. I w tym przypadku z pomocą przychodzi bł. Izaak, który daje taką radę: „Bądźmy więc nawzajem dla siebie cierpliwi, pełni braterskiej miłości, umiejmy znosić słabości, zwalczajmy jedynie występki”¹⁴. W takiej postawie ujawnia się bowiem potrzeba uczenia się gotowości przebaczenia po ludzku z miłości, co jest dalekie od prawionych winowajcy moralów: „idź, a od tej chwili już nie grzesz” (J 8, 11)¹⁵.

Przebaczenie „permanentne” – dar miłości Boga

Jeśli więc św. Paweł prosi chrześcijan, aby byli dla siebie nawzajem dobrzy i miłośni, i przebaczaali sobie nawzajem, tak jak i Bóg im przebaczył w Chrystusie (Ef 4, 32) – to mówi tu o takim przebaczeniu, które płynie z Bożego daru miłości. Taką miłością człowiek jest obdarowany przez Boga i jeśli ten dar przyjmuje, może przebaczać w imię takiej miłości. Nie zmienia to jednak faktu, że będzie przebaczał po ludzku, jako człowiek, a zatem w sposób niedoskonały. Być może tak należy rozumieć pytanie Piotra: „Panie, ile razy mam przebaczać, jeśli mój brat wykroczy przeciwko mnie? Czy aż siedem razy? A Jezus mu odpowiedział: Nie mówię ci, że aż siedem razy, lecz aż siedemdziesiąt siedem razy” (Mt 18, 21–22). Przebaczenie ludzkie, płynące z daru miłości Bożej, jest skierowane na osobę drugiego człowieka, który popełnił zło – zawinił, ale mimo to powinno być bezwarunkowe, bezinteresowne i musi być wolne (niezależne) od „ilościowo” i „jakościowo” popełnionego zła.

Taka postawa trwania w permanentnej gotowości do przebaczenia wymaga najpierw „zaparcia się samego siebie”¹⁶. Obowiązują tu dwie reguły chrześcijańskiego życia. Pierwsza zasada dotyczy „wyrzeczeń”, czyli umiejętności zrezygnowania z momentów biologicznej walki i powstrzymania się od tego rodzaju reakcji (*abstine*). W drugiej regule na pierwszy plan wysuwa się „wytrwałość” w zespoleniu z dobrem, w głębokim zawierzeniu, wyciszeniu, rozmodleniu (*sustine*). Owocem przetrwania każdej burzy jest nowe doświadczenie, które uwalnia i oczyszcza człowieka,

¹⁴ Tamże. Taka postawa jest potrzebna zwłaszcza wtedy, gdy zdarzają się przypadki apatii etycznej, a także oddziaływania ślepej namiętności, która nie chce być okiełznana. „Mamy również do czynienia – chociaż nie często – ze świadomie zamierzonym złem. Dlatego cierpliwość i nadzieja to cnoty znamionujące postawę pedagogiczną”. S. Birngruber, *Wprowadzić w świat wartości – zadanie pedagogiki*, w: *Wychowanie jako pomoc*, red. J. Placha, Warszawa 1992, s. 19.

¹⁵ Miller, *Tolerancja cnotą chrześcijańską*, s. 136.

¹⁶ „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje!” (Łk 9, 23).

ale przede wszystkim powoduje, że dobro przenika bardziej w głąb jego osobowości. Na podstawie doświadczeń życiowych można stwierdzić, że ludzie, którzy dużo wycierpieli, nie tracąc pozytywnego usposobienia, wiary w dobro, wiary w zwycięstwo prawdy, są bardziej łagodni, cierpliwi, pogodni, wyrozumiali, jednym słowem szlachetni. „Cierpienie jest dłutem szlifującym dobro – konstatuje M. Rusiecki. – Jest wpisane w nasz los jako nieodstępny towarzysz. Wpisane w nasze życie, jak cień idący za nami, ma nas pobudzać, przywoływać do czujności, nakłaniać do wierności, bardziej otwierać na dobro”¹⁷.

Każdy człowiek, jako osoba wolna i świadoma, jest zdolny do czynienia zła, zadawania cierpienia. „Błądzić jest rzeczą ludzką” – mówi przysłowie. Ponieważ w akcie przebaczenia mamy do czynienia nie tyle z „faktami” – występkami, jak to określił bł. Izaak, ale z konkretnym człowiekiem, dlatego przebaczenie chrześcijańskie po ludzku, niedoskonałe, jest możliwe i przyniesie spodziewany owoc tylko wtedy, gdy przebaczący jest otwarty na przyjęcie daru miłości miłosiernej i przebaczącej od Boga. To właśnie Boża miłość jest głębszym źródłem miłosierdzia, które okazuje się ludziom zasługującym na karę; miłosierdzie jest natomiast głębszym źródłem sprawiedliwości. Człowiek nie jest zdolny sam z siebie do takiej miłości, gdyż tylko miłość Boga jest doskonała.

Miłość i sprawiedliwość bez lęku

W miłości ofiarowanej człowiekowi przez Boga „nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą. Ten zaś, kto się lęka, nie wydoskonał się w miłości” (1J 4, 18) – to prawda, którą powinni kierować się chrześcijanie, ucząc się przebaczać. „Jak słodką radością napawa myśl, że Pan jest sprawiedliwy czyli, że doskonale zna słabości natury ludzkiej. Dlaczego więc się bać?” (św. Teresa od Dzieciątka Jezus). Od strony ludzkiej należy jednak uwzględnić słabość natury człowieka, o której mówią prawnicy w paremii: „Nic nie jest tak bardzo przeciwne zgodzie jak siła i strach”. W tych dwóch regułach ujawnia się prawda o relacji między miłością miłosierną zdolną do bezwarunkowego przebaczenia i sprawiedliwością, działającą według zasady: każdemu oddać to, co mu się należy (*suum cuique*).

Przebacząca miłość miłosierna i „równa” sprawiedliwość, która nie ma względu na osobę (*dura lex, sed lex*), mogą być przede wszystkim

¹⁷ Rusiecki, *Dojrzałość bądźcie*, s. 47–48.

symbolem „zgody” między Bogiem i człowiekiem, a także między człowiekiem a człowiekiem. Dzieje się tak wtedy, gdy z więzi łączącej Boga i człowieka, a także człowieka z drugim człowiekiem, zniknie „siła i strach”. Tylko miłość może tego dokonać, dlatego to ona uzdalnia człowieka do przebaczenia, gdyż jest najgłębszym źródłem najpierw miłosierdzia, a wcześniej sprawiedliwości.

Tak pojęta miłość, łącząca Boga i człowieka, może dopiero stać się czynnikiem kształtującym stosunki wzajemne pomiędzy ludźmi w duchu przebaczenia i najgłębszego poszanowania wszystkiego, co ludzkie. Sprawiedliwość musi zatem w każdym zasięgu międzyludzkich relacji doznawać dogłębnej „korekty” ze strony miłości miłosiernej, która uzdalnia człowieka do bezinteresownego przebaczenia drugiemu człowiekowi¹⁸. Ludzki i jednocześnie boski wymiar przebaczenia oznacza zatem, że człowiek czuje się uzdrowiony nie wtedy, gdy potrafi powiedzieć: „w porządku”, „nic się nie stało”, ale dopiero wtedy, gdy umie powiedzieć: „przebaczam ci, że mnie zraniłeś, gdyż obdarzyło mnie to wzrostem i jestem wdzięczny, iż tak się stało” (D. i M. Linn, *Uzdrowianie ludzkich zranień*). Przebaczenie chrześcijańskie oparte jest na miłości, którą chrześcijanie mają świadczyć równocześnie Bogu i bliźniemu, bo miłość nigdy nie jest ograniczona takimi przeszkodami, aby nie mogła chcieć dobrze czynić drugim (św. Leon Wielki).

Chrześcijańskie przebaczenie: od miłości do wolności

Z przeprowadzonych analiz wynika, że przebaczenie chrześcijańskie ma dwa wymiary: boski (*divinum*) i ludzki (*humanum*). Wymiar boski polega na tym, że chrześcijanin pokornie prosi Boga o przebaczenie swoich grzechów. Natomiast wymiar ludzki przebaczenia polega na tym, że chrześcijanin przebacza drugiemu człowiekowi z miłości do Boga. Jeden i drugi wymiar ma charakter heroiczny, dlatego prawdziwe, chrześcijańskie przebaczenie wymaga heroizmu miłości i do Boga, i do człowieka, do jakiej wzywa Chrystus swoich wyznawców w nowym przekazaniu miłości: kochaj Boga z całego serca, a bliźniego jak siebie samego¹⁹.

¹⁸ DiM, n. 14.

¹⁹ „Zbliżył się także jeden z uczonych w Piśmie, który im się przysłuchiwał, gdy rozprawiali ze sobą. Widząc, że Jezus dobrze im odpowiedział, zapytał Go: «Które jest pierwsze ze wszystkich przykazań?» Jezus odpowiedział: «Pierwsze jest: Słuchaj, Izraelu, Pan Bóg nasz, Pan jest jeden. Będziesz miłował Pana, Boga swego, całym swoim sercem, całą swoją duszą, całym swoim umysłem i całą swoją mocą. Drugie jest to: Będziesz miłował swego bliźniego jak siebie samego. Nie ma innego przykazania większego od tych»” (Mk 12, 28–31).

Jeśli człowiek nie byłby zdolny do przebaczenia, nie potrafiłby również kochać. Człowiek z natury jest zdolny do bezinteresownej i bezwarunkowej miłości do drugiego człowieka, dlatego jest również zdolny do przebaczenia. Jednak tylko przebaczenie w imię miłości Boga jest przebaczeniem chrześcijańskim. Moc przebaczenia chrześcijańskiego płynie z miłości do Boga, gdyż jego celem jest wyzwolenie serca człowieka z więzów nienawiści.

Przebaczenie chrześcijańskie ma przede wszystkim wymiar duchowy, tak jak miłość, dlatego jest odczuwane jedynie w sercu, w sumieniu. Przebaczyć, to znaczy: kochać drugiego człowieka pomimo jego słabości, grzechu. Można zatem zdefiniować przebaczenie chrześcijańskie jako największą miłość, do jakiej zdolny jest człowiek w stosunku do drugiego człowieka, który zawinił wobec niego.

Sprawdzianem, a jednocześnie potwierdzeniem prawdziwości przebaczenia chrześcijańskiego, jest to, że wyzwala ono człowieka z egoistycznie pojętej miłości samego siebie. Człowiek, który uświadomi sobie swoją zdolność do przebaczenia, każdym aktem przebaczenia zbliża się do miłości Boga, którą On umieścił w jego sercu. Oznaką prawdziwego przebaczenia chrześcijańskiego jest zatem poczucie osobistej wolności, bo przebaczenie wyzwala z egoizmu, otwiera człowieka na drugą osobę: Boga i człowieka.

Wilhelm, opat klasztoru św. Teodoryka, w traktacie *O kontemplacji Boga* pisze, że wszystko, co Chrystus uczynił, wszystko, co wypowiedział na ziemi, było słowem Boga do nas w Synu, było miłością naszej miłości i w nas wzbudzało miłość. „Wiedziałaś bowiem, Boże i Stwórco, że w duszach ludzkich nie można tego uczucia wymusić, ale można je wzniecić. Bo tam, gdzie jest przymus, tam nie ma wolności, a gdy nie stanie wolności, nie ma też i sprawiedliwości. Zechciałaś więc, byśmy Ciebie miłowali; my, dla których nie było zbawienia jak tylko przez umiłowanie Ciebie. A nie mogliśmy Cię miłować, nie mając w sobie Twojej miłości. A więc, o Panie, za Apostołem Twojej miłości i my powtarzamy: Ty pierwszy nas umiłowałeś; Ty pierwszy miłujesz tych, którzy Ciebie miłują. My zaś miłujemy tym uczuciem miłości, które nam zaszczyliłeś. A Twoja miłość, o Ty, który sam jeden jesteś dobry i zarazem najwyższym dobrem, to dobroć Twoja – Duch Święty pochodzący od Ojca i Syna. Od początków stworzenia unosił się On nad wodami, czyli nad niestałymi umysłami synów ludzkich, dając się wszystkim, wszystko pociągając ku sobie, swoim tchnieniem dając natchnienie, powstrzy-

mując, co szkodliwe, a dając, co pożyteczne, łącząc Boga z nami, a nas z Bogiem”²⁰.

Przebaczenie z miłości „macierzyńskiej”

Do przebaczenia chrześcijańskiego zdolny jest zatem każdy człowiek dlatego, że ma w sercu wznieconą przez Boga miłość i uczy się kochać innych ludzi bezinteresownie i bezwarunkowo. Dlatego najbardziej wymownym obrazem przebaczenia jest miłość, która ma cechy macierzyńskie: „Matka, jak Pan Bóg, może kochać wszystkie swe dzieci, każde z osobna i każde najwięcej” (Zofia Kossak, *Dziedzictwo*). Jednak heroiczej i przebaczącej miłości potrzebują dzieci wtedy, gdy na nią nie zasługują (Henry David Thoreau). I taką właśnie miłosierną miłość przebaczącą o cechach matczynych najpiękniej opisał Józef Ignacy Kraszewski: „Jest jedna miłość, która nie liczy na wzajemność, nie szczędzi ofiar, płacze a przebacza, odepchnięta wraca – to miłość macierzyńska”. Przebaczenie chrześcijańskie oznacza zatem wyzwalanie się z miłości, na którą trzeba zasłużyć, aby uczyć się kochać innych bezinteresowną i bezwarunkową miłością miłosierną, aż do miłości nieprzyjaciół – jak nauczał Chrystus²¹.

Przebaczenie „trwa” – owoce przebaczenia

Przebaczenie chrześcijańskie jest więc stałym wyzwaniem dla chrześcijanina, a lenistwo w przebaczeniu staje się źródłem zniewolenia człowieka. W przebaczeniu nie chodzi bowiem jedynie o poszczególne akty przebaczenia, konkretne działania. Przebaczenie jest „stanem serca”, stałym procesem, który tak jak miłość powinien trwać. Człowiek kocha nie tylko wtedy, gdy o tym mówi drugiej osobie, próbuje jej to okazać, ale prawdziwie kocha, gdy miłość jest w jego sercu²².

²⁰ Wilhelm [opat klasztoru św. Teodoryka], Z traktatu *O kontemplacji Boga* (nr 9–11), w: *Liturgia Godzin*, t. 1, s. 250–252.

²¹ „Lecz powiadam wam, którzy słuchacie: Miłujcie waszych nieprzyjaciół; dobrze czyńcie tym, którzy was nienawidzą; błogosławcie tym, którzy was przeklinają, i módlcie się za tych, którzy was oczerniają. Jeśli cię kto uderzy w [jeden] policzek, nadstaw mu i drugi!” (Łk 6, 27–29).

²² Warto w tym miejscu odwołać się do refleksji J.-L. Marion. „Ochrzczony nawraca w sobie świat jedynie za cenę przyjmowanych na siebie i przez siebie trudów i niebezpieczeństw. Wynika stąd ta straszliwie powolna długość jego nawrócenia; rozchodzi się bowiem zawsze o przemianę rzeczywistości. Ukazuje się też tym samym istotna funkcja kapłaństwa wiernych: rzeczywistość, nad którą można pracować jedynie wówczas, gdy się ją w siebie wciela, narzuca konieczność trwałości, uczy go cierpliwości, oswaja z możliwością niepowodzenia. [...] Ochrzczony kroczy wciąż za wolno, mając nogi zanurzone w błocie. Ale błoto – to rzeczywistość. Nie może też iść do Chrystusa, nie niosąc rzeczywistości na zelówkach swego

Konkretny akt przebaczenia z miłości nie musi zatem wpływać natychmiast na emocje, likwidować złe uczucia, korygować zachowania, uzdrawiać relacje. Często po akcie przebaczenia człowiek nadal odczuwa złość i niechęć do osoby, która go skrzywdziła. Nie są to jednak oznaki niedoskonałości przebaczenia czy utraty jego ważności, ale jest to wezwanie do trwania w ofiarowanym drugiemu człowiekowi darze miłości przebaczącej. Jak naucza bł. Izaak: „Każda droga życia, jakiegokolwiek przysługiwałyby jej formy zewnętrzne, jest tym miłsza Bogu, im bardziej pielęgnuje miłość ku Bogu, a ze względu na Boga – miłość bliźniego. Tylko miłość powinna rozstrzygać, czy coś ma być wykonane czy zaniechane, zmienione lub nie zmienione. Miłość jest zasadą działania oraz celem, do którego należy dążyć. Cokolwiek się szczerze uczyni dla niej i zgodnie z nią, nigdy nie będzie niewłaściwe”²³.

Przebaczenie uzdalnia człowieka do poznawania piękna drugiego człowieka, a także umożliwia mu otwarcie się na światło Mądrości Bożej. Dzięki przebaczeniu człowiek uczy się również pokory, która potrafi „pomniejszać” grzech drugiego człowieka, a jednocześnie „powiększać” dobro, którym go Bóg obdarzył. Przebaczenie chrześcijańskie, w imię miłości Boga, prowadzi też do „wyniesienia” tego człowieka, któremu się przebacza na „poziom” tego, który przebacza. Tu właśnie ujawnia się najgłębsza prawda o miłosierdziu, które jest jakby doskonalszym wcieleniem „zrównania” pomiędzy ludźmi, a więc także i doskonalszym wcieleniem sprawiedliwości, o ile ta w swoich granicach dąży również do takiego zrównania²⁴.

Znak przebaczenia – krzyż Chrystusa

Źródłem przebaczenia chrześcijańskiego, a jednocześnie znakiem mocy miłości miłosiernej jest krzyż Chrystusa, który jest dotknięciem odwieczną miłością najboleśniejszych ran cielesnych i duchowych ziemskiej

obuwia. [...] A ponieważ obozuje nieustannie na polu nawrócenia, zrozumiał już od dawna, że wszelkie analizy, metody, techniki i inne środki pedagogiczne nie są w stanie zmienić rzeczywistości, o ile się jej nie przeprowadzi przez próbę wyznania wiary, zaangażowania czynnego miłości, cierpliwości i nadziei, to znaczy przez nawrócenie jednostek. Ochrzczony zna jedno tylko narzędzie skuteczne nawrócenia świata: własną duszę oraz dusze swych sióstr i braci – dusze stanowiące ciało nawrócenia. Dla niego, który ma jedną tylko duszę, najbardziej palące zadanie polega na jej nawróceniu; uświadamia przy tym sobie dobrze, że nie osiągnie tego sam ani z siebie, lecz jedynie dzięki łasce i współpracy (czynnej) wspólnoty”.

J.-L. Marion, *Godność człowieka świeckiego*, Comp, 1(1981), nr 6, s. 100–101.

²³ Izaak [opat klasztoru Stella], Kazanie (31) *Wyzszość miłości*, s. 160–161.

²⁴ DiM, n. 14.

egzystencji człowieka. Chrystus dzieli się na krzyżu z każdym człowiekiem swoim życiem, miłością i świętością.

Każdy człowiek, kontemplując krzyż, uczy się po chrześcijańsku żyć, kochać, przebaczać i prosić o przebaczenie. Krzyż pokazuje również, że jedynym warunkiem uzyskania przebaczenia od Boga jest pokora. Jezus ukrzyżowany, obiecując „raj” skruszonemu złoczyńcy (Łk 23, 43), mówi również każdemu człowiekowi, że udział w owocach zbawienia ma każdy, kto pokornie prosi o przebaczenie, podda się łasce i złoży w Nim swoją nadzieję. Przyjęcie przebaczenia od Chrystusa oznacza autentyczne nawrócenie, gdyż jest momentem przyjęcia daru miłości miłosiernej. Wyrównuje ona rachunki całego życia i sprawia, że każdy człowiek, który pokornie przyjmie dar miłości przebaczącej, otwiera sobie „drzwi rajy”. Żeby zyskać Boże przebaczenie „trzeba nam chwytać Pana Boga za serce, bo to jest Jego słaba strona” (św. Teresa Wielka).

Sprawiedliwość – ludzkie prawo; przebaczenie – Boże prawo

Ludzkie prawo kieruje się sprawiedliwym osądem winy, którą należy ukarać, czyli wydać wyrok. Wyrok, ściśle związany ze sprawiedliwością, jest retribucją, czyli sprawiedliwą odpłatą za przestępstwo według starożytnej reguły autorstwa Seneki: *punitur quia peccatum est* (karze się, ponieważ popełniono przestępstwo). Wyrok ma też uświadomić przestępcy ekspiacyjną wartość ponoszonej kary, dzięki której może odcierpieć za winę i zasłużyć na powrót do życia w społeczeństwie. Wyrok to także restytucja, czyli możliwość przeproszenia ofiary za wyrządzoną jej krzywdę, wynagrodzenia jej poniesionych strat, co w konsekwencji przyczyni się do obniżenia poczucia winy i uspokojenia sumienia winowajcy.

Natomiast Boża sprawiedliwość wkracza zawsze na obszar miłosierdzia. To ostatnie posiada jednakże moc wypełnienia sprawiedliwości nową treścią, która najprościej i najpełniej uwydatnia się w przebaczeniu. Ono bowiem ukazuje, iż poza całym procesem „wyrównawczym” czy też „rozejmowym”, który właściwy jest dla samej sprawiedliwości, dochodzi do głosu miłość, czyli afirmacja człowieka. Głębszym źródłem sprawiedliwości jest autentyczne miłosierdzie. Ludzka sprawiedliwość sama z siebie zdolna jest tylko rozsądzać pomiędzy ludźmi, rozdzielając wśród nich przedmiotowe dobra słuszną miarą²⁵, natomiast tylko miłość

²⁵ Celem sprawiedliwego porządku społecznego jest zagwarantowanie każdemu jego udziału w części dóbr wspólnych, z zachowaniem zasady pomocniczości. DCE, n. 26.

(także owa łaskawa miłość, którą nazywamy „miłosierdziem”) zdolna jest przywracać człowieka samemu człowiekowi²⁶.

Miłosierdzie, choć różni się od sprawiedliwości, to jednak się jej nie sprzeciwia. Jest to owoc miłości Boga do stworzenia. Do natury tej miłości należy to, że nie może ona nienawidzić i pragnąć zła tego, kogo raz sobą obdarzyła. Te słowa wskazują na najgłębszą podstawę stosunku pomiędzy sprawiedliwością a miłosierdziem w Bogu, w Jego stosunku do człowieka i do świata²⁷.

Można zatem ustawić dwie hierarchie wartościowania sprawiedliwości. W ludzkim rozumieniu sprawiedliwość jest pierwszą i najważniejszą cnotą, która umożliwia funkcjonowanie człowieka w życiu społecznym, ale też jest podstawową miarą życia człowieka²⁸. Po odmierzeniu sprawiedliwości człowiek jest zdolny do odpuszczenia winy sprawiedliwie osądzonej w wyroku i do przebaczenia winowajcy poprzez okazanie mu miłosierdzia. Miłosierdzie nie oznacza jednak zniwelowania wyroku, a jedynie zmniejszenie kary (kara miłosierna). Jeśli jakiś człowiek jest zdolny do heroizmu w okazywaniu miłosierdzia (niweluje wyrok), to jest to najgłębszy motyw chrześcijańskiej postawy: przebaczam, bo kocham. Wynika stąd, że głębszym źródłem sprawiedliwości jest miłosierdzie, a dla miłosierdzia głębszym źródłem jest miłość.

* * *

Sprawiedliwość oznacza oddanie każdemu, to co mu się należy: *suum cuique* (każdemu jego)²⁹. Jest to najczęściej używana formuła sprawiedliwości. Kierowanie się „bezduszną” literą prawa w stosowaniu sprawiedliwości obciążone jest jednak ludzkim defektem. Może to prowadzić do nadużyć według zasady: *summum ius, summa iniuria* – szczyt prawa to szczyt bezprawia. Zbyt szczegółowe (bezwzględne) przestrzeganie prawa może doprowadzić do nadużyć.

Jeśli natomiast wymierzaniu sprawiedliwości towarzyszy miłosierdzie i miłość, to istnieje również realna szansa na chrześcijańskie przebaczenie winowajcy. Jest to najpierw wielka ofiara przebaczącego, ale jej owocem jest postęp na drodze świętości. Przyjęcie przebaczenia wymaga również

²⁶ DiM, n. 14.

²⁷ Tamże, n. 4.

²⁸ „Józef był człowiekiem sprawiedliwym” (Mt 1, 19).

²⁹ *Ius suum cuique tribuere* (Cyceron).

ofiary ze strony winowajcy, gdyż jest to zobowiązanie do naśladowania, które zaowocuje nawróceniem.

Pogłębieniem tej prawdy mogą być słowa modlitwy prymasa Stefana Wyszyńskiego: „Wszystkie drogi Twoje – miłosierdzie i prawda! Cierpienie rozplywa się w doznanej miłości. Kara przestaje być odwetem, bo jest lekarstwem podanym z ojcowską delikatnością. Smutek dręczący duszę jest orką na ugorze pod nowy zasiew. Samotność jest oglądaniem z bliska Ciebie. Złośliwość ludzka jest szkołą milczenia i pokory. Oddalenie od pracy jest wzrostem gorliwości i oddaniem serca. Więzienna cela jest prawdą, że nie mamy tu mieszkania stałego [...]. By więc nikt nie myślał źle o Tobie, Ojczy, by nikt nie śmiał Cię ukrzywdzić zarzutem surowości – boś dobry, bo na wieki miłosierdzie Twoje”³⁰.

Wielkość przebaczenia chrześcijańskiego ujawnia się najpełniej w miłości miłosiernej, która ma cechy macierzyńskie i na podobieństwo matki idzie za każdym dzieckiem, za każdą zbłąkaną owcą, choćby tych zbłąkań było miliony, choćby nieprawość przeważała w świecie nad uczciwością, choćby ludzkość zasługiwała za swoje grzechy na jakiś współczesny „poptop”, tak jak kiedyś zasłużyło nań pokolenie Noego³¹.

CHRISTIAN FORGIVENESS AND JUSTICE

Keywords: justice, mercy, love, wine, forgiveness.

Summary: This article is attempt to explore, define and explain the relationship of forgiveness to justice in the perspective of the practice of Christian vocation. All manifestations of human injustice imply the need for forgiveness. Christian forgiveness is a call to concrete action, but it is also a permanent state of heart. In Christianity, forgiveness is inseparable from and complements justice, transforming both the forgiver and the person being forgiven. The test of the genuineness of Christian forgiveness is that it liberate a person from selfish self-love. Every person is capable of Christian forgiveness because they have the gift of love from God in their heart and learn to love other people selflessly and unconditionally. Therefore, the most eloquent image of forgiveness is a mother's love, as she goes after every child who is humanly undeserving of forgiveness and love.

BIBLIOGRAFIA

Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 1980

³⁰ S. Wyszyński, *Zapiski więzienne* (18 I 1954 r.).

³¹ DiM, n. 15.

- Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Reconciliatio et paenitentia*, 1983.
- Jan Paweł II, List do kapłanów na Wielki Czwartek *Św. Jan Maria Vianney – wzór dla wszystkich kapłanów*, 1986.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 2005.
- Birngruber S., *Wprowadzić w świat wartości – zadanie pedagogiki*, w: *Wychowanie jako pomoc*, red. J. Placha, Warszawa 1992, s. 14–23 (*Dialogi pedagogiczne*, t. 2).
- Cantalamessa R., *Wysłuchani w Ducha Świętego*, Kraków 1994.
- Izaak [opat klasztoru Stella], Kazanie (31) *Wyższość miłości*, w: *Liturgia Godzin*, t. 3, s. 160–161.
- Marion J.L., *Godność człowieka świeckiego*, *Comp* 1(1981), nr 6, s. 78–103.
- Miller G., *Tolerancja cnotą chrześcijańską. „Znoście się wzajemnie w miłości” (Ef 4, 2)*, w: *W służbie człowiekowi. Studium duszpastersko-katechetyczne*, red. Z. Marek, Kraków 1991, s. 127–139.
- Przybyłowski J.K., *Miłosierdzie i sprawiedliwość w porządku religijnym*, *StWł*, 18(2016), s. 61–74.
- Przybyłowski J.K., *Pastoralne przesłanie encykliki „Dives in misericordia” do współczesnego świata*, w: *Miłosierdzie i miłość społeczna*, red. K.K. Bomber, Warszawa 2017, s. 7–22.
- Przybyłowski J.K., *Sprawiedliwość ludzka i sprawiedliwość Boża*, *StWł*, 19(2017), s. 393–404.
- Rusiecki M., *Dojrżeli bądźcie*, Kielce 1992.
- Salij J., *Rozpacz pokonana*, Poznań 1983.
- Wilhelm [opat klasztoru św. Teodoryka], Z traktatu *O kontemplacji Boga* (nr 9–11), w: *Liturgia Godzin*, t. 1, s. 250–252.

KS. MARCIN BANACZYK ^{a, b, ©}

 <https://orcid.org/0000-0003-0125-3264>

^a Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław, PL

^b SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny w Warszawie, Wydział Psychologii we Wrocławiu, ul. Aleksandra Ostrowskiego 30b, 53-238 Wrocław, PL

[©] MarcinBanaczyk@Yahoo.Com

RELIGIJNOŚĆ WROCŁAWSKIEJ MŁODZIEŻY AKADEMICKIEJ NA PODSTAWIE PRÓBY „STUDIUM PRZYPADKU” OPARTEGO O PRAKTYKĘ SAKRAMENTU SPOWIEDZI

Słowa kluczowe: kształtowanie się religijności, młodzież akademicka, sakrament pokuty i pojednania, spowiedź.

Streszczenie: Przyglądając się zjawisku odchodzenia od praktyki sakramentu spowiedzi wśród wiernych Kościoła katolickiego w krajach Europy Zachodniej nasuwa się pytanie, czy sakrament ten jest jeszcze potrzebny? Czy spowiedź niesie wymierne korzyści tym, którzy z niej korzystają, czy jest może praktyką pozbawioną sensu? Chcąc odpowiedzieć sobie na te pytania przeprowadzono badania wśród wrocławskiej młodzieży akademickiej. Niniejszy artykuł daje odpowiedź na postawione w badaniach pytanie: jakie dziedziny religijności kształtowane są poprzez praktykę sakramentu pokuty i pojednania u młodzieży akademickiej? Odwołując się do koncepcji religijności C. Walesy, postanowiono udowodnić na podstawie zaprojektowanych badań, że sakrament pokuty i pojednania kształtuje religijność młodzieży akademickiej w takich jej dziedzinach, jak: świadomość religijna, uczucia religijne, decyzje religijne, poczucie więzi ze wspólnotą Kościoła, praktyki religijne, moralność religijna i doświadczenia religijne.

KS. MARCIN BANACZYK – kapłan diecezji świdnickiej (2016). Mgr (teologia, 2016, PWT, Wrocław); obecnie doktorant teologii (PWT, Wrocław) oraz psychologii (SWPS Uniwersytet Humanistycznospołeczny w Warszawie, Wydział Psychologii, Wrocław).

Dane człowiekowi na chrzcie świętym nowe życie w łasce nie usuwa słabości i kruchości jego natury, ani nie eliminuje pożądliwości, czyli skłonności do grzechu. Pozostaje ona obecna w człowieku ochrzczo-
nym, aby ten podejmował z nią walkę w swym życiu, przechodząc próby, wsparty łaskami Jezusa Chrystusa. Owa walka to nawrócenie, czyli wysiłek mający na celu osiągnięcie świętości i życia wiecznego, do których Jezus nieustannie powołuje¹. Stąd też sakrament przebaczenia został ustanowiony w celu możliwości nawracania się, podźwignięcia za pomocą łaski Bożej i odzyskania sprawiedliwości, już ochrzczonej, którzy poprzez grzechy oddalili się od Chrystusa². Niepodważalna rola sakramentu pokuty i pojednania na drodze prowadzącej do komunii z Jezusem Chrystusem, wzbudziła pragnienie zgłębienia zagadnienia wpływu praktykowania tegoż sakramentu na religijność młodzieży akademickiej. Poznanie tego wpływu byłoby ważne zwłaszcza w aspekcie owocniejszego prowadzenia duszpasterstwa akademickiego. Wyniki badań mogłyby stać się cennymi wskazaniem dla duszpasterzy akademickich, tak by ich zastosowanie przyczyniło się do pogłębienia relacji z Bogiem oraz lepszego przeżywania sakramentu pokuty i pojednania u młodzieży akademickiej.

1. Spowiedź święta młodzieży akademickiej w teorii

Sakrament pokuty i pojednania, nazywany również sakramentem spowiedzi, przebaczenia lub nawrócenia³, jest jednym z dwóch sakramentów uzdrowienia, obok sakramentu namaszczenia chorych. Jezus Chrystus chcąc, aby Kościół kontynuował Jego dzieło uzdrawiania i zbawienia, ustanowił je dla wzmocnienia i przywrócenia nowego życia, jakie człowiek otrzymuje w sakramentach wtajemniczenia chrześcijańskiego, a jakie może zostać utracone przez popełnienie grzechu ciężkiego⁴.

Spowiedź święta odradza penitenta w Chrystusie, staje się źródłem oraz siłą odzyskanej wolności, utraconej po grzechu. Pozwala wrócić na drogę światła i pokoju wiodącą do wiecznej szczęśliwości, a jednocześnie stawać się świadkiem miłosierdzia Bożego wobec bliźnich. Sakrament pokuty i pojednania w życiu katolika jest ważnym czynnikiem formacyjnym „na drodze nawrócenia, a także dojrzewania ludzkiego i chrześcijań-

¹ KKK, n. 1426.

² *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa [i in.], Poznań 2007, n. 369.

³ KKK, n. 1423–1425.

⁴ Tamże, n. 1421.

skiego⁵. Jest istotnym czynnikiem formacyjnym dla młodych dorosłych, którzy wkraczają w okres budowania dojrzałej osobowości i autonomii religijnej. Jest wreszcie istotnym czynnikiem formacyjnym dla młodzieży akademickiej, która staje przed wyborem drogi życiowej, niejednokrotnie poddając moralnej ocenie w sakramencie spowiedzi świętej swoje decyzje, rzutujące na całą przyszłość⁶.

Poznanie wpływu praktykowania sakramentu pokuty i pojednania na doprowadzenie do komunii z Jezusem Chrystusem młodzieży akademickiej może pomóc poznać wpływ praktykowania tego sakramentu na religijność młodzieży akademickiej. Ta wiedza byłaby ważna dla owocniejszego prowadzenia duszpasterstwa wśród młodzieży akademickiej.

Według J. Fowlera, osoby w okresie wczesnej dorosłości osiągają stadium wiary określanej jako „indywidualistyczno-refleksyjne”⁷. Odznacza się ono fazą odwoływania się do samego siebie, co skutkuje uczuciem niepokoju związanym z kształtowaniem lub też odrzuceniem przekonań i odczuć religijnych. Wartości i wzory postępowania, które do czasu wczesnej dorosłości były niepodważane, dla młodych dorosłych stają się przedmiotem krytycznych i bardzo szczegółowych analiz. Pewna część osób młodych, które weszły na taki etap rozwoju religijności, swoją wiarę zaczyna traktować jak swoistą tradycję związaną z obchodzeniem świąt lub jako praktykowanie powszechnych idei, jak choćby miłość bliźniego. Takie osoby, aczkolwiek w większości przypadków nie przekreślają swojej przynależności do wspólnoty religijnej, to nie odnoszą się już do wiary bezwzględnie. Akceptacja osób posiadających odmienne przekonania powoduje ponadto, że ich religijność ma charakter synkretyczny. Łączy bowiem w sobie wiele elementów pochodzących z różnych religii⁸.

Według ujęcia J. Fowlera, w porównaniu do osób starszych, dla młodych dorosłych wiara nie stanowi zbyt silnego oparcia w sytuacjach trudnych doświadczeń życiowych⁹. Badacze opierający się na modelu

⁵ Franciszek, pap., Audiencja generalna *Zdrowo jest się zawstydzić*, 19 II 2014, *OsRomPol*, 35(2014), nr 3-4, s. 45.

⁶ S. Tokarski, *Dojrzałość religijna*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głaz, Kraków 2006, s. 157-158.

⁷ J. Fowler, *Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning*, New York 1995, s. 181-225.

⁸ E. Gurba, *Wczesna dorosłość*, w: *Psychologia rozwoju człowieka*, red. J. Trempała, Warszawa 2011, s. 306.

⁹ Fowler, *Stages of faith*, s. 193.

J. Fowlera, taki stan rzeczy tłumaczą kreującymi się dopiero strukturami myślenia postformalnego, co skutkuje niemożnością do zadowalającego uporania się z niepewnością i wieloznacznością sytuacji życiowych oraz zrozumienia ich w aspekcie religijności. Psychologowie potwierdzają także to, że doświadczenie obecności Boga wiąże się u młodych dorosłych z poczuciem sensu życia, a brak wiary w Jego istnienie jego brakiem. Obserwacje potwierdzają również fakt, że wyższy poziom praktyk religijnych wiąże się z lepszym zdrowiem oraz dobrym samopoczuciem, chociaż związek ten jest silniejszy w latach późniejszych¹⁰.

Ciekawe analizy religijności młodych dorosłych poczyniła E. Rydz, odwołując się do koncepcji religijności C. Walesy. Wyróżnił on osiem parametrów religijności: świadomość religijną, uczucia religijne, decyzje religijne, więź ze wspólnotą osób wierzących, praktyki religijne, moralność religijną, doświadczenie religijne oraz formy wyznania wiary¹¹.

2. Metodologia badań

Celem znalezienia odpowiedzi na pytanie: jaki wpływ ma praktyka sakramentu pokuty i pojednania na religijność młodzieży akademickiej, wykorzystana została metoda indukcyjno-krytyczna. W ramach tej metody zostały podjęte następujące czynności metodyczne: analizy i syntezy, analizy treści oraz studium przypadku.

Analiza została wykorzystana podczas zbierania materiału pochodzącego z różnych publikacji i opracowań, które odnosiły się do zjawiska teologicznego znaczenia sakramentu pokuty i pojednania, celów i skutków tego sakramentu oraz psychologicznej charakterystyki okresu wczesnej dorosłości. Synteza natomiast została wykorzystana przy procesie wyciągania wniosków z danych dostarczonych przez literaturę przedmiotu oraz z przeprowadzonych na użytek niniejszej pracy badań.

Analiza treści została wykorzystana przy opracowywaniu danych uzyskanych z wywiadów badanej młodzieży akademickiej, zwłaszcza przy kategoryzowaniu zjawisk religijnych widocznych w ich wypowiedziach.

Studium przypadku, opierające się na badaniu pewnej liczby przypadków w celu poznania pewnego ogólnego zjawiska, w kontekście niniejszej pracy posłużyło w celu poznania wpływu praktykowania sakramentu pokuty i pojednania przez młodzież akademicką na kształt jej religij-

¹⁰ Gurba, *Wczesna dorosłość*, s. 306.

¹¹ Rydz, *Tendencje rozwojowe religijności młodych dorosłych*, Lublin 2012, s. 31–46.

ności. Aby zrealizować tak określony cel badań, zastosowano celowy dobór próby. Stąd też w związku z głównym pytaniem badawczym niniejszej pracy postanowiono, że grupę badawczą stanowić będzie młodzież akademicka głębiej zaangażowana religijnie. Taki dobór uczestników badań stwarzał większe prawdopodobieństwo zrealizowania głównego celu badawczego niniejszej pracy, jakim było poznanie natury zjawiska wpływu praktykowania sakramentu pokuty i pojednania przez młodzież akademicką na kształt ich religijności. Należy podkreślić, że niniejszy sposób postępowania metodologicznego pozwala jedynie na zarysowanie natury zjawiska kształtowania się religijności poprzez praktykowanie sakramentu spowiedzi, a skoro tak, to można by pokusić się o stwierdzenie, że wartość prowadzonego badania ma charakter poniekąd jedynie „wywiadu przedankietowego”. Studium przypadku, jako metoda badań jakościowych, ma to do siebie, że pozostawia spore „niedociągnięcia” i wątpliwości faktologiczne, stąd więc potrzeba dokonania kontynuacji tego badania w przyszłości badaniem ilościowym. Badania takie mogłyby pomóc poznać rzeczywisty rozmiar i dynamikę przebiegu zjawiska kształtowania się religijności poprzez praktykę sakramentu pokuty i pojednania w różnych, nie tylko wiekowo, ale i społecznie grupach osób wierzących.

Jako technikę badań wykorzystano wywiad eksploracyjny. Celem zgromadzenia materiału badawczego odnoszącego się do poznania wpływu praktyki sakramentu pokuty i pojednania na kształt religijności młodzieży akademickiej opracowano kwestionariusz, składający się z metryczki, pytań właściwych odnoszących się do poznania dziedzin religijności, które mogły być kształtowane poprzez praktykę sakramentu pokuty i pojednania, a także pytań pomocniczych związanych z częstotliwością korzystania z sakramentu pokuty i pojednania, rozumieniem tego sakramentu przez młodzież akademicką, motywacją przystępowania do spowiedzi, sposobami przygotowania się, czasem korzystania z sakramentu pokuty, rodzajem spowiedników wybieranych przez młodzież akademicką, a także z czynnikami pomagającymi i utrudniającymi spowiadanie się. Wywiady przeprowadzono z dwunastoma studentami (sześć kobiet i sześciu mężczyzn) zaangażowanymi we wrocławskie Duszpasterstwo Akademickie Wawrzyny. Badania miały miejsce na przełomie września i października 2020 r. Połowę tej grupy stanowiły kobiety i połowę mężczyźni. Średnia wieku badanych wyniosła 23 lata. Średnia wieku kobiet wyniosła 22,67 lat, natomiast mężczyzn 23,34 lat. Wiek studentów, którzy brali udział w badaniach rozciągał się między 20 a 25 rokiem życia. W badanej grupie jedna

osoba była w wieku 20 lat, trzy osoby w wieku 22 i 23 lat, cztery osoby w wieku 24 lat i jedna osoba w wieku 25 lat.

Najwięcej spośród badanych młodych dorosłych podejmowało swoją edukację na IV roku studiów (5 studentów), następnie na V roku studiów (3 studentów), potem na II roku studiów (2 studentów), a najmniej na I i III roku studiów (po 1 studentce). Najliczniejszą grupę badanych młodych dorosłych stanowili studenci Politechniki Wrocławskiej (4 studentów), w drugiej kolejności Akademii Wychowania Fizycznego we Wrocławiu (3 studentów). Jednakową liczbą studentów były reprezentowane: Uniwersytet Wrocławski i Uniwersytet Ekonomiczny we Wrocławiu (po 2 studentów). Jedna badana osoba studiowała na Uniwersytecie Medycznym we Wrocławiu. Edukację w stopniu wyższym badani studenci podejmowali na bardzo różnych kierunkach. Trzech spośród nich uczęszczało na fizjoterapię, dwóch natomiast na automatykę i robotykę. Pojedynczy studenci reprezentowali takie kierunki jak: ekonomia – analityk rynku, administracja, zarządzanie, praca socjalna, sport – trenerstwo, budownictwo oraz mechanika i budowa maszyn.

Tabela 1. Rozkład wieku, roku studiów, uczelni i kierunków studiów badanych młodych dorosłych według płci

Płeć	Lp.	Wiek	Rok studiów	Uczelnia	Kierunek studiów
KOBIETY	I	23	IV	UEW	Ekonomia – Analityk rynku
	II	24	V	UW	Administracja
	III	24	IV	UEW	Zarządzanie
	IV	20	I	UW	Praca socjalna
	V	23	IV	AWF	Fizjoterapia
	VI	22	II	AWF	Fizjoterapia
MEŻCZYŹNI	I	24	V	PW	Automatyka i Robotyka
	II	23	IV	AWF	Sport – Trenerstwo
	III	22	II	PW	Budownictwo
	IV	24	IV	PW	Automatyka i Robotyka
	V	25	V	PW	Mechanika i Budowa Maszyn
	VI	22	III	UMW	Fizjoterapia

UEW – Uniwersytet Ekonomiczny we Wrocławiu; UW – Uniwersytet Wrocławski; AWF – Akademia Wychowania Fizycznego we Wrocławiu; PW – Politechnika Wrocławska, UMW – Uniwersytet Medyczny we Wrocławiu

3. Praktyka sakramentu spowiedzi świętej młodzieży akademickiej w świetle przeprowadzonych badań

Zaprezentowane w niniejszym artykule badania, przeprowadzone na grupie młodych dorosłych, wykazały, że praktyka sakramentu pokuty i pojednania jest ważną praktyką religijną w procesie kształtowania ich religijności. Niewątpliwie wielkim wyzwaniem, ale i wielką szansą, jest uświadomienie tej grupie społecznej wpływu sakramentu spowiedzi świętej na proces nawrócenia i osiągania dojrzałości w aspekcie ludzkim oraz chrześcijańskim, a przez to osiągnięcia życia wiecznego w niebie¹². Można by zwrócić szczególną uwagę na znaczenie sakramentu spowiedzi w nauczaniu katechetycznym, nie tylko w przestrzeni szkoły, ale także i parafii. Wielką siłą mogłyby okazać się świadectwa młodych dorosłych, którzy w przeprowadzonych badaniach stwierdzali, iż sakrament pokuty i pojednania jest dla nich spotkaniem i pojednaniem z miłosiernym Bogiem, przywróceniem godności człowieka, czasem poznania prawdy o sobie samym i swoich grzechach, czy wreszcie nabraniem sił do walki z pokusami, gorliwszej modlitwy oraz stawania się lepszym człowiekiem.

Analiza wyników badań wskazuje, że młodzież akademicka dużą uwagę przywiązuje do dyspozycyjności księdza w konfesjonale. Studenci chętnie przystępują do sakramentu spowiedzi w sposób regularny i częsty, oczekując jednocześnie od spowiednika poświęcenia im potrzebnego czasu.

Poza tym ciekawą refleksją odnoszącą się do osoby spowiednika wydaje się fakt, iż badana młodzież akademicka bardziej niż potrzebę stałego spowiednika podkreśla potrzebę spowiednika odpowiednio przygotowanego do owocnego sprawowania sakramentu pokuty. Za literaturą przedmiotu można wskazać, co rozumie się przez stwierdzenie „odpowiednio przygotowany spowiednik”. Katechizm Kościoła katolickiego na pierwszym miejscu wymienia potrzebę łączenia się kapłana podczas sprawowania sakramentu pokuty i pojednania z intencją i miłością Jezusa Chrystusa. Dalej mówi o posiadaniu rzetelnej znajomości obyczajów chrześcijańskich, doświadczeniu w sprawach ludzkich, szacunku i delikatności wobec tego, kto zgrzeszył. Wspomina także o potrzebie umiłowania prawdy przez spowiednika, bycia wiernym Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła i cierpliwego prowadzenia penitenta do uzdrowienia i pełnej dojrzałości.

¹² H. Krzyszczo, *Psychologiczno-religijne korelaty postaw penitentów wobec spowiedzi: studium teologiczno-pastoralne*, Katowice 1998, s. 74.

Na końcu zaś zaleca, aby spowiednik modlił się za swojego penitenta i pokutował w jego intencji, powierzając go miłosiernemu Bogu¹³.

Podejście z miłością kapłana do spowiadającego się, wyrażające się w cierpliwości i łagodności, pozwala natomiast zaakceptować penitentowi samego siebie ze wszystkimi swoimi wadami i zaletami. Uświadamia on sobie, że jest godny Bożego miłosierdzia, co z kolei prowadzi do przełamania bariery wstydu i owocnego przeżywania sakramentu pokuty i pojednania¹⁴. Spowiednicy młodzieży akademickiej powinni więc zwrócić szczególną uwagę na swoją postawę wobec penitentów, starając się być wobec nich cierpliwymi i łagodnymi. Tylko taką postawą są w stanie przełamać wstyd spowiadających się, który według wyników badań własnych jest najczęstszym czynnikiem utrudniającym studentom korzystanie z sakramentu pokuty.

Warto także przypomnieć w tym względzie wskazania Świętego Jana Pawła II. Szczególną uwagę zwracał on na to, że całościowe przygotowanie kapłana do sprawowania sakramentu pokuty i pojednania, czyli posiadanie przez niego odpowiednich ludzkich przymiotów, cnót chrześcijańskich i umiejętności duszpasterskich, nie może być działaniem bez planu i bez włożenia w niego własnego wysiłku. Papież wskazywał, by kandydaci do kapłaństwa już od najwcześniejszych lat swojej formacji przygotowywali się do sprawowania tego sakramentu poprzez pilne studiowanie teologii dogmatycznej, moralnej, ascetycznej oraz pastoralnej, uzupełniając je wiedzą o człowieku. Papież podkreślał także to, że młodzi księża powinni być wspomagani w pierwszych doświadczeniach w konfesjonale, a w dalszym posługiwaniu nie odzęgnywali się od własnego udoskonalania i odnowy poprzez stałe doksztalcanie¹⁵. Jan Paweł II zwracał również uwagę na potrzebę częstego korzystania z tego sakramentu przez samych szafarzy. Według swojej wewnętrznej logiki posługa tego sakramentu traci swoją skuteczność, jeśli w jakikolwiek sposób szafarz przestaje być dobrym penitentem¹⁶.

Badana młodzież akademicka wskazywała, że istotnym motywem pobudzającym do praktyki sakramentu pokuty i pojednania jest doświadczają-

¹³ KKK, n. 1466.

¹⁴ P. Greger, *Miłosierdzie Boże w spotkaniu spowiednika z penitentem*, „Anamnesis”, 69(2012), z. 2, s. 57–63; zob. *Obrzędy pokuty dostosowane do diecezji polskich*, Katowice 2013, n. 42.

¹⁵ ReP, n. 29.

¹⁶ Tamże, n. 31.

ne przez nich poczucie grzechu. Chcąc więc zachęcić młodzież akademicką do praktykowania tego sakramentu należałoby u przedstawicieli tej grupy społecznej pielęgnować wbrew tendencjom współczesnej kultury zbawienne poczucie grzechu. Zapewne przyczyniłaby się do tego odpowiednia katecheza nawiązująca do biblijnej teologii Przymierza, zachęcająca także do uważnego słuchania i ufego przyjmowania nauczania Kościoła oraz do gorliwego praktykowania sakramentu pokuty i pojednania¹⁷. W tych działaniach duszpasterskich można by także uwzględniać inne motywy spowiadania się wskazywane przez badaną młodzież akademicką, których pokazanie mogłoby pociągnąć ich rówieśników do praktykowania tegoż sakramentu, takie jak: pragnienie doskonalenia się, pozbycie się negatywnych emocji związanych z ciężarem popełnionego grzechu czy też cieszenia się pełnym życiem.

Badania własne przeprowadzone na grupie wrocławskich studentów wykazały także, że dużą rolę w przeżywaniu sakramentu pokuty i pojednania odgrywa proces przygotowania się do tego sakramentu. Większość badanych stwierdziła, że ważnym czynnikiem w tym procesie jest rachunek sumienia. Duszpasterze akademicy mogliby więc uczyć młodzież akademicką korzystać z praktyki codziennego rachunku sumienia. Jedną z najlepszych propozycji wydaje się codzienny rachunek sumienia św. Ignacego z Loyoli. Warto zaznaczyć, że ignacjański rachunek sumienia uwypukla przede wszystkim wzajemną relację miłości człowieka i Boga, a nie rozliczanie siebie z własnych słabości. Pozwala on odkryć najpierw bezwarunkową miłość Boga, a następnie odpowiedź człowieka¹⁸.

Badana młodzież akademicka w swoich wywiadach podkreślała także, że w przygotowaniu do sakramentu spowiedzi bardzo pomocna jest dla nich adoracja Najświętszego Sakramentu. Inni natomiast zwracali uwagę na homilie traktujące o spowiedzi i nabożeństwa o charakterze pokutnym. Rozwiązaniem, które łączyłoby te trzy elementy pomagające młodzieży akademickiej przeżywać sakrament pokuty, a który mogliby stosować duszpasterze akademicy, jest obrzęd pojednania wielu penitentów z indywidualną spowiedzią i rozgrzeszeniem¹⁹. Można by go połączyć z adoracją Najświętszego Sakramentu w czasie przeznaczonym

¹⁷ Tamże, n. 18.

¹⁸ J. Augustyn, *Kwadrans szczerości. Wprowadzenie do modlitwy codziennego rachunku sumienia*, Kraków 2011, s. 10.

¹⁹ Zob. *Obrzędy pokuty dostosowane do diecezji polskich*, n. 22–30.

na spowiedź indywidualną. Penitenci oczekujący na sakrament pokuty i pojednania mogliby w tym czasie modlić i przygotowywać się przed wystawionym Jezusem eucharystycznym.

Warto także zauważyć, że badani młodzi dorośli wskazali na inne czynniki pomagające dobrze przeżywać sakrament pokuty i pojednania. Niebagatelne dla studentów okazują się miejsce i kontakt wzrokowy z kapłanem. Stąd też duszpasterze akademicki mogliby postarać się, aby w miejscach spotkań młodzieży akademickiej umieścić konfesjonały spełniające takie wymagania.

Analiza wyników badań wskazała również, że sakrament pokuty i pojednania pomaga badanej młodzieży akademickiej w podejmowaniu nie tylko zwyczajnych, codziennych decyzji, ale także tych rzutujących na całe życie. Duszpasterze akademicki mogliby więc uczułać studentów na fakt, że trwanie w łasce uświęcającej, w bliskości Pana Boga, jest ważnym czynnikiem pomagającym podejmować dobre decyzje. Tym bardziej uświadamianie o tej zależności powinno być podjęte ze zdecydowaną mocą w grupie wiekowej, która stoi przed wyborem swojej drogi życiowej.

Duszpasterze młodzieży akademickiej powinni także podejmować z wielką gorliwością swoją posługę w sakramencie pokuty i pojednania, gdyż badania zaprezentowane w niniejszej pracy wykazały, że praktyka tego sakramentu przyczynia się do oczyszczania obrazu wspólnoty osób wierzących i traktowania jej jako wspólnoty o charakterze rodzinnym. Proces ten mógłby przyczynić się do przychylniejszego spojrzenia młodzieży akademickiej na Kościół, a w konsekwencji zwiększenia liczby wiernych uczestniczących w życiu sakramentalnym.

* * *

Badania zaprezentowane w niniejszym artykule były oparte na studium przypadku. Taki sposób metodologicznego postępowania pozwolił jedynie na zarysowanie natury zjawiska kształtowania się religijności poprzez praktykowanie sakramentu pokuty i pojednania. Wskazał bowiem poszczególne, możliwe kategorie dziedzin religijności, jakie mogą być kształtowane w wyniku praktykowania tego sakramentu. Posłużenie się wyróżnionymi w prezentowanych badaniach kategoriami zjawisk religijnych może pomóc w skonstruowaniu ankiet, które mogłyby zostać wykorzystane do przeprowadzenia badań na statystycznie szerszej grupie badawczej. Badania takie mogłyby pomóc poznać rzeczywisty rozmiar i dynamikę przebiegu zjawiska kształtowania się religijności poprzez

praktykę sakramentu pokuty i pojednania w różnych, nie tylko wiekowo, ale i społecznie grupach osób wierzących. Wyniki tak przeprowadzonych badań być może pozwoliłyby zaplanować bardziej precyzyjne działania duszpasterskie, skutkujące owocniejszym korzystaniem z tegoż sakramentu przez wiernych. Ludzie bowiem o prawym sumieniu są nie tylko skarbem Kościoła, ale często stają się mocnym fundamentem zdrowego życia społecznego²⁰.

Na koniec warto zwrócić uwagę, że istotnym elementem owocnego przeżycia spowiedzi świętej jest osoba kapłana posługującego w tym sakramencie. Kapłanowi potrzeba umiłowania prawdy, bycia wiernym Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła i cierpliwości w prowadzeniu penitenta do uzdrowienia oraz pełnej dojrzałości. Warto też zwrócić uwagę spowiednikom, że szafowanie sakramentem spowiedzi świętej jest darem wielkiej łaski, dlatego ważne jest, by modlili się za swoich penitentów i pokutowali w ich intencji, powierzając ich miłosiernemu Bogu²¹.

RELIGIOUSNESS OF WROCLAW ACADEMIC YOUTH, BASED ON A SAMPLE OF „CASE STUDY” IN ACCORDANCE WITH THE PRACTICE OF THE SACRAMENT OF CONFESSION

Keywords: academic youth, confession, sacrament of penance and reconciliation, shaping of religiousness.

Summary: When we are considering the phenomenon of discontinuing the practice of sacrament of confession among the faithful of catholic Church, especially in European countries on West, a certain questions comes to mind. Is this sacrament no longer needed? Is sacrament of confession beneficial, or is it a meaningless practice? To answer these questions, a survey among students in Wrocław was conducted. This paper aims to answer the question stated in the survey: which areas of religiousness are shaped by practice of confession in academic youth? By referring to the concept of religiousness of Cz. Walesa, it was decided to prove in this paper, that sacrament of penance and reconciliation is shaping religiousness of academic youth in such areas as: religious awariness, religious feelings, religious decisions, sense of connection with the community of Church, religious practices, religious morality and religious experience. The research presented in this paper, conducted on a group of young adults, showed that the practice of the sacrament of confession is an important religious practice in the process of shaping their religiosity. Undoubtedly, a great

²⁰ ReP, n. 2.

²¹ KKK, n. 1466.

challenge, but also a great opportunity, is to make this social group aware of the impact of the sacrament of confession on the process of conversion and reaching maturity in the human and Christian aspect, and thus the achievement of eternal life in heaven.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Reconciliatio et paenitentia*, 1984, Kraków 2006.
- Franciszek, pap., Audiencja generalna *Zdrowo jest się zawstydzić*, 19 II 2014, OsRom-Pol, 35(2014), nr 3–4.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. I. Bokwa [i in.], Poznań 2007.
- Obrzędy pokuty dostosowane do diecezji polskich*, Katowice 2013.
- Augustyn J., *Kwadrans szczerości. Wprowadzenie do modlitwy codziennego rachunku sumienia*, Kraków 2011.
- Fowler J., *Stages of faith. The psychology of human development and the quest for meaning*, New York 1995.
- Greger P., *Miłosierdzie Boże w spotkaniu spowiednika z penitentem*, „Anamnesis”, 69(2012), z. 2, s. 57–63.
- Gurba E., *Wczesna dorosłość*, w: *Psychologia rozwoju człowieka*, red. J. Trempała, Warszawa 2011, s. 287–311.
- Krzysteczko H., *Psychologiczno-religijne korelaty postaw penitentów wobec spowiedzi: studium teologicznopastoralne*, Katowice 1998.
- Rydz E., *Tendencje rozwojowe religijności młodych dorosłych*, Lublin 2012.
- Tokarski S., *Dojrzałość religijna*, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, red. S. Głąz, Kraków 2006, s. 147–178.

KS. MARIUSZ CHROSTOWSKI ^{a,®}

 <https://orcid.org/0000-0002-5817-2687>

^a Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Philosophisch-Pädagogische Fakultät, Eichstätt, DE

[®] M-Chrostowski@WP.PL

DUSZPASTERSTWO SZKOLNE

Wgląd w (ponad)diecezjalne założenia koncepcyjne niemieckiej Schulpastoral oraz impulsy dla Kościoła w Polsce

Słowa kluczowe: duszpasterstwo szkolne, Kościół, szkoła, chrześcijaństwo, edukacja religijna.

Streszczenie: Niemiecka Schulpastoral, która stanowi efektywnie działający i zorientowany na przyszłość system humanizacji szkoły, wychodzi daleko poza obecną formę zaangażowania polskiego Kościoła na rzecz środowiska szkolnego. Niniejszy artykuł posiada w tym kontekście niejako dwojaki cel: po pierwsze, jest nim przybliżenie polskiemu czytelnikowi ponaddiecezjalnych i diecezjalnych założeń Schulpastoral, które stanowią koncepcyjne ramy do organizacji pracy na rzecz humanizacji niemieckiej szkoły. Po drugie, zakłada prezentację takich impulsów dla Kościoła w Polsce, które mogą się przyczynić do zintensyfikowania troski duszpasterskiej o polską szkołę.

Kościół w Niemczech bywa postrzegany przez niektórych duchownych i świeckich w naszym kraju przez mało optymistyczną perspektywę, która związana jest z danymi statystycznymi, dotyczącymi (sukcesywnie rosnącej) liczby osób występujących z Kościoła, łączenia lub likwidacji wielu parafii, a także zmniejszającego się odsetka kapłanów w społeczeń-

KS. MARIUSZ CHROSTOWSKI – kapłan diecezji łomżyńskiej (2014). Mgr (teologia, 2014, UKSW, Warszawa); dr teologii (2021, Katolicki Uniwersytet Eichstätt-Ingolstadt, Niemcy). Obecnie doktorant (Katolicki Uniwersytet Eichstätt-Ingolstadt, Wydział Filozoficzno-Pedagogiczny, Niemcy).

stwie¹. Ważną rolę w tym zakresie – szczególnie w ciągu ostatnich dwóch lat – odgrywa także gorąca dyskusja (przede wszystkim opiniotwórczo-medialna²) wokół rozpoczętej w grudniu 2019 r. „Drogi synodalnej”³ Kościoła w Niemczech. Proces ten kojarzony jest nie tylko z szeregiem propozycji zmian w obrębie katolickiej moralności seksualnej, praktyce celibatu duchownych czy możliwości pełnienia urzędów kościelnych przez kobiety⁴, lecz także z częściowym kontestowaniem przez niektóre środowiska⁵ wskazówek papieża Franciszka, zawartych w liście „do pielgrzymującego Ludu Bożego w Niemczech”⁶. Na kanwie tych wydarzeń zasadne wydaje się być również, coraz częściej powtarzane, pytanie: „Droga synodalna – ku odnowie czy ku schizmie?”⁷.

Choć aktualne przemiany w obszarze życia kościelnego u naszych zachodnich sąsiadów mogą, w rzeczy samej, wiele osób napawać lękiem przed ponowną reformacją lub próbą protestantyzacji Kościoła katolickiego w Niemczech⁸, to czymś zupełnie nieuczciwym byłoby sprowadzenie działalności katolików w tym kraju tylko do tego, co „szokujące”. Warto mieć na uwadze fakt, że Kościoł w Niemczech

¹ Por. T. Wielebski, *Wokół Instrukcji „Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*, „Studia Etckie”, 23(2021), nr 2, s. 229; zob. także: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Katholische Kirche in Deutschland Zahlen und Fakten 2020/21*, Bonn 2021.

² Zob. m.in: W.A. Grzywacz, *Niemiecka droga donikąd*, <https://www.niedziela.pl/artukul/65130/Niemiecka-droga-donikad-FELIETON> [10.10.2021]; T. Budnikowski, *Niemiecka droga synodalna*, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2020/Przewodnik-Katolicki-5-2020/Wiara-i-Kosciol/Niemiecka-droga-synodalna>, [10.10.2021]; E. Piotrowski, *Naprawienie Kościoła*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/naprawianie-kosciola-160447>, [10.10.2021]; A. Tyra, *Czy Kościół w Niemczech przestanie istnieć?*, <https://klubjagiellonski.pl/2019/06/24/czy-kosciol-w-niemczech-przestanie-istniec/> [08.10.2021].

³ Deutsche Bischofskonferenz und ZdK, *Synodaler Weg: Dokumente, Reden und Beiträge*, <https://www.synodalerweg.de/dokumente-reden-und-beitraege> [20.09.2021].

⁴ Por. A.A. Napiórkowski, *Wizja Kościoła w ujęciu papieża Franciszka*, „Studia Nauk Teologicznych”, 15(2020), s. 43.

⁵ Zob. m.in: G. Horst, K. Martin, *Papstbrief: Es geht um das Ganze*, <https://www.die-tagespost.de/kirche-aktuell/papstbrief-es-geht-um-das-ganze-art-199380> [25.09.2021].

⁶ Franciszek, pap., *An das pilgernde Volk Gottes in Deutschland*, https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-108a-Brief-Papst-Franziskus-andas-pilgernde-Volk-Gottes-in-Deutschland-29.06.2019.pdf [15.10.2021].

⁷ T. Kycia, *Droga synodalna – ku odnowie czy ku schizmie?*, <https://wiesz.pl/2020/10/02/droga-synodalna-ku-odnowie-czy-ku-schizmie/> [10.10.2021].

⁸ Zob. G. Andrijanić, *Luterański pastor: Droga synodalna w Niemczech jest niepotrzebną protestantyzacją Kościoła. To niewłaściwa droga*, <https://wpolityce.pl/kosciol/549792-droga-synodalna-w-niemczech-jest-protestantyzacja-kosciola> [12.10.2021].

posiada także „mocne” strony, których pozytywnym przykładem jest – od lat w Polsce zaniedbana⁹ – koncepcja duszpasterstwa szkolnego (Schulpastoral). Działalność ta jest ciągle ewaluującą służbą Kościoła w Niemczech na rzecz dzieci i młodzieży, ich rodziców, ale też osób pracujących zawodowo lub pełniących wolontariat w szkole. Duszpasterstwo szkolne rozumie szkołę jako środowisko życia wielu osób i pragnie przyczynić się do nadania jej bardziej ludzkiego oblicza poprzez szeroko rozumianą humanizację¹⁰. Niemiecka Schulpastoral wychodzi daleko poza obecną formę zaangażowania Kościoła w Polsce na rzecz środowiska szkolnego i w tym sensie może stać się nie tylko źródłem impulsów, ale także przyczynkiem do „uczenia się” od innych, w celu poszerzenia duszpasterskich i religijno-pedagogicznych horyzontów w naszym kraju¹¹.

W świetle powyższego niniejszy artykuł posiada dwojaki cel: po pierwsze, jest nim przybliżenie polskiemu czytelnikowi ponaddiecezjalnych i diecezjalnych założeń Schulpastoral, które stanowią koncepcyjne ramy do organizacji pracy na rzecz humanizacji niemieckiej szkoły. Po drugie, zakłada prezentację impulsów dla Kościoła w Polsce, które mogą się przyczynić do zintensyfikowania troski duszpasterskiej o polską szkołę.

Należy także pamiętać, że autor artykułu nie pretenduje do wskazywania całościowych i kompleksowych rozwiązań (o charakterze teoretyczno-praktycznym) na rzecz implementacji duszpasterstwa szkolnego w Polsce. Takie działanie musiałaby poprzedzać pogłębiona i krytyczna

⁹ Zob. R. Czekalski, *Duszpasterstwo szkolne – czy wykorzystana szansa*, AtK, 142(2004), z. 571, s. 514–528; M. Chrostowski, *Edukacja religijna w Polsce: czas na zmianę?*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 29(2020), nr 3, s. 39–52; tenże, *Niewykorzystana szansa? O inkluzywnym potencjale niemieckiej koncepcji duszpasterstwa szkolnego jako źródle inspiracji dla Kościoła w Polsce*, TiCz, 54(2021), nr 2, s. 9–25.

¹⁰ Zob. m.in.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Schulpastoral – der Dienst der Kirche an den Menschen im Handlungsfeld Schule*, Bonn 1996; tenże, *Im Dialog mit den Menschen in der Schule. Eckpunkte zur Weiterentwicklung der Schulpastoral*, Bonn 2020.

¹¹ Zob. m.in.: M. Chrostowski, *‘Plurality-Empathetic’ Christians: Rethinking Religious Education in Poland*, „Paedagogia Christiana”, 47(2021), nr 1, s. 251–275; M. Polak, *Pastoralna posługa Kościoła w szkole. Inspiracje dla polskiego duszpasterstwa*, „Studia Pastoralne”, 3(2007), s. 275–293; A. Zuk, *Pastoralne zaangażowanie parafii w struktury szkolne: innowacyjny model wychowania społeczno-kulturowego*, w: *Człowiek – Środowisko życia – Edukacja*, red. W. Theiss, Toruń 2012, s. 228–262; R. Chałupniak, *Lekcja religii a duszpasterstwo szkolne na przykładzie Kościoła w Niemczech*, <https://www.katecheta.pl/Archiwum/2008/Katecheta-9-2008/VERBA-DOCENT/Lekcja-religii-a-duszpasterstwo-szkolne-na-przykladzie-Kosciola-w-Niemczech> [28.10.2021].

analiza, dotyczącą uwarunkowań społecznych, teologicznych, pedagogicznych i organizacyjno-prawnych w naszym kraju, a to znacząco wykracza poza ramy niniejszego opracowania¹².

1. Ponaddiecezjalne założenia koncepcyjne niemieckiej Schulpastoral

Założenie koncepcyjne duszpasterstwa szkolnego w Niemczech na forum ponaddiecezjalnym regulują przede wszystkim dwa podstawowe dokumenty¹³, opublikowane przez Konferencję Episkopatu Niemiec, tj. pismo z 1996 r. – *Schulpastoral – der Dienst der Kirche an den Menschen im Handlungsfeld Schule*¹⁴, a także dokument z 2020 r. – *Im Dialog mit den Menschen in der Schule. Eckpunkte zur Weiterentwicklung der Schulpastoral*¹⁵. Liczne przesłanki o charakterze teoretyczno-praktycznym, będące częścią składową powyższych dokumentów, należy rozumieć jako „drogowskaz” i „plan ramowy” do konstruowania konceptów duszpasterstwa szkolnego w poszczególnych diecezjach¹⁶. Z tego też względu konieczne jest w tym miejscu choć skrótowe zapoznanie się z ich sztyndarowymi założeniami, będącymi niejako punktem wyjścia, fundamentem i perspektywą rozwoju niemieckiej Schulpastoral.

W dokumencie z 1996 r. niemieccy biskupi w jednoznaczny sposób definiują Schulpastoral stwierdzając, że „duszpasterstwo szkolne jest posługą, którą chrześcijanie wykonują na rzecz życia szkolnego, kierują się swoimi przekonaniem religijnymi, z zamiarem przyczynienia się do

¹² Wypracowania całościowej koncepcji duszpasterstwa szkolnego w Polsce, na przykładzie diecezji łomżyńskiej, podejmuje się w swojej książce M. Chrostowski, zob. tenże, *Schulpastoral für alle! Religionspädagogische und pastorale Impulse deutscher Schulpastoral für ein schulpastorales Modell in Polen (am Beispiel der Diözese Łomża)*, Berlin 2021.

¹³ Należy pamiętać, że bezpośrednie lub pośrednie odniesienia do Schulpastoral zawierają także inne niemieckie pisma o kościelnej proweniencji, których szczegółowa analiza wykracza jednak poza ramy niniejszego opracowania, zob. np.: Vereinigung der Deutschen Ordensoberen, *Schulpastoral in katholischen Schulen in freier Trägerschaft (Orden) in der Bundesrepublik Deutschland*, w: *Schulpastoral*, red. G. Rüttiger, München 1992, s. 21–26; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Qualitätskriterien für Katholische Schulen. Ein Orientierungsrahmen*, Bonn 2009; tenże, *Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen*, Bonn 2005; tenże, *Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts*, Bonn 1996; tenże, *Qualifikationsrahmen für die religiöse Bildung von Erzieherinnen und Erziehern an katholischen Fachschulen und Fachakademien*, Bonn 2014.

¹⁴ Tenże, *Schulpastoral – der Dienst der Kirche an den Menschen im Handlungsfeld Schule*.

¹⁵ Tenże, *Im Dialog mit den Menschen in der Schule*.

¹⁶ Por. Chrostowski, *Schulpastoral für alle!*, s. 109–110.

humanizacji szkoły”¹⁷. W takim ujęciu program *Schulpastoral* zbudowany jest wokół hasła „pomagać ludziom żyć”¹⁸ i przyjmuje za podstawę oraz główną motywację wszelkich działań związek zachodzący pomiędzy wiarą a życiem chrześcijan. Chrześcijanie, którzy są zaangażowani w misję edukacyjną szkoły, mogą pomóc uruchomić zarówno sprawdzone, jak i nowatorskie procesy uczenia się, wychowania i wsparcia. W ten sposób, w obliczu doświadczenia własnej wiary, mogą ułatwić poszukiwanie młodym ludziom odpowiedzi na pytania egzystencjalne, które są wyzwalane przez wielorakie procesy i czynniki kulturowo-społeczne, a także wieloaspektową historię własnego życia¹⁹.

Niemieccy biskupi wychodzą z założenia, że szkolno-pedagogiczne ugruntowanie duszpasterstwa szkolnego ma swoje źródło w fakcie, że szkoła jako instytucja społeczna odzwierciedla różnorodność wszystkich ludzi (zwłaszcza w kwestiach orientacji na wartości i ich indywidualnych planów na życie). Poza tym stoją na straży stwierdzenia, że szkoła posiada ogólnopedagogiczny mandat pomocy młodym w ich szerokokorozumianym rozwoju, obejmującym także rozwój społeczno-religijny. Duszpasterstwo szkolne porusza się zatem w przestrzeni edukacyjnej i życiowej szkoły w ramach warunków, jakie daje jej pedagogika szkolna²⁰.

Teologicznych podstaw duszpasterstwa szkolnego autorzy dokumentu upatrują natomiast w rozumieniu Kościoła jako wspólnoty ludu Bożego (*communio*)²¹. Pojęcie *communio* wiąże się z wizją Kościoła, w którym wszyscy wierzący powinni dawać żywe świadectwo swojej wiary. Duszpasterstwo szkolne przyswaja sobie ten cel chrześcijańskiej misji Kościoła i stara się go zastosować w szkole jako przestrzeni nauki i życia, w ramach realizacji następujących zadań²²: zaangażowanie na rzecz humanizacji szkoły; skorelowanie elementów ludzkiego życia z chrześcijaństwem; zapewnienie przestrzeni umożliwiającej zdobycie doświadczeń w nawiązaniu do życia wiarą oraz przeżywania własnej wiary; współpraca z innymi podmiotami szerzącymi wiarę, np. wspólnotą parafialną, religijnymi grupami młodzieżowymi²³. Pomoc w urzeczywistnianiu powyższych

¹⁷ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Schulpastoral – der Dienst der Kirche*, s. 7.

¹⁸ Tamże, s. 10.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. tamże, s. 13–14.

²¹ Por. tamże, s. 14–15.

²² Por. tamże.

²³ Por. tamże, s. 15–17.

zadań stanowią cztery podstawowe funkcje Kościoła²⁴, a więc *diakonia* (umożliwienie życia i wiary), *martyria* (dawanie świadectwa życia i wiary), *liturgia* (celebracja życia i wiary) i *koinonia* (wspólnota życia i wiary)²⁵.

W dokumencie z 2020 roku niemieccy biskupi stwierdzają, że ogólne wytyczne, opublikowane w deklaracji z 1996 r. sprawdziły się w ciągu ostatnich 20 lat i nadal stanowią podstawę dla katolickiej Schulpastoral, zarówno w szkołach państwowych, jak i kościelnych²⁶. Jednocześnie jednak podkreślają fakt, że Kościół angażujący się na rzecz humanizacji szkoły stoi dziś przed nowymi wyzwaniami, które wymagają odpowiedzi, uwzględniających wyniki refleksji nad praktyką i badaniami teologicznymi ostatnich dwóch dekad²⁷. Duszpasterstwo szkolne nie jest zatem działalnością statyczną, lecz dynamiczną, która nieustannie wymaga pogłębionego i zorientowanego na przyszłość rozwoju szkolno-pedagogicznego i pastoralno-teologicznego²⁸.

Mając na uwadze nowe wyzwania, przed którymi stoi szkoła i duszpasterstwo szkolne (np.: pluralizm religijny i światopoglądowy; niejednorodność pod względem pochodzenia społecznego i kulturowego, orientacji seksualnej, zdolności fizycznych i umysłowych; wdrażane reformy szkolnictwa, których celem jest m.in.: efektywniejsze wykorzystanie zasobów finansowych i ludzkich oraz ogólnokrajowa i międzynarodowa porównywalność osiągnięć edukacyjnych; kwestia jakości oferty pozalekcyjnej w szkołach; kwestia przemocy seksualnej w szkołach kościelnych i państwowych; cyfryzacja komunikacji i edukacji; kryzys ekologiczny²⁹), autorzy omawianego dokumentu sformułowali określone „punkty milowe”, które są kluczowe dla dalszego rozwoju Schulpastoral. Wspomniane wytyczne dotyczą przede wszystkim koncepcyjnego rozwoju duszpasterstwa szkolnego w przyszłości (1–6), a także warunków strukturalnych, sprzyjających praktycznej realizacji założonych celów (7–10)³⁰: 1) Duszpasterstwo szkolne wspiera rozwój inkluzyjnej szkoły³¹; 2) Duszpasterstwo szkolne wspiera opracowywanie,

²⁴ Zob. R. Hajduk, *Trzy czy cztery podstawowe funkcje Kościoła?: pastoralnoteologiczny spór o koinonię*, „Studia Elbląskie”, 14(2013), s. 97–114.

²⁵ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Schulpastoral – der Dienst der Kirche*, s. 19–21.

²⁶ Tenże, *Im Dialog mit den Menschen in der Schule*, s. 5–6.

²⁷ Por. tamże, s. 8–9.

²⁸ Por. tamże, s. 18–36.

²⁹ Por. tamże, s. 10–17.

³⁰ Por. tamże, s. 37–47.

³¹ Tamże, s. 38.

wdrażanie i ewaluację programów profilaktycznych przeciwko przemocy seksualnej i innym formom przemocy³²; 3) Duszpasterstwo szkolne sprzyja współistnieniu i wzajemnemu uczeniu się osób o różnych przekonaniach religijno-światopoglądowych i kulturowych³³; 4) Duszpasterstwo szkolne motywuje uczniów do podejmowania odpowiedzialności społecznej i politycznej³⁴; 5) Duszpasterstwo szkolne promuje odpowiedzialne i przemyślane korzystanie z mediów cyfrowych³⁵; 6) Duszpasterstwo szkolne poszerza swoją ofertę dla nauczycieli, przedstawicieli innych zawodów w szkole oraz dla rodziców³⁶; 7) Zadania duszpasterstwa szkolnego należy określić w diecezjalnej koncepcji duszpasterskiej³⁷; 8) Duszpasterstwo szkolne wymaga zaangażowania wykwalifikowanych duszpasterzy szkolnych³⁸; 9) Duszpasterstwo szkolne musi zintensyfikować współpracę z ewangelickim duszpasterstwem szkolnym³⁹; 10) Duszpasterze szkolni muszą poszukiwać współpracy z przedstawicielami innych profesji w szkole i poza nią⁴⁰.

Powyższa analiza pozwala sformułować wniosek, że ponaddiecezjalne założenia koncepcyjne niemieckiej Schulpastoral można scharakteryzować jako ogólnie zarysowany program działań na rzecz humanizacji szkoły⁴¹. Niemieccy biskupi, w opracowanych przez siebie dokumentach, wskazują (w zaistniałej rzeczywistości pastoralnej) obowiązkowe kroki działania programowego i zapewniają solidną bazę, ale też źródło koncepcyjnej identyfikacji dla osób zaangażowanych w duszpasterstwo szkolne. Programy te są głęboko zakorzenione w obecnych przemianach kulturowych, społecznych i religijnych, a ich wizjonerskie formy realizacji mają umożliwić konstruowanie przyszłościowych projektów humanizacji środowiska szkolnego, które są i pozostaną dogłębnie przesiąknięte przesłankami płynącymi z wiary chrześcijańskiej⁴².

³² Tamże, s. 39.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 40.

³⁵ Tamże, s. 41.

³⁶ Tamże, s. 42.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 43.

³⁹ Tamże, s. 46.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Por. Chrostowski, *Schulpastoral für alle!*, s. 109.

⁴² Por. tamże, s. 109–110, por. także: M. Seibt, *Schulpastoral an berufsbildenden Schulen des dualen Schulsystems: eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Entwicklung von Qualitätskriterien für eine gelingende Schulpastoral an Berufsschulen*, Berlin 2008, s. 85.

Z drugiej strony, wytyczne niemieckiego episkopatu poddawane są krytyce, ponieważ pewne trudności wynikają ze zrozumienia i praktycznego zastosowania w środowisku szkolnym czterech podstawowych funkcji Kościoła. Duszpasterstwo szkolne skierowane jest do wszystkich, bez względu na światopogląd lub religię, natomiast podstawowe funkcje Kościoła koncentrują się głównie na wspólnotach kościelno-chrześcijańskich⁴³. W tym sensie eksperci z zakresu pedagogiki religii podkreślają fakt, że duszpasterstwa szkolnego nie można zredukować w apodyktyczny sposób do celebracji nabożeństw lub innych zajęć, które służyłyby tylko i wyłącznie wąsko rozumianemu dobru Kościoła⁴⁴. Opis zadań duszpasterstwa szkolnego, w oparciu o cztery podstawowe funkcje Kościoła, zaciera różnicę między szkołą a Kościołem, której w postmodernizmie nie da się już cofnąć. Wprowadza także zagrożenie myślenia i działania rekompensacyjnego, w obliczu zmniejszającej się liczby osób wierzących lub zaangażowanych w życie Kościoła⁴⁵.

Należy także pamiętać, że trudności w tym zakresie nie powinno się utożsamiać ze wszystkimi podstawowymi funkcjami Kościoła. Diakonia jest funkcją na tyle neutralną, że nie wiążą się z nią praktycznie żadne problemy, ponieważ posiada dogłębnie społeczny charakter. Wiele trudności przysparza natomiast *martyria* i jej urzeczywistnianie w szkole, gdyż jej założenia koncentrują się na dawaniu świadectwa i przepowiadaniu (charakterystycznym dla wspólnot chrześcijańskich), szkoła zaś to środowisko różnorodne religijnie i kulturowo. Podobnie jest z liturgią, która w większości powiązanych z nią ofert (np.: celebacja mszy św. na rozpoczęcie lub zakończenie roku szkolnego), skupia się na adresatach katolickich. *Koinonia* natomiast traci często swój pierwotny charakter i jest bardzo ograniczona w kontekście szkolnym, ponieważ jej główne przesłanie dotyczy budowania i wzmacniania wspólnoty ludzi wierzących⁴⁶.

⁴³ Por. U. Kropanč, *Konzeptionelle Dilemmata: Schulpastoral in Schulen postmoderner Gesellschaften*, „IRP-Impulse: Zeitschrift für den katholischen Religionsunterricht an allgemein bildenden Gymnasien und beruflichen Schulen“, Frühjahr 2015, s. 13.

⁴⁴ Zob. m.in: J. Burkard, *Schulpastoral als Beitrag zur Schulkultur. Eine theologisch-pneumatologische Handlungsorientierung*, <https://freidok.uni-freiburg.de/dnb/download/484> [15.11.2021]; *Pluralitätssensible Schulpastoral. Chancen und Herausforderungen angesichts religiöser und kultureller Diversität*, red. A. Kaupp, Ostfildern 2018.

⁴⁵ Por. U. Kropanč, *Konzeptionelle Dilemmata*, s. 13.

⁴⁶ Por. tamże; por. także: Chrostowski, *Schulpastoral für alle!*, s. 130; tenże, *Edukacja religijna*, s. 43–44.

2. Ramy programowe Schulpastoral w wybranych diecezjach w Niemczech

Szkic ponaddiecezjalnych założeń koncepcyjnych niemieckiej Schulpastoral prowadzi bezpośrednio do pytania o sposób ich implementacji w poszczególnych diecezjach. Struktura administracyjna Kościoła katolickiego w Niemczech obejmuje 27 biskupstw⁴⁷, z których – w celu egzemplarycznej prezentacji duszpasterstwa szkolnego – wybrane zostały dwie diecezje: diecezja Ratyzbona⁴⁸ oraz diecezja Magdeburg⁴⁹. Kryterium wyboru stanowi w tym przypadku liczba katolików, przynależących do powyższych biskupstw: w diecezji Ratyzbona to ok. 50%, zaś w diecezji Magdeburg – ok. 3%⁵⁰. Jest to o tyle istotne, że polski czytelnik będzie mógł zapoznać się z duszpasterstwem szkolnym w dwóch zupełnie odmiennych kulturowo i religijnie diecezjach, w których Kościół egzystuje w odmiennych warunkach: od pracy na rzecz katolickiej większości w Bawarii aż do sytuacji Kościoła w diasporze w Saksonii-Anhalt⁵¹.

2.1. Schulpastoral w diecezji Ratyzbona

Oferta duszpasterstwa szkolnego w diecezji Ratyzbona skierowana jest przede wszystkim do uczniów w wieku od 10 do 15 lat, którzy uczęszczają do tzw. szkół całodziennych (Ganztagschulen)⁵², a także do ich rodziców, nauczycieli i pracowników technicznych⁵³. Głównym celem Schulpastoral jest zaoferowanie wszystkim członkom środowiska szkolnego doświadczenia „życiowej korzyści”, płynącej z wiary chrześcijańskiej i wykracza daleko poza czysto ludzkie uczucia i doświadczenia⁵⁴. Aby osiągnąć ten cel, duszpasterstwo szkolne angażuje się przede wszystkim w służbę na rzecz:

a) rozwoju osobowości i tożsamości – osoby zaangażowane w duszpasterstwo szkolne wspomagają rozwój (często ukrytych) charyzmatów

⁴⁷ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Katholische Kirche in Deutschland Zahlen und Fakten 2020/21*, s. 57.

⁴⁸ <https://bistum-regensburg.de/> [10.10.2021].

⁴⁹ <https://bistum-magdeburg.de> [10.10.2021].

⁵⁰ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Katholische Kirche*, s. 70–77.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Por. M. Fachinger, *Schulpastoral und Schulseelsorge. Begriffe und Inhalt – Ein Einblick in die Arbeit deutscher Diözesen*, „Wege zum Menschen”, 68(2016), nr 3, s. 279.

⁵³ Zob. *Konzept Schulpastoral der Diözese Regensburg: Weil Du mehr wert bist! Schulpastoral – ein + für Schulen*, red. Hauptabteilung Schule/Hochschule der Diözese Regensburg Abteilung Schulpastoral und Kirchliches Engagement in Ganztagschulen, Regensburg 2019.

⁵⁴ Por. tamże, s. 8.

i talentów, a także mają za zadanie odkrycie tkwiącego w danej osobie potencjału i osobistych pragnień, czy poszukiwanie odpowiedzi na pytania dotyczące własnej osoby i tożsamości⁵⁵;

b) integracji – oferty duszpasterskie w ramach Schulpastoral są otwarte dla wszystkich i opierają się na zasadach gościnności, integracji i dobrowolnego uczestnictwa. Do konkretnych przykładów ofert integracyjnych w diecezji Ratyżbona należą m.in.: imprezy budujące i wzmacniające społeczność szkolną (np. popołudniowe spotkania towarzyskie w szkole; dni wspólnoty klasowej; gry i zabawy; szkolenia międzykulturowe; projekty międzyreligijne); profilaktyka mobbingu; promocja procesów demokratycznych (np. odpowiedzialności uczniów za zajęcia pozalekcyjne, wycieczki, projekty) itp.⁵⁶;

c) radzenia sobie z selekcją i wykluczeniem – czyli działania skierowane na pomoc każdemu człowiekowi jako „dziecku Bożemu” (1J 3, 1) w znalezieniu własnego miejsca w społeczeństwie, poprzez dawanie mu możliwości rozwijania swoich mocnych stron, doświadczanie poczucia własnej skuteczności, profesjonalne towarzyszenie, a także szerzenie szeroko rozumianej sprawiedliwości wychowawczej⁵⁷;

d) podnoszenia umiejętności osobistych i społecznych – osoby zajmujące się duszpasterstwem szkolnym opracowują oferty, w których uczniowie, ich rodzice, nauczyciele i pracownicy techniczni mogą rozwijać swoje umiejętności osobiste i społeczne, np. w zakresie mediacji w konfliktach czy dyskusji i zarządzaniu grupą⁵⁸;

e) poszukiwanie odpowiedzi na pytania o życie, sens i wiarę – dzieci, młodzież i dorośli stawiają sobie liczne pytania egzystencjalne, które pojawiają się w obliczu doświadczenia choroby, separacji, lęku o przyszłość, konfliktów, winy, niepowodzeń itd. Duszpasterze szkolni oferują wszystkim ludziom w środowisku szkolnym osobiste spotkanie po to, aby udzielić im wsparcia w chwilach cierpienia, radzenia sobie z kryzysami, wypracowując wspólnie indywidualne i zorientowane na przyszłość rozwiązania⁵⁹.

W diecezji Ratyżbona zwraca się także szczególną uwagę na znaczenie np.: rekolekcji, dni wspólnoty oraz dyskusji, które wspomagają radzenie

⁵⁵ Por. tamże, s. 15.

⁵⁶ Por. tamże, s. 16.

⁵⁷ Por. tamże.

⁵⁸ Por. tamże, s. 17.

⁵⁹ Por. tamże.

sobie w grupie. Poza tym szczególną rolę przypisuje się różnego rodzaju nabożeństwom religijnym, a w szczególności sprawowaniu sakramentów i sakramentaliów, gdyż przyczyniają się one m.in. do doświadczenia uzdrowienia duchowego, a także dobrego samopoczucia⁶⁰.

Wszystkie działania, podejmowane i realizowane w ramach duszpasterstwa szkolnego, prowadzone są we współpracy z parafiami⁶¹, a także z innymi partnerami np.: z organizacjami, instytucjami, stowarzyszeniami lub grupami o kościelnej czy też świeckiej proveniencji⁶². Poza tym oferty duszpasterskie, w ramach Schulpastoral, mogą odbywać się w czasie zajęć lekcyjnych lub w godzinach popołudniowych na terenie szkoły oraz są finansowane przez diecezję Ratyzbona, jak i Wolne Państwo Bawaria⁶³.

Należy także pamiętać, że w ramach kurialnych struktur nadzór nad efektywnym realizowaniem założeń programowych duszpasterstwa szkolnego w diecezji Ratyzbona, a także pewnego rodzaju wsparcie systemowe, oferuje specjalnie stworzony w tym celu „Dział duszpasterstwa szkolnego i zaangażowania Kościoła w szkołach całodziennych”⁶⁴. Do zadań tego referatu zalicza się m.in.: doradztwo i wsparcie duszpasterzy szkolnych; zarządzanie diecezjalnymi grupami zaangażowanymi w Schulpastoral; koncepcja i realizacja szkoleń w zakresie duszpasterstwa szkolnego i zaangażowania kościoła w szkołach całodziennych; nawiązywanie kontaktów i współpraca z innymi instytucjami i organami (wydział duszpasterski, referat ds. młodzieży, kuratoria oświaty, poradnie psychologiczne itp.); reprezentowanie w komisjach na szczeblu diecezjalnym, bawarskim i federalnym; dalszy rozwój koncepcyjny itd.⁶⁵

2.2. Schulpastoral w diecezji Magdeburg

W diecezji Magdeburg duszpasterstwo szkolne posiada – szczególnie ze względu na specyfikę funkcjonowania Kościoła w diasporze⁶⁶ – eku-

⁶⁰ Por. tamże.

⁶¹ Por. Fachinger, *Schulpastoral und Schulseelsorge*, s. 280.

⁶² Por. *Konzept Schulpastoral*, s. 29–30.

⁶³ Por. Fachinger, *Schulpastoral und Schulseelsorge*, s. 280.

⁶⁴ <https://www.schulpastoral-regensburg.de/schulpastoral-in-der-dioezese-regensburg.html> [10.11.2021].

⁶⁵ Por. tamże.

⁶⁶ Zob. G. Feige, „Geschlossene Gesellschaft” oder „schöpferische Minderheit”? Herausforderungen und Chancen im Bistum Magdeburg, „Diakonia”, 45(2014), nr 4, s. 237–244.

meniczny profil⁶⁷. Nadrzędnym celem magdeburgskiej Schulpastoral jest otwieranie w środowisku szkolnym szeroko rozumianej przestrzeni do spotkań interpersonalnych, a także takich, które umożliwiają kontakt z wiarą oraz kształtowanie szkoły jako przestrzeni życiowej, zakorzenionej w wizji humanitarnej kultury szkolnej⁶⁸. W tym sensie wszystkie oferty w ramach duszpasterstwa szkolnego przyjmują bez- lub międzywyznaniowy, a także interreligijny charakter⁶⁹.

Pośród podstawowych zadań, związanych z duszpasterstwem szkolnym w diecezji Magdeburg należy wymienić m.in.: chęć spotkania młodych ludzi w ich prawdziwym życiu; wzmacnianie świadomości pojednania, pokoju, sprawiedliwości i integralności stworzenia; promowanie wspólnoty życia i pracy; otwieranie i pogłębianie przestrzeni doświadczenia (religijnego); umożliwienie zapoznania się z wiarą chrześcijańską; ożywanie dialogu międzyreligijnego i międzykulturowego⁷⁰.

Powyzsze zadania urzeczywistniane są w ramach konkretnej oferty duszpasterskiej, obejmującej m.in. zajęcia kreatywno-muzyczne, medialno-pedagogiczne i filmowe, projekty o charakterze przygodowym, dni skupienia i rekolekcje, naukę podstaw klaunady, zonglerki, gimnastyki, pantomimy, akrobatyki itd.⁷¹ Tak zróżnicowana paleta zajęć pastoralnych, realizowanych w szkole oraz poza nią, ma być nie tylko atrakcyjna dla młodych ludzi, lecz powinna także promować społecznie istotne doświadczenia, jak np. zdolność do empatii i troski o drugą osobę, otwartą interakcję z innymi czy wzmacnianie podejmowania odpowiedzialności za siebie nawzajem⁷². Poza tym ważne jest tu zaoferowanie osobom wierzącym i niewierzącym pozytywnych punktów styczności (niejednokrotnie pierwszych), z wartościami chrześcijańskimi i sposobami ich praktycznej realizacji⁷³.

Odpowiedzialność za kształt i formę Schulpastoral w diecezji Magdeburg spoczywa na wydziale duszpasterstwa młodzieży, a finansowe wsparcie

⁶⁷ Por. Fachinger, *Schulpastoral und Schulseelsorge*, s. 281–282.

⁶⁸ Por. tamże.

⁶⁹ Por. <https://www.jung-im-bistum-magdeburg.de/netzwerk/schulpastoral/> [12.11.2021].

⁷⁰ Por. tamże.

⁷¹ Por. tamże; por także: Fachinger, *Schulpastoral und Schulseelsorge*, s. 282; https://www.jung-im-bistum-magdeburg.de/media/uploads/schulpastoral/flyer_tdo_2019.pdf [10.11.2021]; https://www.jung-im-bistum-magdeburg.de/media/uploads/schulpastoral/flyer_sch%C3%BClertage_2019.pdf [10.11.2021].

⁷² Por. https://www.jung-im-bistum-magdeburg.de/media/uploads/schulpastoral/flyer_sch%C3%BClertage_2019.pdf [10.11.2021].

⁷³ Por. Fachinger, *Schulpastoral und Schulseelsorge*, s. 282

inicjatyw, mających na celu humanizację szkoły, w znacznej mierze pochodzi z zasobów Bonifatiuswerk⁷⁴, który wspiera materialnie Kościół w diasporze⁷⁵.

W świetle powyższego należy podkreślić fakt, że koncepcje duszpasterstwa szkolnego w biskupstwach Ratybona i Magdeburg są praktyczną próbą interpelacji wytycznych, zawartych w uprzednio omówionych dokumentach niemieckich biskupów. Obie koncepcje Schulpastoral skierowane są do wszystkich uczestników środowiska szkolnego, a więc do każdej osoby, bez względu na wiarę lub jej brak. Zaprezentowane koncepcje mają ze sobą wiele wspólnego i ich główne założenia można streścić w słowach: towarzyszenie, poradnictwo, opieka duszpasterska i wspólnota. Są więc one w rzeczywistości próbą urzeczywistnienia czterech głównych funkcji Kościoła w środowisku szkolnym⁷⁶. Poza tym rodzi się tu pytanie, czy przedstawione diecezjalne modele Schulpastoral są wystarczające dla ciągle zmieniającej się sytuacji współczesnej szkoły. W żadnej z powyższych koncepcji nie można znaleźć jasnego i wyraźnie określonego podejścia szkolno-pedagogicznego. Oznacza to, że w obu przypadkach istnieją konstrukty czysto teoretyczne, które często pozostają bez wpływu na codzienne życie szkolne⁷⁷, a przez to mogą być również oderwane od rzeczywistych potrzeb osób, żyjących w religijnie pluralistycznym i silnie sekularyzowanym społeczeństwie niemieckim⁷⁸. Pomimo tego, że niełatwo jest ocenić skuteczność oddziaływania i jakość duszpasterstwa szkolnego w poszczególnych diecezjach, to nie zmienia to faktu, że jest ono cennym i interesującym fenomenem, zarówno w sensie szkolno-pastoralnym, jak i naukowo-poznawczym⁷⁹.

3. „Ucząc się” od Kościoła w Niemczech? – impulsy dla Kościoła w Polsce

Choć sytuacja Kościoła w Polsce różni się od tej, w której znajdują się katolicy niemieccy⁸⁰, to czerpanie z ich doświadczeń pastoralnych nie jest bezzasadne, ponieważ Kościół w Niemczech od wielu lat stoi przed

⁷⁴ Por. tamże.

⁷⁵ Por. <https://www.bonifatiuswerk.de> [12.11.2021].

⁷⁶ Por. Chrostowski, *Schulpastoral für alle!*, s. 118.

⁷⁷ Por. tamże.

⁷⁸ Zob. G. Klinkhammer, A. Neumaier, *Religiöse Pluralitäten – Umbrüche in der Wahrnehmung religiöser Vielfalt in Deutschland*, Bielefeld 2020.

⁷⁹ Por. Chałupniak, *Lekcja religii*.

⁸⁰ Zob. m.in.: *Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, red. E. Firlit [i in.], Kraków 2012.

wyzwaniem przekazu wiary w silnie sekularyzowanym społeczeństwie⁸¹. Poza tym za „uczeniem się” od Niemców przemawiają m.in. dwa następujące argumenty, umocowane w polskim kontekście religijno-społecznym, które warto w tym miejscu choćby pokrótce przywołać:

a) obecna kulturowo-religijna sytuacja w Polsce charakteryzuje się zerwaniem z tradycją, prywatyzacją wiary, pluralizmem poglądów i postaw, dystansowaniem się od instytucji Kościoła oraz wynikającym z tego poszukiwaniem nowych punktów orientacji w życiu, które przekładają się niejednokrotnie na synkretyzm w obszarze duchowości⁸². Przemiany te – choć w różnym stopniu – dotyczą zarówno młodszych jak i starszych pokoleń Polaków⁸³;

b) zmianie ulega również społeczne oddziaływanie edukacji religijnej, gdyż pomimo tego, że w roku szkolnym 2018/19 na lekcje religii we wszystkich typach placówek edukacyjnych uczęszczało aż 88% uczniów⁸⁴, to nie da się przemilczeć faktu, że coraz częściej – szczególnie w dużych aglomeracjach – zauważalne są odmienne tendencje, o negatywnym charakterze. Można się posłużyć następującymi danymi: w trzecim co do wielkości mieście w Polsce, czyli w Łodzi, w roku szkolnym 2020/2021 zapisało się na lekcje religii tylko około 25% uczniów szkół zawodowych i około 30% uczniów liceów⁸⁵.

⁸¹ Zob. H. Meulemann, *Nach der Säkularisierung: Religiosität in Deutschland 1980–2012*, Wiesbaden 2015.

⁸² Zob. m.in.: S.H. Zaręba, *Porzucona religijność instytucjonalna*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 46(2018), nr 2, s. 162–166; J.K. Świąt, *Religijno-moralny portret młodzieży polskiej i jego pastoralne implikacje*, „Roczniki Teologiczne”, 6(2018), s. 43–61; M. Sroczyńska, *Młodzież w poszukiwaniu sacrum. Rozważania socjologiczne*, „Przegląd Religioznawczy”, 276(2020), nr 2, s. 113–128; T. Różański, *Oblicza religijności młodzieży studenckiej – analiza wybranych komponentów*, „Paedagogia Christiana”, 23(2015), nr 1, s. 295–309; J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988–1998–2005–2017 (raport z ogólnopolskich badań socjologicznych)*, Toruń 2018; tenże, *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013; K. Czachorowski, *Między sekularyzacją i desekularyzacją – przemiany współczesnej religijności w ujęciu Janusza Mariańskiego*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 43(2015), nr 2, s. 105–117; M. Mazurek, *Sekularyzacja czy może pluralizm i indywidualizacja? Rozważania o charakterze religijności Polaków (na przykładzie badań)*, „Przegląd Religioznawczy”, 273(2019), nr 3, s. 31–43.

⁸³ Zob. J. Mariański, *Młodym polski w procesie przemian*, „Władza Sądzenia”, 6(2015), s. 29–45; tenże, *Tendencje rozwojowe w polskim katolicyzmie – diagnoza i prognoza*, „Teologia Praktyczna”, 12(2011), s. 7–24.

⁸⁴ Por. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia AD 2020*, Warszawa 2020, s. 46.

⁸⁵ Por. B. Milewski, *Konfessionslosigkeit als Herausforderung für den religionspädagogischen Diskurs in Polen*, „Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik”, 20(2021), nr 1,

Powyższe, choć tylko ogólnie zarysowane i wybiórcze argumenty, pozwalają sformułować wniosek, że w naszym kraju coraz bardziej naglące staje się pytanie o nowe formy krzewienia wiary, a także o formę edukacji religijnej, która byłaby nie tylko efektywna, lecz także stanowiłaby atrakcyjną ofertę edukacyjną oraz system wsparcia i inkluzji dla dzieci i młodzieży⁸⁶. Uściślając można powiedzieć, że czymś koniecznym wydaje się również takie przeprofilowanie nauczania i wychowania religijnego, aby odznaczało się, już na poziomie założeń programowo-koncepcyjnych, akceptacją każdej osoby (bez względu na pochodzenie, kulturę, przynależność religijną lub jej brak itd.), a także otwartością i szacunkiem dla odmienności światopoglądowej oraz wrażliwością na pluralizm społeczny w środowisku szkolnym⁸⁷.

W tym kontekście, w ramach krytycznej dysputy naukowo-kościelnej o charakterze pedagogiczno-religijnym i teologiczno-pastoralnym, warto byłoby zastanowić się nad wcielaniem w życie zmian, płynących z następujących impulsów, zakorzenionych w szkolno-pastoralnym doświadczeniu Kościoła w Niemczech:

a) przyjęcie idei humanizacji środowiska szkolnego oraz działań na rzecz społeczno-religijnej inkluzji jako naglącego zadania Kościoła w Polsce

Motywację do rozpoczęcia przez Kościół w Polsce działań na rzecz humanizacji środowiska szkolnego oraz społeczno-religijnej inkluzji w duchu wiary chrześcijańskiej stanowi przede wszystkim nauczanie papieża Franciszka⁸⁸. Obecny następca św. Piotra m.in. w przemówieniu na Nowy Rok 2014 r. podkreślał, że należy zrezygnować „[...] z postawy lęku, zamknięcia, znieczulenia i marginalizowania. Z tego wszystkiego, co stanowi kulturę odrzucenia”⁸⁹. Należy zaś wybrać „[...] kulturę spo-

s. 90–91, por. także: M. Chrostowski, *Między „szokiem lockdownu” a (post)pandemicznym priorytetem, czyli o rozwijaniu rezyliencji u uczniów w toku edukacji religijnej*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 40(2022), s. 131–152.

⁸⁶ Por. Chrostowski, *‘Plurality-Empathetic’ Christians*, s. 263–264; tenże, *Niewykorzystana szansa?*, s. 22–23; tenże, *Schulpastoral für alle!*, s. 191.

⁸⁷ Por. tamże, s. 165–166, 191,

⁸⁸ Zob. m.in.: A. Maj, *Inspiracje papieża Franciszka dla współczesnej szkoły katolickiej*, „Roczniki Pedagogiczne”, 44(2016), nr 2, s. 77–91; S. Rabiej, *Krytyka „kultury wykluczenia” w nauczaniu papieża Franciszka*, w: *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej*, red. M. Humeniuk, Wrocław 2017, s. 64–76; R. Kozłowski, *Edukacja inkluzyjna w ujęciu papieża Franciszka*, w: *Sprawności moralne a wartości*, red. I. Jazukiewicz, E. Rojewska, Szczecin 2017, s. 35–54.

⁸⁹ J.K. Appleby, *Papież imigrantów*, <https://deon.pl/wiara/wiara-i-spolescenstwo/papiez-imigrantow,358528> [12.11.2021].

tkania. Jedyłą zdolną zbudować lepszy, bardziej sprawiedliwy i braterski świat⁹⁰. W tym sensie Kościół w Polsce może przyczynić się do tego, aby w szkole – niejako w namacalny sposób – doświadczałe stało się uzdrawiająca orędzie Ewangelii o Chrystusie, który przyszedł na ten świat po to, aby ludzie mieli życie w obfitości (por. J 10, 10)⁹¹. Jest to zadanie o tyle naglące, że w obliczu przybierającej na sile utraty wiarygodności przez Kościół⁹², potrzeba wyraźnych działań na rzecz przewyciężenia napięć, zachodzących między ekskluzją a inkluzją w ramach procesów szeroko rozumianej socjalizacji, wychowania i edukacji⁹³.

b) opracowanie ramowego programu duszpasterstwa szkolnego dla polskich diecezji

Potencjał, który niesie ze sobą duszpasterstwo szkolne, od lat pozostaje w Polsce niewykorzystany⁹⁴. Jednak naiwnym byłoby twierdzenie, że wprowadzenie takiej oferty do polskich szkół stanie się „lekiem” na wszystkie religijne, pastoralne i pedagogiczno-religijne dolegliwości polskiego Kościoła⁹⁵. Nie zmienia to także faktu, że owa działalność p zostaje w dalszym ciągu „niewykorzystaną szansą”⁹⁶. Kościół w Polsce powinien zatem w jednoznaczny sposób opisać zadania duszpasterstwa szkolnego i tym samym wyznaczyć mu wyraźnie określone miejsce w działalności duszpasterskiej polskich diecezji. Stworzenie ramowego programu duszpasterstwa szkolnego jest konieczne, aby nie dopuścić do jego dalszej izolacji oraz do hamowania tkwiącego w nim potencjału⁹⁷.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Por. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Im Dialog mit den Menschen in der Schule*, s. 38.

⁹² Zob. m.in.: K.M. Kaczmarek, *Janusowe oblicze wiarygodności. Kościół zaplątany w nowoczesność*, „Przegląd Religioznawczy”, 274(2019), nr 4, s. 15–33.

⁹³ Por. Chrostowski, *Niewykorzystana szansa?*, s. 9.

⁹⁴ Zob. m.in.: Czekalski, *Duszpasterstwo szkolne*, s. 514–528; Chrostowski, *Edukacja religijna*, s. 39; Polak, *Pastoralna postuga*, s. 275–293; Zuk, *Pastoralne zaangażowanie*, s. 228–262.

⁹⁵ Por. Chrostowski, *Schulpastoral für alle!*, s. 228; por. także: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Schulpastoral – der Dienst der Kirche*, s. 14; K. Roth, *Sinnhorizonte christlich gestalteter Schule. Eine schulpädagogische Begründung der Schulpastoral an staatlichen Schulen*, Hamburg 2013, s. 6 (*Studien zur Schulpädagogik*, Band 75).

⁹⁶ Chrostowski, *Niewykorzystana szansa?*, s. 22.

⁹⁷ Por. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Im Dialog mit den Menschen in der Schule*, s. 42–43.

c) wyraźne określenie zasad rozgraniczenia i komplementarności pomiędzy duszpasterstwem szkolnym a lekcją religii

Duszpasterstwo szkolne w żaden sposób nie może być rozumiane jako „lekcja religii za pomocą innych środków”⁹⁸. Należy pamiętać, że podstawowe rozgraniczenie w powyższym zakresie polega na tym, że duszpasterstwo szkolne i lekcja religii to dwie odrębne rzeczywistości edukacyjne, które odbywają się w jednym i tym samym środowisku – środowisku szkolnym⁹⁹. W przeciwieństwie do duszpasterstwa szkolnego lekcja religii to przede wszystkim przedmiot szkolny, który formalnie jest częścią dydaktyczno-pedagogicznej struktury szkoły¹⁰⁰ i skupia się w głównej mierze na przekazywaniu podstawowej wiedzy m.in. o teologicznej i społecznej doktrynie Kościoła, dogmatach wiary chrześcijańskiej, Biblii, innych religiach i umiejętności nawiązania dialogu międzyreligijnego, etyce i moralności¹⁰¹. Z drugiej strony trzeba zatroszczyć się o zjawisko komplementarności między edukacją religijną a duszpasterstwem szkolnym, ponieważ „programy nauczania religii zawierają różnorodne treści i podstawowe pytania, które mogą w duszpasterstwie szkolnym służyć za punkt wyjścia w ramach spotkań, dyskusji, warsztatów itp.”¹⁰²

d) koncepcyjne osadzenie duszpasterstwa szkolnego w polskiej myśli religijno-pedagogicznej

Należy pamiętać, że w sensie koncepcyjnym nie chodzi tu o proste kopiowanie rozwiązań niemieckich. Duszpasterstwo szkolne, które w skuteczny sposób ma przyczynić się do humanizacji polskiej szkoły oraz społeczno-religijnej inkluzji w duchu wiary chrześcijańskiej, musi uznać za punkt wyjścia bogactwo polskiej myśli pedagogiczno-religijnej, pastoralnej i socjologicznej¹⁰³. Takie podejście ma na celu zabezpieczenie powszechnie znanej zasady: *Sitz im Leben*, oznaczającej wzięcie pod

⁹⁸ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Schulpastoral – der Dienst der Kirche*, s. 17.

⁹⁹ Por. Chrostowski, *Edukacja religijna*, s. 46.

¹⁰⁰ Por. tenże, *Schulpastoral für alle!*, s. 200–201.

¹⁰¹ Zob.: Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Częstochowa 2018; taż, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Częstochowa 2019.

¹⁰² Por. Chrostowski, *Edukacja religijna*, s. 46.

¹⁰³ Por. tenże, *Schulpastoral für alle!*, s. 145; tenże, *Niewykorzystana szansa?*, s. 11–12; tenże, *Edukacja religijna*, s. 41.

uwagę konkretnego kontekstu życiowego dzieci, młodzieży i dorosłych w Polsce¹⁰⁴.

W ramach wewnątrzkościelnego porozumienia oraz przy ścisłej współpracy z nadzorem pedagogicznym i organami prowadzącymi szkołę, konieczne jest rozważenie następujących kwestii, niezbędnych do sprawnego funkcjonowania duszpasterstwa szkolnego:

- podjęcie kroków formalnych w celu poszerzenia możliwości interpelacji duszpasterstwa szkolnego, w ramach istniejących prerogatyw prawa państwowo-oświatowego¹⁰⁵;
- częściowe wyodrębnienie deputatu godzinowego, przysługującego lekcji religii i przekształcenie go w ofertę pastoralną na rzecz humanizacji środowiska szkolnego i społeczno-religijnej inkluzji¹⁰⁶;
- stworzenie ogólnopolskich i diecezjalnych struktur koordynacji duszpasterstwa szkolnego¹⁰⁷;
- zorganizowanie siatki kooperacyjnej, złożonej ze świeckich i religijnych partnerów, wspierających misję duszpasterstwa szkolnego¹⁰⁸;
- opracowanie zasad finansowania duszpasterstwa szkolnego¹⁰⁹;
- określenie wytycznych, leżących u podstaw formacji i zatrudnienia duszpasterzy szkolnych¹¹⁰.

* * *

Zarysowany wgląd w (ponad)diecezjalne założenia koncepcyjne niemieckiej Schulpastoral umożliwia nie tylko przyswajanie sobie pewnego zasobu wiedzy z tego zakresu, ale także branie przykładu i wyciąganie wniosków, płynących z doświadczeń naszych zachodnich sąsiadów, co leży u podstaw szeroko rozumianego procesu „uczenia się”¹¹¹. Nie chodzi tu w żadnym wypadku o bezrefleksyjną, bezkrytyczną i uproszczoną próbę przeniesienia założeń z Niemiec w polską rzeczywistość szkolno-pastoralną,

¹⁰⁴ Por. A. Roggenkamp, *Das religionspädagogische Paradox aus systematisch-theologischer Perspektive*, „Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik”, 12(2013), nr 2, s. 146.

¹⁰⁵ Por. Czekalski, *Duszpasterstwo*, s. 518–521; Chrostowski, *Schulpastoral für alle!*, s. 69–73, 171.

¹⁰⁶ Por. tenże, *Edukacja religijna*, s. 48.

¹⁰⁷ Por. tenże, *Schulpastoral für alle!*, s. 168, 214–216.

¹⁰⁸ Por. tamże, s. 169, 202–222.

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 217–218; Zuk, *Pastoralne zaangażowanie*, s. 245.

¹¹⁰ Por. Chrostowski, *Schulpastoral für alle!*, s. 170–171, 216.

¹¹¹ <https://sjp.pwn.pl/slowniki/uczycy%C4%87%20si%C4%99.html> [12.11.2021].

lecz o zachętę do odczytania znaków czasu¹¹² i podjęcia wysiłku opracowania całościowej i zorientowanej na przyszłość wizji duszpasterstwa szkolnego w Polsce. Takie przedsięwzięcie wymaga nie tylko nowego przeorientowania koncepcyjnych, dydaktycznych, metodologicznych i organizacyjnych założeń edukacji religijnej w naszym kraju, ale także nowego otwarcia szkolno-pastoralnego, w ramach działalności Kościoła w Polsce, jak i przychylności nadzoru pedagogicznego oraz organów prowadzących szkoły.

Wydaje się, że w obecnej rzeczywistości czymś koniecznym jest także uznanie przez Kościół kulturowych, społecznych i religijnych zmian, zachodzących w polskim społeczeństwie jako szansy zbliżenia się do ludzi i ich rzeczywistych potrzeb, a nie postrzeganie tych zmian jako zagrożenia dla chrześcijaństwa¹¹³. Co więcej, samo środowisko szkolne stanowi pewnego rodzaju soczewkę, w której dochodzi do koncentracji tak rozumianych zjawisk i procesów¹¹⁴. To właśnie z tego względu środowisko szkolne zasługuje na szczególne zaangażowanie Kościoła na rzecz jego humanizacji oraz wspierania w nim społeczno-religijnej inkluzji.

Można wreszcie pokusić się o stwierdzenie, że systematyczna oferta szkolno-pastoralna otworzyłaby w Polsce nowe horyzonty pracy z uczniami, rodzicami, nauczycielami, pracownikami technicznymi, a także płaszczyznę współpracy pomiędzy Kościołem a innymi instytucjami pedagogicznymi, psychologicznymi oraz społecznymi na rzecz nadania szkole bardziej ludzkiego i przyjaznego oblicza. Należy także pamiętać, że duszpasterstwo szkolne jest również szansą dla samego Kościoła, ponieważ może stać się przyczynkiem do odkrycia na nowo chrześcijańskiego przesłania, głoszonego przez Kościół wszystkim ludziom.

SCHOOL PASTORAL CARE

An insight into the (over)diocesan conceptions of the German Schulpastoral and the impulses for the Church in Poland

Keywords: school ministry, Church, school, Christianity, religious education.

Summary: The German Schulpastoral, which is an effective and future-oriented system of school humanization, goes far beyond the present form of the Polish Church's commitment to the school environment. In

¹¹² Por. Polak, *Pastoralna posługa*, s. 293.

¹¹³ Por. Chrostowski, *Schulpastoral für alle!*, s. 224.

¹¹⁴ Por. M. Czerepaniak-Walczak, *Kultura szkoły – o jej złożoności i wielowymiarowości*, „Pedagogia Społeczna”, 57(2015), s. 78.

this context, this article has a dual purpose: first, it is to familiarize the Polish reader with the supra-diocesan and diocesan assumptions of the Schulpastoral, which constitute a conceptual framework for the organization of work for the humanization of the German school. Secondly, it assumes the presentation of such impulses for the Church in Poland that may contribute to the intensification of pastoral care for the Polish school.

BIBLIOGRAFIA

- Franciszek, pap., *An das pilgernde Volk Gottes in Deutschland*, https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2019/2019-108a-Brief-Papst-Franziskus-an-das-pilgernde-Volk-Gottes-in-Deutschland-29.06.2019.pdf, [15.10.2021].
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts*, Bonn 1996.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Schulpastoral – der Dienst der Kirche an den Menschen im Handlungsfeld Schule*, Bonn 1996.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen*, Bonn 2005.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Qualitätskriterien für Katholische Schulen. Ein Orientierungsrahmen*, Bonn 2009.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Im Dialog mit den Menschen in der Schule. Eckpunkte zur Weiterentwicklung der Schulpastoral*, Bonn 2020.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Katholische Kirche in Deutschland Zahlen und Fakten 2020/21*, Bonn 2021.
- Deutsche Bischofskonferenz und ZdK, *Synodaler Weg: Dokumente, Reden und Beiträge*, <https://www.synodalerweg.de/dokumente-reden-und-beitraege> [20.09.2021].
- Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Częstochowa 2018.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przedszkolach i szkołach*, Częstochowa 2019.
- Andrijanić G., *Luterański pastor: Droga synodalna w Niemczech jest niepotrzebną protestantyzacją Kościoła. To niewłaściwa droga*, <https://wpolityce.pl/kosciol/549-792-droga-synodalna-w-niemczech-jest-protestantyzacja-kosciola> [12.10.2021].
- Appleby J.K., *Papież imigrantów*, <https://deon.pl/wiara/wiara-i-spolnoczenstwo/papiez-imigrantow,358528> [12.11.2021].
- Budnikowski T., *Niemiecka droga synodalna*, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2020/Przewodnik-Katolicki-5-2020/Wiara-i-Kosciol/Niemiecka-droga-synodalna> [10.10.2021].

- Burkard J., *Schulpastoral als Beitrag zur Schulkultur. Eine theologisch-pneumatologische Handlungsorientierung*, <https://freidok.uni-freiburg.de/dnb/download/484> [15.11.2021].
- Chałupniak R., *Lekcja religii a duszpasterstwo szkolne na przykładzie Kościoła w Niemczech*, <https://www.katecheta.pl/Archiwum/2008/Katecheta-9-2008/VERBA-DOCENT/Lekcja-religii-a-duszpasterstwo-szkolne-na-przykladzie-Kosciola-w-Niemczech> [28.10.2021].
- Chrostowski M., *'Plurality-Empathetic' Christians: Rethinking Religious Education in Poland*, „Paedagogia Christiana“, 47(2021), nr 1, s. 251–275.
- Chrostowski M., *Edukacja religijna w Polsce: czas na zamianę?*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 29(2020), nr 3, s. 39–52.
- Chrostowski M., *Między „szokiem lockdownu” a (post)pandemicznym priorytetem, czyli o rozwijaniu rezylencji u uczniów w toku edukacji religijnej*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 40(2022), s. 131–152. <https://doi.org/10.14746/pst.2021.40.08>.
- Chrostowski M., *Niewykorzystana szansa? O inkluzywnym potencjale niemieckiej koncepcji duszpasterstwa szkolnego jako źródle inspiracji dla Kościoła w Polsce*, *TiCz*, 54(2021), nr 2, s. 9–25. <https://doi.org/10.12775/TiCz.2021.008>.
- Chrostowski M., *Schulpastoral für alle! Religionspädagogische und pastorale Impulse deutscher Schulpastoral für ein schulpastorales Modell in Polen (am Beispiel der Diözese Łomża)*, Berlin 2021.
- Czachorowski K., *Między sekularyzacją i desekularyzacją – przemiany współczesnej religijności w ujęciu Janusza Mariańskiego*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 43(2015), nr 2, s. 105–117. [https://doi.org/10.18290/rns.2015.7\(43\).2-10](https://doi.org/10.18290/rns.2015.7(43).2-10).
- Czekalski R., *Duszpasterstwo szkolne – czy wykorzystana szansa*, *AtK*, 142(2004), z. 571, s. 514–528.
- Czerepaniak-Walczak M., *Kultura szkoły – o jej złożoności i wielowymiarowości*, „Pedagogica Społeczna”, 57(2015), s. 77–87.
- Fachinger M., *Schulpastoral und Schulseelsorge. Begriffe und Inhalt – Ein Einblick in die Arbeit deutscher Diözesen*, „Wege zum Menschen”, 68(2016), nr 3, s. 270–285. <https://doi.org/10.13109/weme.2016.68.3.270>.
- Feige G., „Geschlossene Gesellschaft” oder „schöpferische Minderheit”? *Herausforderungen und Chancen im Bistum Magdeburg*, „Diakonia”, 45(2014), nr 4, s. 237–244.
- Grzywacz W.A., *Niemiecka droga donikąd*, <https://www.niedziela.pl/arttykul/65130/Niemiecka-droga-donikad-FELIETON> [10.10.2021].
- Hajduk R., *Trzy czy cztery podstawowe funkcje Kościoła?: pastoralnoteologiczny spór o koinonię*, „Studia Elbląskie”, 14(2013), s. 97–114.
- Horst G., Martin K., *Papstbrief: Es geht um das Ganze*, <https://www.die-tagespost.de/kirche-aktuell/papstbrief-es-geht-um-das-ganze-art-199380> [25.09.2021].
- Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, *Annuario Statisticum Ecclesiae in Polonia AD 2020*, Warszawa 2020.
- Kaczmarek K.M., *Janusowe oblicze wiarygodności. Kościół zaplątany w nowoczesność*, „Przegląd Religioznawczy”, 274(2019), nr 4, s. 15–33.

- Klinkhammer G., Neumaier A., *Religiöse Pluralitäten – Umbrüche in der Wahrnehmung religiöser Vielfalt in Deutschland*, Bielefeld 2020. <https://doi.org/10.1515/9783839451908>.
- Konzept Schulpastoral der Diözese Regensburg: Weil Du mehr wert bist! Schulpastoral – ein + für Schulen*, red. Hauptabteilung Schule/Hochschule der Diözese Regensburg Abteilung Schulpastoral und Kirchliches Engagement in Ganztagschulen, Regensburg 2019.
- Kozłowski R., *Edukacja inkluzyjna w ujęciu papieża Franciszka*, w: *Sprawności moralne a wartości*, red. I. Jazukiewicz, E. Rojewska, Szczecin 2017, s. 35–54.
- Kropač U., *Konzeptionelle Dilemmata: Schulpastoral in Schulen postmoderner Gesellschaften*, „IRP-Impulse: Zeitschrift für den katholischen Religionsunterricht an allgemein bildenden Gymnasien und beruflichen Schulen“, Frühjahr 2015, s. 10–16.
- Kycia T., *Droga synodalna – ku odnowie czy ku schizmie?*, <https://wiedz.pl/2020/10/02/droga-synodalna-ku-odnowie-czy-ku-schizmie/> [10.10.2021].
- Maj A., *Inspiracje papieża Franciszka dla współczesnej szkoły katolickiej*, „Roczniki Pedagogiczne”, 44(2016), nr 2, s. 77–91. [https://doi.org/10.18290/rped.2016.8\(44\).2-5](https://doi.org/10.18290/rped.2016.8(44).2-5).
- Mariański J., *Katolicyzm polski w procesie przemian*, „Władza Sądzenia”, 6(2015), s. 29–45.
- Mariański J., *Kondycja religijna i moralna młodzieży szkół średnich w latach 1988–1998–2005–2017 (raport z ogólnopolskich badań socjologicznych)*, Toruń 2018.
- Mariański J., *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013.
- Mariański J., *Tendencje rozwojowe w polskim katolicyzmie – diagnoza i prognoza*, „Teologia Praktyczna”, 12(2011), s. 7–24. <https://doi.org/10.14746/tp.2011.12.01>.
- Mazurek M., *Sekularyzacja czy może pluralizm i indywidualizacja? Rozważania o charakterze religijności Polaków (na przykładzie badań)*, „Przegląd Religioznawczy”, 273(2019), nr 3, s. 31–43.
- Meulemann H., *Nach der Säkularisierung: Religiosität in Deutschland 1980–2012*, Wiesbaden 2015. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-10952-3>.
- Milerski M., *Konfessionslosigkeit als Herausforderung für den religionspädagogischen Diskurs in Polen*, „Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik”, 20(2021), nr 1, s. 90–91.
- Napiórkowski A.A., *Wizja Kościoła w ujęciu papieża Franciszka*, „Studia Nauk Teologicznych”, 15(2020), s. 33–57. <https://doi.org/10.31743/snt.5912>.
- Piotrowski E., *Naprawienie Kościoła*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/naprawianie-kosciola-160447> [10.10.2021].
- Pluralitätssensible Schulpastoral. Chancen und Herausforderungen angesichts religiöser und kultureller Diversität*, red. A. Kaupp, Ostfildern 2018.
- Polak M., *Pastoralna posługa Kościoła w szkole. Inspiracje dla polskiego duszpasterstwa*, „Studia Pastoralne”, 3(2007), s. 275–293.
- Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, red. E. Firlit [i in.] Kraków 2012.

- Rabiej S., *Krytyka „kultury wykluczenia” w nauczaniu papieża Franciszka*, w: *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej*, red. M. Humeniuk, Wrocław 2017, s. 64–76.
- Roggenkamp A., *Das religionspädagogische Paradox aus systematisch-theologischer Perspektive*, „Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik”, 12(2013), nr 2, s. 135–161.
- Roth K., *Sinnhorizonte christlich gestalteter Schule. Eine schulpädagogische Begründung der Schulpastoral an staatlichen Schulen*, Hamburg 2013 (*Studien zur Schulpädagogik*, Band 75).
- Róžański T., *Oblicza religijności młodzieży studenckiej – analiza wybranych komponentów*, „Paedagogia Christiana”, 23(2015), nr 1, s. 295–309. <https://doi.org/10.12775/PCh.2015.016>.
- Seibt M., *Schulpastoral an berufsbildenden Schulen des dualen Schulsystems: eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Entwicklung von Qualitätskriterien für eine gelingende Schulpastoral an Berufsschulen*, Berlin 2008.
- Sroczyńska M., *Młodzież w poszukiwaniu sacrum. Rozważania socjologiczne*, „Przegląd Religioznawczy”, 276(2020), nr 2, s. 113–128.
- Świąt J.K., *Religijno-moralny portret młodzieży polskiej i jego pastoralne implikacje*, „Roczniki Teologiczne”, 6(2018), s. 43–61. <https://doi.org/10.18290/rt.2018.65.6-4>.
- Tyra A., *Czy Kościół w Niemczech przestanie istnieć?*, <https://klubjagiellonski.pl/2019/06/24/czy-kosciol-w-niemczech-przestanie-istniec/> [08.10.2021].
- Vereinigung der Deutschen Ordensoberen, *Schulpastoral in katholischen Schulen in freier Trägerschaft (Orden) in der Bundesrepublik Deutschland*, w: *Schulpastoral*, red. G. Rüttiger, München 1992, s. 21–26.
- Wielebski T., *Wokół Instrukcji „Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła*”, „Studia Elckie”, 23(2021), nr 2, s. 223–238.
- Zaręba S.H., *Porzucona religijność instytucjonalna*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 46(2018), nr 2, s. 162–166. <https://doi.org/10.18290/rns.2018.46.2-8>.
- Zuk A., *Pastoralne zaangażowanie parafii w struktury szkolne: innowacyjny model wychowania społeczno-kulturowego*, w: *Człowiek – Środowisko życia – Edukacja*, red. W. Theiss, Toruń 2012, s. 228–262.
- <https://www.bistum-magdeburg.de> [10.10.2021].
- <https://www.bistum-regensburg.de> [10.10.2021].
- <https://www.bonifatiuswerk.de> [12.11.2021].
- https://www.jung-im-bistum-magdeburg.de/media/uploads/schulpastoral/flyer_tdo_2019.pdf [10.11.2021].
- https://www.jung-im-bistum-magdeburg.de/media/uploads/schulpastoral/flyer_sch%C3%BClertage_2019.pdf [10.11.2021].
- https://www.jung-im-bistum-magdeburg.de/media/uploads/schulpastoral/flyer_sch%C3%BClertage_2019.pdf [10.11.2021].
- <https://www.jung-im-bistum-magdeburg.de/netzwerk/schulpastoral/> [12.11.2021].
- <https://www.schulpastoral-regensburg.de/schulpastoral-in-der-dioezese-regensburg.html> [10.11.2021].

KS. JERZY JASTRZĘBSKI ^{a,®}

 <https://orcid.org/0000-0002-0441-5065>

^a Akademia Katolicka w Warszawie, Wyższe Metropolitalne Seminarium Duchowne w Warszawie, ul. Krakowskie Przedmieście 52/54, 00-322 Warszawa, PL

[®] JerzySynaj@GMail.Com

RODZINA BOGIEM SILNA WEDŁUG PRYMASA TYSIĄCLECIA

Słowa kluczowe: Prymas Tysiąclecia, rodzina, wspólnota, miłość i sprawiedliwość społeczna, prawa i obowiązki rodziny, odnowa życia społecznego, odrodzenie narodu polskiego.

Streszczenie: Przygotowania do obchodów Tysiąclecia Chrztu Polski dotyczyły w dużej mierze spraw rodziny. Rodzina jako elementarna wspólnota społeczna i kościelna to źródło trwania narodu polskiego w jego tradycji: chrześcijańskiej, historycznej i politycznej. Ma ze swej natury gwarantowane prawa, które muszą być respektowane przez władze państwowe. Powinna też sprostać swoim zobowiązaniom – jako całość i jako suma obowiązków poszczególnych jej członków. Kardynał Stefan Wyszyński stworzył i nieustrudzenie głosił kompleksową wizję rodziny jako zamysłu Bożego.

1. Boży zamysł rodziny

Troska Kościoła o rodzinę była ważnym elementem epokowego programu Wielkiej Nowenny, który stworzył i przeprowadził prymas Polski, kardynał Stefan Wyszyński – błogosławiony, wybitny teolog, filozof, kapłan, charyzmatyczny mąż stanu i niekwestionowany lider narodowy, mąż opatrnościowy i prorok swoich czasów, Prymas Tysiąclecia. Kwe-

KS. JERZY JASTRZĘBSKI – kapłan archidiecezji warszawskiej (2000). Mgr (teologia, 1999, PWT, Warszawa); lic. homiletyki (2005, UPJPII, Kraków); studium retoryki (2007, UJ, Kraków); dr teologii (2013, UPJPII, Kraków). Od ponad 20 lat promuje dorobek kard. Stefana Wyszyńskiego w Polsce i za granicą poprzez rekolekcje, wykłady oraz publikacje drukowane i multimedialne.

stii rodziny poświęcone zostały cztery z dziewięciu lat przygotowań do Millenium Chrztu Polski. Prymas głosił konieczność głębokiej odnowy społeczeństwa polskiego, tragicznie doświadczonego przez kataklizm II wojny światowej, a poddanego po jej zakończeniu zmasowanej opresji komunistycznej.

Kardynał Wyszyński proroczo wyczuwał, że odrodzenie życia wspólnotowego musi się zacząć od źródeł. Takim źródłem pełnej wolności osobistej i obywatelskiej, nośnikiem wiary i moralności chrześcijańskiej, a także tożsamości narodowej, jest rodzina – każda pojedyncza polska rodzina. Dbłość Prymasa o rodzinę była zarazem troską całego Kościoła o wprowadzenie we wszystkie aspekty życia zasad wynikających z miłości i sprawiedliwości społecznej.

Kontekst nauczania prymasowskiego na temat rodziny był kompleksowy i nadzwyczaj spójny. U jego podstaw tkwiło uznanie pierwszoplanowej roli rodziny w kształtowaniu życia społecznego. Z tego kardynał Wyszyński wywiódł przynależne rodzinie prawa i konieczność ich pełnego respektowania. Skonkretyzował następnie model chrześcijańskiej wspólnoty – powstałej z zamysłu Boga – i Bogiem silnej. Jako wzór dla wszystkich małżeństw postawił Świętą Rodzinę z Nazaretu, po czym przybliżył cztery kluczowe zadania rodzin: przekazanie życia, dbanie o trwałość małżeństwa, uświęcenie życia rodzinnego i wychowanie młodego pokolenia. Na bazie tych zadań sformułował na koniec szczegółowe obowiązki wszystkich uczestników relacji rodzinnej: małżonków, rodziców, dzieci i młodzieży.

1.1. Prymat rodziny w życiu społecznym

Koncepcja rodziny przedstawiona przez kard. Wyszyńskiego wpisuje się w nurt tradycyjnego nauczania Kościoła, wedle którego jest ona tą pierwotną grupą, na której opiera się życie większych wspólnot – plemion, narodów, cywilizacji – grupą elementarną. W chrześcijańskiej teologii porządku społecznego ziemską ojczyzna to „rodzina rodzin”¹. Wskazując na fundamentalne znaczenie rodziny Prymas Tysiąclecia odwoływał się między innymi do racji religijno-socjologicznych. W Liście na czwarty rok Wielkiej Nowenny stwierdzał: „Rodzina to podstawowa, najbardziej trwała komórka społeczna. Nie ma, nie było nigdy i nie może być w dzie-

¹ S. Wyszyński, *Na czwarty rok Wielkiej Nowenny Tysiąclecia*, Gniezno – Warszawa, w kwietniu 1960, w: *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946–1974* (LPP), Paryż 1975, s. 353–354.

jach ludzkości społeczeństwa bez rodzin. Społeczeństwo zawsze sięgało i sięga do osoby ludzkiej nie przez jednostkę, ale przez rodzinę”². Jej podstawą jest zaś małżeństwo, czyli związek kobiety i mężczyzny, „którzy oddają się sobie w sposób wyłączny i stały w celu zrodzenia i wychowania dzieci”³. Prymas nauczał, że światowy porządek społeczny zbudowany jest na fundamencie życia wspólnotowego, bowiem na związku męża i żony zostały zbudowane społeczność narodowa i państwowa⁴. Rodzina jest łącznikiem między życiem prywatnym i publicznym”, „twórcą kultury społecznej i religijnej” a także „zwoźnikiem bogactw przechodzących pokoleń, które przemijają fizycznie, a jednocześnie trwają i ubogacają dalsze generacje w swych niezliczonych wartościach”⁵.

Rodzina jest najmocniejszą wspólnotą – zdolną przetrwać wszystkie zakręty historii narodu i państwa. I tak oto całe pokolenia polskich rodzin, wzięwszy w depozyt wiarę ojców, ich język, kulturę, sztukę, obyczaje i tradycje, ocaliły je od zatracenia w dramatycznych czasach zaborów, wojen z bolszewikami, dwóch wojen światowych. Uniosły z pożogi dziejów, bo taka właśnie jest misja rodziny. W celu podkreślenia nieocenionej wręcz wagi rodziny kard. Wyszyński określił ją mianem „polskiej racji stanu” i wzywał w swoich kazaniach: „Rodzice, nadeszła Wasza godzina!”⁶.

W takim ujęciu prymasowskim rodzina stała się... Rodziną! Instytucją o doniosłym znaczeniu. Nie mniej istotne było odwoływanie się Prymasa do racji religijno-psychologicznych. Zauważał, że w każdym człowieku istnieje najgłębsze pragnienie założenia rodziny. Stwórca „wszczepił w naturę ludzką dążność do stworzenia rodziny i do poświęcenia dla niej wszystkich sił fizycznych i duchowych człowieka”⁷. Ową „dążność naturalną” – tęsknotę – Bóg wspomaga swoją łaską. Udziela jej poprzez

² Tamże.

³ *List pasterski biskupów polskich na uroczystość Świętej Rodziny w ósmym roku Wielkiej Nowenny – o polskiej rodzinie katolickiej*, Warszawa, 18 XII 1964, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974* (LPE), Paryż 1975, s. 377.

⁴ Por. I. Fudali, *Myśl społeczna Stefana Wyszyńskiego – Prymasa Polski*, Kielce 1993, s. 53–54.

⁵ Zob. A.F. Dziuba, *Przesłanie społeczne kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski. Zarys problematyki*, Warszawa 2004, s. 29 oraz J. Lewandowski, *Wychowawcze aspekty Wielkiej Nowenny w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Chrześcijanin w Świecie”, 15(1983), nr 5, s. 9–30.

⁶ Por. S. Wyszyński, *Rodzice, nadeszła wasza godzina!*, [Frombork], 15 VIII 1961, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 7: 1961, red. M. Bujnowska, Warszawa 2008, s. 333.

⁷ Tenże, *Na piąty rok Wielkiej Nowenny*, Gniezno, 23 IV 1961, w: LPP, s. 380.

sakrament małżeństwa, kiedy dwoje ludzi otrzymuje moc z nieba do pełnienia swych obowiązków⁸.

Kościół, będąc społecznością zbudowaną na więziach rodzinnych, jest *de facto* wspólnotą opierającą się na małżeństwie, bo ono wszak stanowi opokę rodziny. Zatem „Kościół przez wszystkie wieki żyje w doczesności przez rodzinę”. Ów związek jest tak silny, że „rodzina jest drogą Kościoła”, a małżeństwo jest konieczne do „normalnego rozwoju Mistycznego Ciała Chrystusowego”⁹. Z jednej strony Kościół, który powołuje dzieci Boże i wychowuje je, a przez to „buduje Rodzinę chrześcijańską, wypełnia wobec niej zbawczą misję otrzymaną od Pana”. Z drugiej strony tak pojmowana Rodzina, trwając w Kościele, „uczestniczy w jego zbawczym posłannictwie, ukazuje i realizuje Kościół, posiada w nim sobie właściwe zadania i cele”¹⁰. Jest zatem nie tylko fundamentem świeckiej społeczności, ale również „punktem wyjściowym Kościoła, a także komórką Kościoła”¹¹. W całej kościelnej wspólnocie, niczym w jednej Rodzinie, zostały zgromadzeni „dzieci Boga Ojca”, które podążają za Chrystusem przez ziemię do nieba. Matka-Kościół, przewodząc wiernym w tej pielgrzymce, uczy ich wzajemnej troski o siebie w duchu miłości i solidaryzmu społecznego oraz uwrażliwia na wielostronne prawa i obowiązki wszystkich obywateli, będących przecież dziećmi Bożymi – równymi w swojej godności¹².

1.2. Prawa rodziny

Zdaniem Prymasa Tysiąclecia priorytetem dla władz świeckich i duchownych w Polsce powinna być odnowa życia społeczno-religijnego poprzez konsekwentne wzmocnianie rodziny. Warunkiem *sine qua non* tego procesu jest respektowanie przez te władze nie tylko praw osoby ludzkiej, ale również rodziny jako podstawowej komórki społecznej. Prymas nauczał: „Prawa rodziny są to prawa starsze od praw wszelkiej społeczności cywilnej. Rodzina przecież istniała wpierw, zanim zaistniała

⁸ Por. tamże.

⁹ C. Bartnik, *Chrześcijańska pedagogia narodowa według Stefana Wyszyńskiego*, w: *Polska teologia narodu*, red. tenże, Lublin 1986, s. 227.

¹⁰ S. Skreczko, *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny (1957–1966). Studium teologiczno-pastoralne*, Białystok 2002, s. 250.

¹¹ Bartnik, *Chrześcijańska pedagogia narodowa według Stefana Wyszyńskiego*, s. 227.

¹² Por. S. Wyszyński, *Na siódmy rok Wielkiej Nowenny*, Gniezno, 23 IV 1963, w: LPP, s. 424–425.

jakakolwiek społeczność cywilna. I rodzina wychowywała, zanim jakakolwiek społeczność uświadomiła sobie prawa, obowiązki do wychowywania. I tę prawdę trzeba bardzo mocno podkreślać. Jest ona bowiem prawdą wybitnie porządkującą stosunki społeczne”¹³.

Bazując na tej „wybitnie porządkującej prawdzie” wszystkie instytucje polskie powinny popierać Rodzinę w wypełnianiu przez nią misji. Największą rolę odgrywają tu Kościół i państwo. Taka kolejność jest nieprzypadkowa. Stefan Wyszyński uważał, że pierwszą instancją powołaną tu do pomocy jest Kościół, a dopiero po nim – władze świeckie. Jakkolwiek ustalił taką hierarchię, tłumaczył zarazem, że owo wspieranie rodzin powinno być wolne od ducha współzawodnictwa między różnymi instytucjami, gdyż wtedy zawsze cierpią na tym dzieci i młodzież. Zamiast rywalizacji o młode pokolenie proponował współdziałanie na rzecz wychowania przekazującego najlepsze wartości¹⁴. Wielką zasługą Prymasa Tysiąclecia było to, że mimo licznych przeciwności zmobilizował Kościół katolicki w Polsce do wspierania rodzin w procesie wychowania moralnego i religijnego¹⁵. Twierdził on, że misja Kościoła obejmuje głoszenie prawdy o prawach i obowiązkach człowieka, a co za tym idzie – o prawach i obowiązkach rodziny. Jego zdaniem, wspólnota męża i żony jest „podmiotem właściwych sobie praw i obowiązków względem siebie i innych bytów społecznych, a w szczególności względem Kościoła i państwa”¹⁶.

Kwestia praw rodziny w nauczaniu kard. Wyszyńskiego jest niezwykle istotna i obszernie udokumentowana, a pojawia się już u początków jego drogi naukowej. Pracę doktorską poświęcił właśnie temu zagadnieniu¹⁷. Zgłębiał je, rozważał i głosił przez wiele kolejnych lat. Analiza całego jego nauczania prowadzi do jednoznacznego wniosku: Prymas Tysiąclecia stworzył podwaliny chrześcijańskiej pedagogiki narodowej. Sformułował

¹³ Tenże, *Współdziałanie sił wychowawczych warunkiem skutecznego wychowania człowieka*, Jasna Góra, 30 VI 1957, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 3: 1956–1957, red. M. Bizan [i in.], Warszawa 1999, s. 289.

¹⁴ Por. J. Krukowski, *Zasada współdziałania między państwem i Kościołem w ujęciu prymasa Stefana Wyszyńskiego*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 12(2002), nr 1, s. 228. Por. również Wyszyński, *Współdziałanie sił wychowawczych warunkiem skutecznego wychowania człowieka*, s. 288–300.

¹⁵ Por. tenże, *Wezwanie pasterskie Prymasa Polski do pracy wielkopostnej nad zwalczaniem wad społecznych*, Gniezno – Warszawa, Wielki Post 1964, w: LPP, s. 449–458.

¹⁶ Krukowski, *Zasada współdziałania między państwem i Kościołem*, s. 227.

¹⁷ Por. S. Wyszyński, *Prawa rodziny, Kościoła i państwa do szkoły*, Lublin 1929.

też swoistą „kartę praw Rodziny”, jako racji stanu, na którą składa się dziesięć uprawnień¹⁸. Cztery z nich były w ocenie Prymasa kluczowe.

Pierwsze z nich wynika z naturalnego prawa każdego człowieka do życia. Jest ono „najsilniejszym elementem biologicznym i najpotężniejszym nakazem społecznym”, a „wolność rozwoju i życia jest wyznacznikiem pełnej wolności społecznej”¹⁹. Wolność ta jest niezbywalnym prawem każdego małżeństwa. Wolą samego Boga jest, aby małżonkowie rodzili dzieci. Stwórca obdarzył rodziców tak wielkim zaufaniem, że – choć wszak mógłby – nie zastępuje ich w tej dziedzinie. „Bóg sam stworzył tylko dwoje ludzi. A chociaż polecił im, aby rośli i rozmnażali się na Ziemi, to jednak zaludnianie tejże Ziemi pozostawił całkowicie wolnej woli ludzkiej. Zaufał im tak bardzo, że odtąd ani razu nie użył swej potęgi stwórczej, aby wyręczyć rodziców”²⁰. Prawo małżonków do zrodzenia potomstwa jest respektowane przez samego wszechmogącego Boga – nie wyręczył ich nawet w przypadku swego Syna Jednorodzonego. Jest ono bezdyskusyjnym przywilejem rodziców, którego nikt – nawet państwo – nie może im odebrać, ani w wykonaniu

¹⁸ Bartnik, *Chrześcijańska pedagogia narodowa według Stefana Wyszyńskiego*, s. 189: „1) Prawo do posiadania dzieci i skierowania świata rodziny ku dziecku w najwyższej miłości; 2) Prawo do wzajemnej służby sobie, bez sztucznych ograniczeń i barier; 3) Prawo do nierozdzielności węzła małżeńskiego; 4) Prawo do doskonalenia się poprzez rodzinę i całą rodziną; 5) Prawo do miłości, wierności, pełnego zaufania, sprawiedliwości, wolności od podejrzeń, możliwości otrzymania przebaczenia w przypadku żalu za winy; 6) Prawo do pełnej wspólnoty osób, dóbr, myśli, serc, czynów, historii, losów, tworzenia świata; 7) Prawo do zgody, pokoju, duchowej „ciszy”, azylu od świata zła i okrucieństwa, wolności od ogólnego zakłamania i zgiełku życia; 8) Prawo wolności do samo wyrażenia swego życia, swobody rozwoju ducha, spełniania swej osobowości rodzinnej; 9) Prawo do dobrej sławy rodzinnej, do zachowania i rozwoju tradycji swych ojców, do pamięci rodowej, wspólnego uczucia przeszłości rodziny; 10) Prawo do tworzenia przez rodzinę jednego wspólnego *theatrum vitae, theatrum familiae*, niejako wspólnego, czystego ekranu i sumienia”.

¹⁹ S. Wyszyński, *Pochwała dziecięctwa i życia*, Warszawa, 27 XII 1959, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 5: 1959, red. M. Bujnowska, Warszawa 2006, s. 519–520.

²⁰ Tenże, *Rodzina Bogiem silna*, Jasna Góra, 26 VIII 1961, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 7, s. 368. W *Zbiorze kazań Prymasa Tysiąclecia* znajdują się co najmniej trzy przemówienia o takim samym tytule, tj. *Rodzina Bogiem silna*. Pomimo konsultacji z Instytutem Prymasowskim Stefana Kardynała Wyszyńskiego nie udało się jednoznacznie wyjaśnić przyczyn tego *status quo*. Tekst tych kazań porusza ten sam temat i niekiedy jest zbliżony, ale nie identyczny. Na potrzeby niniejszej pracy – w celu precyzyjnego określenia, o którym kazaniu jest mowa, autor tego artykułu za każdym razem w przypisie będzie podawał tytuł, miejsce i datę wygłoszenia tego kazania. Tenże, *W obronie życia nienarodzonych*, [Komańcza, przed 22 IX 1956], w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 2: 1953–1956, red. M. Bizan, Warszawa 1999, s. 52. Por. również tenże, *Przyrzekamy – stanąć na straży budzącego się życia. Komentarz do poszczególnych haseł Jasnogórskich Ślubów Narodu*, [Komańcza, przed 22 IX 1956], w: tenże, *Królowo Polski, przyrzekamy*, red. I. Czarcińska, A. Rastawicka, Warszawa 2006, s. 74.

którego ich zastąpić. „Państwo może zakładać fabryki, ale fabryk nowych ludzi nie tworzy. Państwo może budować kolosy, ale małego dziecięcę pod sercem matki nie wzbudzi. To jest dzieło Boga i dzieło tych, którzy pracownicy czuwają nad tym, aby życiu nic nie zagroziło²¹”.

Drugim prawem rodziny jest prawo do swobody życia rodzinnego i wolnego wyboru stanu. Według kardynała Wyszyńskiego każdy człowiek może wybrać taką drogę życia, jaka mu najbardziej odpowiada. Mężczyzna i kobieta mają w tym równe prawa i obowiązki. Mogą wybrać kapłaństwo czy zakon, zawiązać wspólnotę rodzinną lub pozostać osobami samotnymi. Jako przykład drastycznego łamania tego prawa Prymas Tysiąclecia podawał odwołanie alumnów seminariów duchownych od kapłaństwa²². Studentom uczelni świeckich w PRL automatycznie odznaczano służbę wojskową. Kleryków natomiast bezapelacyjnie wcielano do armii – wbrew porozumieniu zawartym z Kościołem w 1950 roku, i przykład to nie był jedyny.

Trzecią prerogatywą rodziny jest prawo do wychowania i formowania swoich dzieci zgodnie z własnym sumieniem. Prymas uczył, że skoro rodzice wyznają wiarę chrześcijańską, to mają prawo w tym samym duchu wychowywać potomstwo, w duchu religii katolickiej²³. I – co ważne – nie tylko w domu rodzinnym czy w czasie, gdy dzieci pozostają pod ich bezpośrednią opieką, ale również wtedy, gdy dzieci są poza domem: w szkole, na zajęciach pozalekcyjnych czy zorganizowanych wyjazdach wakacyjnych²⁴. Nikt, nawet państwo, nie powinno wyręczać małżonków w wychowaniu ani tym bardziej wychowywać dzieci w sposób sprzeczny z wolą rodziców²⁵. Prawo do wychowania nie pochodzi bowiem z nadania ludzkiego, lecz wprost od Boga. Wywodzi się tym samym z prawa naturalnego i jako takie jest pierwotne w stosunku do prawa stanowionego²⁶.

Czwartym spośród najważniejszych uprawnień rodziny jest prawo do godziwego bytu. Prymas pouczał, że z racji jej prymatu w życiu społecznym,

²¹ Tenże, *Do duchowieństwa stolicy*, Warszawa, 3 VIII 1962, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 9: 1962, red. M. Bujnowska, Warszawa 2011, s. 18.

²² Tenże, *Zwierciadło sprawiedliwości – Matka pięknej miłości*, Jasna Góra, 26 VIII 1963, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 11: 1963, red. M. Bujnowska, Warszawa 2012, s. 105–106.

²³ Por. tenże, *Rodzina Bogiem silna*, Jasna Góra, 26 VIII 1961, s. 368.

²⁴ Tenże, *Zwierciadło sprawiedliwości – Matka pięknej miłości*, s. 111–112.

²⁵ Por. Krukowski, *Zasada współdziałania między państwem i Kościołem*, s. 228.

²⁶ Wyszyński, *Współdziałanie sił wychowawczych warunkiem skutecznego wychowania człowieka*, s. 289.

należy bezwzględnie zapewnić jej to, co jest potrzebne do odpowiedniego egzystowania. Zwierzchnik Kościoła w Polsce nie stawiał wygórowanych żądań. Zabiegał usilnie o zaspokojenie elementarnych potrzeb życiowych, o minimum socjalne. Głosił przejmująco: „W programie jasnogórskim znajdziecie taki punkt, który nakazuje nam wszystkim troszczyć się o to, aby w Polsce nie było głodnych, nagich, bezdomnych”²⁷. Siódma Rota Jasnogórskich Ślubów Narodu to jednoznaczne wyzwanie: „Przyrzekamy dzielić się między sobą ochotnie plonami ziemi i owocami pracy, aby pod wspólnym dachem domostwa naszego nie było głodnych, bezdomnych, płaczących”²⁸.

W celu zapewnienia realizacji owych elementarnych potrzeb życiowych Prymas przypominał nauczanie Magisterium Kościoła na temat tzw. zapłaty rodzinnej: „Trzeba człowiekowi dać to, co jest mu potrzebne, aby mógł wyżywić i utrzymać swoją Rodzinę. Katolicka nauka społeczna i wszystkie kodeksy społeczne przyjęły tę chrześcijańską zasadę tzw. zapłaty rodzinnej, którą Kościół po dziś dzień głosi. [...] Taki jest Kościół, Najmilsze Dzieci, bo takim go ustanowił Chrystus. Co jest Bożego, ma być oddane Bogu, a co jest ludzkie, trzeba oddać człowiekowi”²⁹.

Według prymasowskiej koncepcji miłości i sprawiedliwości społecznej to najważniejszy z obowiązków państwa wobec Rodziny. Pouczał, że prawo do życia i godnego bytu to prawo zapisane w umyśle i sercu człowieka. Obejmuje ono „prawo do nienaruszalności ciała, do posiadania koniecznych środków do zapewnienia sobie odpowiednich warunków życia”, tj. jedzenia, ubrania, mieszkania, służby zdrowia oraz prawo do „niezbędnych świadczeń ze strony władzy na rzecz jednostek”. Rolą Kościoła jest przypomnienie tego prawa. Rolą państwa jest dbałość o przestrzeganie tego prawa przy współpracy wszystkich obywateli”³⁰.

Respektowanie praw Rodziny, co podnosił Stefan Wyszyński w okresie przygotowań do Millenium, stabilizuje jej fundamenty, a nade wszystko gwarantuje, że będzie ona mogła bez przeszkód wypełniać swoje zob-

²⁷ Tenże, *Maryja zaczęła zwyciężać w polskiej ziemi*, Poznań, 19 III 1958, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 4: 1958, red. M. Bujnowska, Warszawa 2002, s. 50.

²⁸ Tenże, *Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego*, [Komańcza, 16 V 1956], w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 2, s. 11.

²⁹ Tenże, „Oto wszystko nowym czynię...”, Nowa Huta, 6 IX 1964, w: tenże, *Kazania i przemówienia niepublikowane autoryzowane (KiPA)*, t. 18, s. 194 [mps, Instytut Prymasowski Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Warszawa].

³⁰ Tenże, *Zwierciadło sprawiedliwości – Matka pięknej miłości*, s. 108–109.

wiązania wobec wspólnoty narodowej w duchu miłości i sprawiedliwości społecznej. Prymas Tysiąclecia stał też na straży poglądu, że najlepiej wykonuje te zadania rodzina umocniona łaską Bożą.

1.3. Rodzina Bogiem silna

Rodzina w nauczaniu kard. Wyszyńskiego „ujmowana jest w świetle personalizmu relacyjnego”. Ten aspekt jako pierwszy zakłada, że człowiek dzięki rodzinie staje się osobą w całej swej pełni. Ów proces ma charakter dwukierunkowy. Z jednej strony rodzina działa *ad extra*, tj. „rodzi człowieka dla społeczności, królestwa Bożego, Kościoła”, z drugiej zaś strony działa *ad intra*, ponieważ wprowadza całą rzeczywistość w życie swojego dziecka, „powierając mu niejako ten świat jako osobisty dar Boży”³¹. Kierując się taką optyką, Prymas uczył, że proces udoskonalenia człowieka i społeczności, w której żyje, nie może odbywać się bez Boga. Jedno z przyrzeczeń Jasnogórskich Ślubów Narodu antycypowało tę tematykę. Przyrzekano wtedy „umacniać w rodzinie królowanie [...] Jezusa Chrystusa, bronić czci imienia Bożego, wszczepiać w umysły i serca dzieci ducha Ewangelii i miłości [...] strzec prawa Bożego, obyczajów chrześcijańskich i ojczystych”³².

Piąty rok Wielkiej Nowenny prowadzony był w całości pod hasłem „Rodzina Bogiem silna”. Prymasowi Tysiąclecia bardzo zależało na gruntownym pogłębieniu tego zagadnienia. Świadczą o tym dobitnie jego słowa: „Rodzina Bogiem silna! Musimy sobie ten napis wtłoczyć przez oczy w mózgi i w serca. Będzie on tutaj wisiał przez cały rok, abyśmy przejęli się tym, iż rodzina jest Bogiem silna”³³. Kardynał Wyszyński dowodził wielokrotnie, że rodzina umacniana przez Boga jest w stanie najlepiej uformować człowieka jako istotę w pełni społeczną. Uprzedzając argumenty osób obojętnych religijnie, Prymas wyjaśniał, że problematyka „rodziny wobec Boga” dotyczy wszystkich Polaków, bez względu na ich płeć, wiek, powołanie czy światopogląd. Udowadniał, że „rodzina bazująca na wartościach chrześcijańskich jest dobrem każdej społeczności narodowej”³⁴, co argumentował na kilka sposobów. Po pierwsze przypominał, że wprowadzenie Boga w życie wspólnotowe owocuje pokojowym nastą-

³¹ Bartnik, *Chrześcijańska pedagogia narodowa według Stefana Wyszyńskiego*, s. 188–189.

³² Wyszyński, *Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego*, s. 10.

³³ Tenże, *Rodzina Bogiem silna*. Przemówienie do rodziców katolickich, [Warka], 7 V 1961, w: KiPA, t. 8, s. 225.

³⁴ Tenże, *Program pracy duszpasterskiej w V Roku Wielkiej Nowenny w „Roku Rodziny Katolickiej”*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”, 43(1961), nr 3–4, s. 87–88.

wieniem do innych ludzi i jednością serc. To uwidacznia się w panujących w takiej rodzinie dobrych i szlachetnych obyczajach. Temu celowi służy cały proces wychowania. Prymas uczył, że źródłem pokoju w rodzinach i narodzie jest Stwórca, który wlewa te dary w ludzkie serca. Po drugie wyjaśniał, że obecność Boga jest niezbędną, ponieważ budzi w małżonkach „wolę życia”. Po trzecie nauczał, że wspólnota męża i żony wsparta mocą z nieba umacnia byt narodu. Przydaje państwu i kształtuje nowych obywateli. Po czwarte – rodzina została ustanowiona przez Stwórcę. Dlatego też rodzice „muszą owoc swego życia oddać Bogu³⁵”. Przytaczając te racje dowodził, że wychowanie w duchu chrześcijańskim daje wiele pozytywnych skutków społecznych, jako że bazuje ono na przesłankach miłości i powszechnej sprawiedliwości. Uwrażliwia i niejako „aktywizuje” ludzkie serca do czynienia dobra.

Kardynałowi Wyszyńskiemu nie chodziło jednak o to, aby narzucić katolicką koncepcję rodziny wszystkim bez wyjątku. Nauczając o wspólnocie małżeńskiej silnej Bogiem, wskazywał istotne czynniki wpływające na optymalny klimat do życia i rozwoju – zarówno rodziny jak i całego społeczeństwa. Pragnął odnowić je i wzmocnić, odwołując się do wartości Chrystusowych. Zabiegał usilnie o odrodzenie rodziny w łasce; moralne, duchowe, społeczne, pedagogiczne, kulturowe, gospodarcze i humanistyczne. Dopiero to wszystko razem miało oznaczać „rodzinę Bogiem silną, tworzącą bez wątpienia naród Bogiem silny”³⁶. Taki pogląd był egzemplifikacją jednego z kluczowych założeń programu Wielkiej Nowenny. Kardynał uważał bowiem, że wprowadzając ład Boży w życie na Ziemi, wprowadza się zarazem ład ludzki. Nie można rozdzielać obu tych porządków, gdyż kierowanie się Bożymi wskazówkami bardzo ułatwia mądre korzystanie z życia i godziwe używanie dóbr ziemskich³⁷. Nauczanie prymasowskie o rodzinie silnej Bogiem jest *de facto* skierowaniem wszystkich ludzkich pragnień do Stwórcy, którego obecność jest gwarancją właściwej hierarchii wartości, a co za tym idzie – wszelkiego ładu na świecie. Leży więc u podstaw harmonii praw i obowiązków³⁸. Zda-

³⁵ Tenże, *Rodzina Bogiem silna*, Jasna Góra, 26 VIII 1961, s. 363–365.

³⁶ Skreczko, *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny*, s. 100.

³⁷ Por. S. Wyszyński, *Do młodzieży akademickiej podczas opłatka*, Warszawa, 9 I 1964, w: KiPA, t. 16, s. 44.

³⁸ Por. tenże, *W imię miłości Ojczyzny, w obronie życia Polaków!*, Warszawa, 15 III 1964, w: KiPA, t. 16, s. 316–317.

niem kardynała Wyszyńskiego, rodzinę umocnioną Bogiem rozpoznaje się po odpowiednim „środowisku wszechstronnej formacji duchowej, moralnej, obywatelskiej i religijnej”³⁹. Troska rodziców o dobro rodziny to stworzenie takiego klimatu religijnego, w którym „Bóg będzie nie tylko Gościem, ale Obywatelom i Ojcem”⁴⁰. Prymas apelował gorąco: „Bóg musi się czuć dobrze w waszych rodzinach, wśród waszych i swoich dzieci. Bóg, który stanął między wami, by rodzina była Bogiem silna, ma związać was i dzieci wasze w wysiłku wzrastającej miłości Boga i ludzi. Stwórcie z rodziny dom Boży i bramę niebios, prawdziwą szkołę religijnego nauczania i wychowania”⁴¹.

Momentem ukonstytuowania się chrześcijańskiej rodziny jest zawarcie przez kobietę i mężczyznę świętego sakramentu małżeństwa – tożsamego z zaproszeniem Boga do swojej wspólnoty. To wydarzenie przywołuje w pamięci wesele w Kanie Galilejskiej (J 2, 1–11), na które został zaproszony Zbawiciel i Jego uczniowie. Prymas uważał, że „na gody weselne każdej rodziny musi być wezwany Jezus, w sakramencie małżeństwa muszą być obecni Jego uczniowie, autentyczni świadkowie Kościoła każdej rodziny – tworzącej się na progu ołtarza przy dźwiękach hymnu *Veni Creator*”⁴². Tak uświęcona nowa wspólnota rozpoczyna swoje życie w Bogu. Cechować ją będzie chrześcijański styl życia, a nade wszystko chrześcijańskie podejście do wypełniania obowiązków wobec innych ludzi. Zamieszkanie Stwórcy w domu męża i żony rodzic będzie obowiązkiem troski o – potrzebne wszystkim – miłość i pokój Boży⁴³.

Drugi aspekt dbałości Księdza Prymasa o rodziny ma zabarwienie religijno-narodowe i religijno-państwowe. Wyszyński dowodził, że wychowanie katolickie jest po prostu znakomitą formacją przyszłych obywateli. Rodzina umocniona Bogiem to nie tylko wspólnota pobożna, ale też bardziej prospołeczna. Jest gwarantem trwałości oraz właściwego rozwoju narodu i państwa jako wielkiej „Rodziny rodzin”⁴⁴. Nie może dziwić taka właśnie linia postępowania Kościoła, który – jako wychowawca Rodziny – ustami Prymasa zabiegał o miłość i sprawiedliwość społeczną w powojennej Polsce. Były to czasy, kiedy aparat

³⁹ Tenże, *Rodzice, nadeszła wasza godzina!*, s. 333.

⁴⁰ Tenże, *Rodzina Bogiem silna*, [Warka], 7 V 1961, s. 226.

⁴¹ Tenże, *Rodzice, nadeszła wasza godzina!*, s. 332–333.

⁴² Tenże, *Rodzina Bogiem silna*, Jasna Góra, 26 VIII 1961, s. 362.

⁴³ Tamże, s. 365.

⁴⁴ Tamże, s. 363.

władzy utrudniał rodzinom „należyte wypełnianie obowiązków zgodnie z nakazami przyrodzonymi i nadprzyrodzonymi”⁴⁵. Prymas się z tym nie godził. Upominał się twardo o respektowanie wolności rodziny do życia zgodnie z wiarą i sumieniem. Rodzina tak pojmowana jest nie tylko wspólnotą o charakterze biologicznym czy socjologicznym, ale też duchowym, moralnym i religijnym. W ten sposób staje się przestrzenią, w której człowiek może się „wrodzić” w Boga. Takie rozumienie Rodziny zakłada, że w stałej relacji ze Stwórcą czerpie ona siłę do życia nie tylko dla dobra siebie samej, ale też dla dobra ogółu. I staje się zdolna do czynów płynących ze „sprawiedliwości zaślubionej z miłością”⁴⁶. Zdaniem kardynała Wyszyńskiego najlepiej to zadanie wypełniła Rodzina Jezusa, Maryi i Józefa.

1.4. Święta Rodzina wzorem rodziny Bogiem silnej

Prymasowska koncepcja Wielkiej Nowenny przyznała kluczowe miejsce rodzinie, gdyż to przez nią miało dokonać się odnowienie życia społeczno-religijnego. Takie naświetlenie problemu było w istocie odtworzeniem historii zbawienia. Kardynał Wyszyński nauczał, że skoro zepsucie świata nastąpiło za sprawą pierwszej rodziny Adama i Ewy, Stwórca postanowił powołać kolejną Rodzinę – przez Niego samego uświęconą – by przez nią świat ten odrodził się w Chrystusie. „Gdy przyszła pełnia czasów i Bóg rozpoczął odnowę rodzaju ludzkiego, posyłając z łona Trójcy Świętej Syna swego na ziemię, dał Mu Rodzinę, i to Świętą Rodzinę”⁴⁷. Prymas zauważał, że potrzeba wejścia w życie wspólnoty była także osobistym pragnieniem samego Jezusa Chrystusa.

Przejmujące są słowa kardynała o tym, że Bóg-Człowiek szukał dla siebie wspólnoty: „Ten, który nie opuścił łona Ojca, jako Słowo Przedwieczne, nawet wtedy, gdy stało się Ciałem, jednak będąc Człowiekiem, miał dążenia społeczne właściwe naturze ludzkiej, potrzebował pomocy społecznej. Dobry Ojciec wyszedł na spotkanie tym dążeniom społecznym Jezusa. Dał Mu w Nazarecie Rodzinę, która współdziałała z Nim tak, iżby nie był opuszczony”⁴⁸. Od tej chwili Jezus został oddany pod opiekę najlepszych rodziców spośród wszystkich matek i ojców, a Bóg zamiesz-

⁴⁵ Wyszyński, *Na piąty rok Wielkiej Nowenny*, s. 380.

⁴⁶ Por. tenże, *O cudowna przemiano!*, Gniezno, 1 I 1964, w: KiPA, t. 16, s. 16.

⁴⁷ Tenże, *Rodzina Bogiem silna*, Jasna Góra, 26 VIII 1961, s. 362.

⁴⁸ Tenże, *Dążenie do rodziny, rodzinności, wspólnoty – właściwością natury ludzkiej*, Warszawa, 9 I 1966, w: KiPA, t. 22, s. 111.

kał pośród nich. Jezus Chrystus wkraczając w życie swoich ziemskich rodziców, stał się łącznikiem między Maryją a Józefem i zapoczątkował tym samym pierwszą Rodzinę Bogiem silną. Analizując ten etap historii zbawienia, Prymas podkreślał prawdę podstawową: to Trójca Święta jest najdoskonalszym przykładem życia we wspólnocie zjednoczonej przez miłość. Rodzina Święta była zaś tego najpełniejszym ziemskim obrazem. Nauczał, że jest ona „wzorem dla rodziny ludzkiej, rodzi i umacnia obyczaje, pokazuje, jak każda ludzka rodzina może być Bogiem silna i radosna⁴⁹”.

Prymas podkreślał, że jakkolwiek Rodzina Nazaretańska była wyjątkowa, to jednak pragnieniem Kościoła jest, aby stanowiła przykład współżycia dla wszystkich polskich wspólnot. Zachęcał więc małżonków, aby doskonalili się, spoglądając na ten wzór, by w podobny sposób układali swoje życie, dokonywali wyborów, wychowywali potomstwo. Ukazywał, jak wielką siłę mogą sami czerpać z łączności z Bogiem. Tak, Rodzina z Nazaretu była absolutnie wyjątkowa. Jej bezprecedensowe powołanie – posługi samemu Jezusowi Synowi – stało się niepowtarzalnym w dziejach świata uczestnictwem w misterium Chrystusa⁵⁰. Ale przecież w pryzmacie doczesnym – każda „człowiecza” rodzina może nauczyć się żyć pełnią reguł Bożych.

Prymat Boga wkraczającego w życie Świętej Rodziny pod postacią dziecka ewokuje istotną myśl. Otóż skoro w centrum życia Rodziny Nazaretańskiej była osoba Jezusa – Syna, to podobnie pryzmatem życia każdej ludzkiej rodziny powinno być dziecko: „Dziecko to ośrodek uwagi, miłości, ofiary, poświęcenia i wyrzeczenia się. W Najświętszej Rodzinie – Jezus, a w każdej rodzinie – brat i siostra Jezusa, czyli maleńkie dzieci, chłopczkowie i dziewczynki, bo wszyscy jesteśmy braćmi Jezusa⁵¹”. Prymas pouczał, że od chwili narodzin dziecka, należy wszystko poświęcić dla niego. A przede wszystkim dobrze wychować je w domu rodzinnym: zadbać o znajomość Prawa Bożego, rzetelną wiedzę, zakotwiczyć w tradycji religijnej, narodowej i patriotycznej, oszlifować charakter w zgodzie z Duchem Świętym – zatem stworzyć fundament

⁴⁹ Tenże, *Życzenia na Boże Narodzenie*, Gniezno – Warszawa, Boże Narodzenie 1961 r., w: LPP, s. 389.

⁵⁰ Tenże, *Dążenie do rodziny, rodzinności, wspólnoty – właściwością natury ludzkiej*, s. 111.

⁵¹ Tenże, *Kościół – Rodzina Boża u swej kolebki*, Warszawa, 12 I 1964, w: KiPA, t. 16, s. 64.

pod chrześcijański styl myślenia i postępowania na dorosłą przyszłość. Niebagatelne zadania dla rodziców ustanawiał Prymas Tysiąclecia. Swoim nauczaniem sprzeciwiał się przecież ówczesnym trendom, które spychały dziecko na margines życia rodzinnego i społecznego. „Kobiety na traktory!” Kobiety biją rekordy w fabrykach!”. Aborcja na życzenie. Rozwody cywilne – czysta formalność. „Wyzwolenie kobiet!”. Ale „wyzwolenie”... od czego?! Od natury? Od biologii? Od Boga? Ponura inżynieria marksistowska... Tylko prawdziwy gigant ducha, taki jak kardynał Wyszyński, potrafił iść pod prąd, dostrzegać zagrożenia ideologii komunistycznej i twardo nakreślać ścieżki życia z Panem Bogiem w sercach i umysłach. Był przekonany, że to właśnie pojedyncze rodziny polskie, szczególnie matki polskie – w swej wielkości i liczbie – staną się depozytariuszkami wiary i wartości katolickich. I będą potrafiły w zgodzie ze swą przyrodzoną od Stwórcy naturą, przy wsparciu ojców – wbrew sowieckiej opresji – wychowywać następne pokolenia. To było założenie prorocze. I to, co głosił przyszły Błogosławiony Prymas, było prawdziwą kontrofensywą w zderzeniu kulturowym cywilizacji życia i cywilizacji śmierci.

Kardynał Wyszyński twierdził, że od chwili narodzin dziecka w rodzinie, należy wszystko poświęcić temu nowemu istnieniu. Zaznaczał, że wyznawanie i praktykowanie wiary niezwykle pomaga mężowi i żonie przewyżczać ich osobisty egoizm, respektować z oddaniem prawa dziecka oraz wypełniać względem niego obowiązki rodzicielskie, nie cofając się nawet przed oddaniem w ofierze własnego życia. Rodzicielstwo ponad wszystko. Rodzicielstwo uświęcone. Prymas przekonywał, że skoro tak działa się w Świętej Rodzinie, to powinno – i jest to możliwe – funkcjonować we wszystkich rodzinach ludzkich. Posunął się nawet do nad wyraz odważnego stwierdzenia, że dziecko – tak jak Jezus urodzony w Betlejem, – jest „panem” swojej rodziny.

Wzywając rodziców do wielkiej ofiarności na rzecz dzieci, kardynał Wyszyński zachowywał umiar w tak rozumianej miłości społecznej. Rozumiał, że problem jest subtelny i złożony. Dlatego precyzował, że zanim rodzice będą się poświęcać dla swoich synów i córek, powinni najpierw w duchu sprawiedliwości rozeznaczyć dobrze, co się należy im, a co ich dzieciom. Bez tego wyważenia nie da się zharmonizować wzajemnych uprawnień i zobowiązań w rodzinie; w tej – odrodzonej z Ducha i Prawdy – rodzinie, o którą tak gorąco zabiegał Prymas Tysiąclecia. Widział ten proces jako „powszechną inkarnację”, czyli powolne wprowadzanie

Boga w ludzką rzeczywistość⁵² powolne, ale konsekwentne. Określał to mianem „ewolucyjnej rewolucji Kościoła”⁵³. Wierzył, że przemiana człowieka i świata jest możliwa przez codzienne kierowanie się Boskimi przykazaniami, tak jak czyniła to Rodzina z Nazaretu. Zwrócił też uwagę na fakt, że Święta Rodzina podejmowała szereg konkretnych działań w celu wcielenia w życie Bożego zamysłu ich wspólnoty, przez co działała nie tylko na rzecz własnego dobra. Przyjęła plan Stwórcy względem swojego życia, ale jednocześnie swoim postępowaniem uczyła innych szacunku dla prawa Bożego⁵⁴. Zdaniem kardynała Wyszyńskiego jest więc ona nadal aktualnym punktem odniesienia dla każdej ludzkiej rodziny, wzorcem uniwersalnym, niezależnym od biegu historii i przemian społecznych na świecie. Prymas Tysiąclecia nawoływał rodziców, aby wpatrzeni w przykład Świętej Rodziny zmierzali do uświęcenia swoich rodzin, a zwłaszcza praktykowania w nich: wierności, czystości, trzeźwości, oszczędności, ducha wzajemnej ofiary i miłości⁵⁵. Był głęboko przekonany, że życie takie odpowiada wielkiemu pragnieniu wszystkich Polaków – pragnieniu pokoju, który „rodzi się ze sprawiedliwości zaślubionej z miłością”⁵⁶. Zwracał uwagę, iż Rodzina Nazaretańska nigdy nie posługiwała się przemocą. Było to szczególnie istotne w kontekście opresyjnego systemu w PRL. Kardynał Wyszyński wzywał polskie rodziny do praktykowania miłości i sprawiedliwości społecznej „mimo wszystko”, do kierowania się dobrem, szacunkiem, wrażliwością, zarówno w stosunku do swoich najbliższych, jak i szerszego otoczenia. W codziennym praktykowaniu miłości i sprawiedliwości przyzywanie łaski Boga ma tutaj znaczenie kluczowe. Ale też konieczne jest otoczenie rodzin polskich szczególną modlitwą. Prymas zobowiązał kapłanów archidiecezji warszawskiej oraz archidiecezji gnieźnieńskiej, aby w czwartym roku Wielkiej Nowenny

⁵² Wedle Prymasa Tysiąclecia duch Boga powinien przeniknąć wszystkie dziedziny życia. To przenikanie – uświęcenie dokonywało się za sprawą Wcielenia. Kard. Wyszyński określił to jako „powszechną inkarnację – przez Maryję”. S. Wyszyński, „*Do serca Maryi Matki...*”, Jasna Góra, 9 V 1962, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 8: 1962, red. M. Bujnowska, Warszawa 2009, s. 288.

⁵³ Por. tenże, Krzyż stał się nam bramą, Lublin, 7 VI 1964, w: KiPA, t. 17, s. 389.

⁵⁴ Tenże, *Czego potrzeba, aby się spełniło odrodzenie i zjednoczenie narodu*, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 4, s. 40.

⁵⁵ Tenże, *Wezwanie do pracy wielkopostnej w duchu ślubowań jasnogórskich*, Gniezno – Warszawa, Wielki Post 1958, w: LPP, s. 302.

⁵⁶ Tenże, Pozdrowienie Prymasa Polski dla pracowitego Ludu Śląskiego, Piekary Śląskie, 13 VI 1965, w: KiPA, t. 20, s. 369.

(1960–1961) odmawiali podczas Eucharystii „jako nakazaną zwykłą modlitwę z uroczystości Świętej Rodziny we wszystkie dni, ilekroć na to rubryki mszalne pozwalają”⁵⁷.

Boży zamysł rodziny – wedle Prymasa Tysiąclecia – określa jej prymat w życiu narodu i państwa. Stanowi to bazę do respektowania jej wszystkich praw oraz umożliwia jej wypełnianie obowiązków wobec społeczności. Pełną zdolność do praktykowania miłości i sprawiedliwości społecznej ma wspólnota wsparta łaską Najwyższego, czyli rodzina Bogiem silna. Wzorzec zaś ustanowiła Rodzina z Nazaretu.

2. Zobowiązania spoczywające na rodzinie

Prymas Tysiąclecia usilnie zabiegał o uznanie w społeczeństwie prymatu Rodziny – owej „polskiej racji stanu”. Wymagał od władz państwowych i duchownych konsekwentnego wsparcia i przestrzegania praw rodzinom przynależnych. Formułował jednak przy tym poważne wyzwania, którym każda rodzina musi sprostać. Tak, prawa nieodmiennie implikują obowiązki! I prymas Polski to wiedział. Spośród wielu zobowiązań, które stają przed Rodziną Bogiem silną, Stefan Wyszyński uznał za najważniejsze cztery z nich: przekazanie życia, trwanie w nierozzerwalnej wspólnocie małżeńskiej, uświęcenie życia rodzinnego oraz wychowanie młodego pokolenia.

2.1. Przekazywanie życia

Wraz z rozpoczęciem trzeciego roku Wielkiej Nowenny (1959–1960) prymas Wyszyński zatrzymał się nad kwestią obrony życia ludzkiego. Przyświecało mu wówczas dobitne przesłanie z Jasnogórskich Ślubów Narodu: „Przyrzekamy stać na straży budzącego się życia”⁵⁸. Wyrażało ono chrześcijańską afirmację życia jako daru Bożego, którego żaden człowiek nie ma prawa kwestionować. Prymas głosił tym samym apoteozę życia, będącego metaprawem Boskim, na którym został zbudowany cały porządek istnienia. Podkreślał, że prawo do życia, wynikające z prawa naturalnego, jest zarazem „podstawowym warunkiem sprawiedliwości na świecie”⁵⁹. Tak interpretowane życie jest również – a może przede wszystkim – pragnieniem każdej istoty, wynikającym z jej przemożnego

⁵⁷ Tenże, *Na czwarty rok Wielkiej Nowenny Tysiąclecia*, s. 355.

⁵⁸ Tenże, *Program pracy duszpasterskiej w pierwszym roku Wielkiej Nowenny przed Milenium*, Warszawa, w lipcu 1957, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 3, s. 317.

⁵⁹ Tenże, *W imię miłości Ojczyzny, w obronie życia Polaków!*, s. 314.

„instynktu życia”. Kościół, wychodząc naprzeciw odwiecznym pragnieniom wszystkich ludzi, staje się ich wielkim wspomożycielem i „nadprzyrodzoną organizacją miłosnej obrony życia”⁶⁰. Obecność Stwórcy pomiędzy małżonkami jest oczywista i absolutnie niezbędna. Prymas pisał: „Przecież w poczęciu nowego życia sam Bóg współdziała z rodzicami. Przecież sam Bóg stwarza duszę, którą wszczepia w budzące się nowe życie tak silnie, że to nowe życie kształtuje się dalej dzięki niezwyklej mocy duszy”⁶¹.

Nauczanie kardynała Wyszyńskiego nie sprowadza więc prokreacji jedynie do prywatnej „sprawy kobiety i mężczyzny”, ale otwiera ich związek na ingerencję Boga. Nie sposób zrozumieć prymasowskiej teologii bez spojrzenia na nią przez pryzmat wiary. Pozwala ona dostrzec we właściwych proporcjach zadanie stojące przed małżonkami oraz zrozumieć, że stanowi ono fundament ładu wspólnotowego. W tym kontekście kardynał nauczał nie tyle o przekazywaniu życia jako obowiązku będącego wypadkową potrzeb społecznych, ile o powołaniu – tak, powołaniu właśnie! – wynikającym z miłości. Będąc przekonany, że dotyka materii nader delikatnej, starał się ją uwznioślić przez konsekwentne podkreślanie obecności Stwórcy. To asystencja Najwyższego sprawia, że poczęte maleństwo jest już nie tylko dzieckiem swoich rodziców, obywatelem państwa, ale jest też dzieckiem Bożym. W sposób szczególny przypomina o tym rokrocznie Święto Bożego Narodzenia. „Bóg chodzący po ziemi w ludzkim ciele, nauczył człowieka żyć po Bożemu. Od tej pory człowieczeństwo, już raz wyniesione przez Boga w raju, w akcie stworzenia na obraz i podobieństwo Boże, zostało powtórnie wyniesione na niezwykle wyżyny”⁶².

Rozwijając w innym miejscu teologię prokreacji, Prymas Tysiąclecia unaoczniał, że powołanie rodziców do przekazywania życia jest dowodem wielkiej godności sakramentalnej wspólnoty małżeńskiej. Głosił: „Jesteście powołani, by miłując Boga, przekazywać życie wzięte z Niego: życie ciał i dusz. On Wam daje władzę, abyście powoływali do bytu nowe istnienie ciał. Współdziała z Wami, gdyż kształtującym się ciałom posyła swojego nieśmiertelnego Ducha”⁶³. Jakże wymownie brzmi fragment wyznania wiary chrześcijańskiej: „Wierzę w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od

⁶⁰ Por. tenże, *Abyście byli mężni i niezłomni w obronie człowieka...*, Warszawa, 3 IV 1960, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 6: 1960, red. M. Bujnowska, Warszawa 2007, s. 105.

⁶¹ Tenże, *W obronie życia nienarodzonych*, s. 52.

⁶² Tenże, *Głos pasterza stolicy w obronie życia*, Warszawa, 25 XII 1959, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 5, s. 514.

⁶³ Tenże, *Rodzice, nadeszła wasza godzina!*, s. 328.

Ojca pochodzi...”. Tak, właśnie *Credo* powinno przyświecać każdej małżeńskiej wspólnotcie. Człowiek bowiem jest w akcie prokreacji ograniczony do sfery cielesnej. Domena duchowa od wieków należy do Stwórcy.

Stefan Wyszyński zdawał sobie doskonale sprawę, że powołanie rodzicielskie może wzbudzać u małżonków lęk o środki potrzebne do życia. W tej dziedzinie prezentował stanowisko zupełnie inne od ówczesnej marksistowskiej propagandy, która lansowała tezę, jakoby zabieganie o godziwe warunki bytowe nie dawało się pogodzić z przekazywaniem życia i troski o sprawy duchowe. W czasie Wielkiej Nowenny trwało w Polsce starcie materializmu filozoficznego (wyznanego przez komunistyczne władze) i praktycznego chrześcijańskiego personalizmu opartego na wielowiekowej tradycji. Kardynał Wyszyński głosił z całą mocą – prymat osoby, marksści – prymat rzeczy.

Troska o zachowanie i przekazanie życia w wydaniu kardynała nie oznaczała jednak natarczywego nakłaniania do rodzenia dzieci. Wręcz przeciwnie, wzywał on małżonków do przemyślanych działań, ale nie warunkował ich czynnikami materialnymi. Nawoływał: „Żadna trwoga, wyrachowanie czysto fizyczne, doczesne, żaden lęk przed utratą chleba powszedniego, nic nie może was powstrzymać od obowiązku przekazania całej Bożej prawdy waszym dzieciom”⁶⁴. Prymas z wielką życzliwością i szacunkiem odnosił się do rodziców, którzy wielkodusznie zdecydowali się na większą liczbę dzieci. Przekonywał, że spośród wielu dobrych czynów dokonanych przez nich, właśnie ten jest największy: „Jest to najważniejsza sprawa w życiu rodzinnym i największy zaszczyt. Nigdy nie dokonacie niczego więcej. Nawet, gdybyście byli odkrywcami, zdobywcami przestworzy, budowniczymi i architektami budującymi nowe miasta i nowe wieże Babel w sercach stolic, to jeszcze niczego nie dokonaliście wobec dzieła przekazania życia”⁶⁵. Kryzys demograficzny świata zachodniego, który uwidacznia się jakże dramatycznie teraz – w drugiej dekadzie XXI, a który spowodowany został dominującym od lat laickim i na wskroś lewicowym materializmem – ukazuje, jak prorocze było nauczanie Prymasa Tysiąclecia.

2.2. Nierozzerwalność małżeństwa

Czwarty rok Wielkiej Nowenny (1960–1961) upływał pod hasłem wierności przyrzeczeniu składanemu przez kobietę i mężczyznę w mo-

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Wyszyński, *Rodzina Bogiem silna*, Jasna Góra, 26 VIII 1961, s. 365–366.

mencie zawierania przez nich sakramentu małżeństwa, a przede wszystkim obietnicy dochowania dożgonnej wierności. Hasło to wywodziło się z Jasnogórskich Ślubów Narodu, w czasie których przyrzekano „stać na straży nierozzerwalności małżeństwa”. Prymas Tysiąclecia zdawał sobie sprawę z doniosłości tego programu. Był znakomitym obserwatorem życia społeczno-politycznego i dostrzegał zagrożenia, które kryją się za fasadą komunistycznej ideologii. Władze ówczesnego PRL prowadziły wszak zorganizowaną walkę z Kościołem i uderzały w same jego fundamenty. Promując laicki model życia, wprowadziły obowiązek zawierania ślubów cywilnych oraz ustanowiły prawo do rozwodów. Reakcja hierarchów Kościoła była zdecydowana. W specjalnym orędziu, a także listach pasterskich, Episkopat Polski sprzeciwiał się tym „reformom”, widząc w nich wielkie niebezpieczeństwo dla całego narodu. Niestety, negatywne skutki polityki państwowej nie dały na siebie długo czekać. Kardynał Wyszyński odnotował wówczas pewną sprzeczność w życiu Polaków. Z jednej strony uznawali oni za słuszną naukę Magisterium o nierozzerwalności wspólnoty małżeńskiej, z drugiej zaś notowany był znaczny wzrost liczby rozpadających się związków. Wszechobecna stawała się „dziwna swoboda moralna”, a więc: „niewierność, niesumiennosc, brak poczucia obowiązku i honoru, brak męstwa w walce ze złymi skłonnościami i namiętnościami”. Łatwość uzyskania cywilnego rozwodu powodowała osłabienie więzi małżeńskich. Prymas nauczał, że istnieje ścisły związek między trwałością małżeństwa a trwałością narodu: „Rozwody to podminowanie społeczeństwa i jego podstaw. Gdy się rwie więź łącząca małżonków, rwą się też więzy rodziców z dziećmi. Zaczyna się rozpadać zarodkowa komórka każdego społeczeństwa. Rozkład przybiera szybko charakter epidemii zagrażającej samemu społeczeństwu”⁶⁶. Kardynał Wyszyński dowodził, że zubożenie religijne skutkuje zubożeniem na inne sfery życia, nie wyłączając życia polityczno-gospodarczego. Dał jasno wyraz swemu najgłębszemu przekonaniu, że troszcząc się o umocnienie małżeństwa, umacnia się fundamenty życia Ojczyzny.

Prymas Polski wraz z biskupami przynosił dyskurs z pola *stricte* prawnego (akty państwowe) na pole personalistyczno-chrześcijańskie (miłość człowieka). Podkreślał, że możliwość rozwodu już u początku związku „rzuca złowróżbny cień na miłość małżeńską, mąci spokój, co stanowi

⁶⁶ *Pouczenie pasterskie biskupów polskich o sakramencie małżeństwa*, 16 XI 1960, w: LPE, s. 217.

bezpośrednie zagrożenie dla dzieci. Perspektywa rozwodu sprawia, że małżonkowie unikają potomstwa, a jeśli już je zrodzą – rzucają na pastwę losu. Rozwody stoją ponadto w sprzeczności z Ewangelią. Umniejszają bowiem godność kobiety, sprowadzając ją do pogańskiego traktowania [...] jako siły roboczej oraz wyłącznego narzędzia zadowolenia mężczyzny i jego zachcianek⁶⁷. Kardynał Wyszyński ubolewał, że rodacy „mało liczą się z sercem drugiego człowieka, ze łzami i tragedią własnych dzieci”. Wszystko to skutkuje rozkładem rodziny, osłabieniem wrażliwości moralnej, obniżeniem formacji ludzkiej, patriotycznej i religijnej⁶⁸.

Troszcząc się o nierozzerwalność małżeństwa Prymas widział tu ściśle ząebanie się racji socjologicznych i religijnych. Po pierwsze uzmysławiał, jak wiele Polska w swej trudnej historii zawdzięcza rodzinom trwającym wiernie w sakramentalnych związkach. Po drugie – i nade wszystko – nauczał, że małżeństwo to wspólnota wyjątkowa, gdyż ma Boskie pochodzenie. Głosił, że nie wolno zapominać o żadnym tych aspektów, bowiem owa dwoistość małżeństwa oddziałuje niezmiennie na życie wspólnoty Kościoła, wspólnoty narodowej i państwowej. Prymas, a za nim pozostali hierarchowie polscy, definiowali małżeństwo jako trwały związek jednej kobiety z jednym mężczyzną. Związek małżeński, podniesiony do rangi sakramentu świętego, jest tak ścisły, że nie może go rozwiązać żadna ludzka władza. Nierozzerwalność związku zapewnia małżonkom poczucie bezpieczeństwa, w dużym stopniu zabezpiecza przed pochopną zdradą, przez co buduje na trwałym fundamencie wiary pomyślność rodziny. Stefan Wyszyński, broniąc nierozzerwalności małżeństwa, punktował, że w takim ujęciu prawo ludzkie zgadza się z prawem Bożym. I nie mają tu żadnego znaczenia „modne” hasła tzw. wolności czy tzw. postępu. Sprawa jest przecież najwyższej wagi. To zdecydowane stanowisko Kościoła wynika ze słów samego Jezusa Chrystusa, który powiedział: „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela” (Mt 19, 6). Walcząc o nierozzerwalność małżeństwa, prymas Polski odwoływał się mocno do wiary w Opatrzność Bożą. Zachęcał mężów i żony do wzajemnego zaufania sobie i uznania, że oto jedno dla drugiego jest wielkim darem. Darem samego Stwórcy. Jedynie takie założenie generuje motywację i zapas sił, by okazywać tej „drugiej połowie” wzajemny szacunek, by uznawać godność współmałżonka, by wreszcie pokonywać codzienne trudności. Miłość tak ujmowana jest „słowem najświętszym”.

⁶⁷ Tamże, s. 216–217.

⁶⁸ Tenże, *Na czwarty rok Wielkiej Nowenny Tysiąclecia*, s. 354.

Uświęcona sakramentem miłość małżonków przestaje być jedynie umową czysto ludzką, ale staje się czymś nieskończenie większym. To „komunia ciał i dusz”, to dozgonne przymierze dwojga ludzi z Bogiem, które ma wymiar „wybitnie religijny, nadprzyrodzony i transcendentalny”.

Prymas Tysiąclecia wykazywał jasno, że na instytucję małżeństwa nie można patrzeć tylko w kluczu laickim. Pełny obraz tej wspólnoty daje spojrzenie oparte na wierze chrześcijańskiej. Twardo pouczał, że rozwody przynoszą katastrofalne skutki nie tylko w życiu społecznym, ale nade wszystko w życiu osobistym: „Jakże łatwe jest wyjście z sytuacji i rozwiązanie jej w sposób prawny, dziś tak często zachwalany. Ale nie jest to pełne i uczciwe rozwiązanie! Można dostać papierkowy rozwód, ale jeżeli człowiek ma odrobinę uczciwości w sercu, to czuje, że przegrał, że ta wielka batalia jest klęską”⁶⁹. Prymas proponował w zamian rozwiązanie uczciwe – przez metodę ewangeliczną. Głębokie pojednanie zwaśnionych stron w duchu wzajemnego zrozumienia i uszanowania godności. Wierzył głęboko, że Ewangelia ma w sobie wielką moc pokonywania wzajemnych uprzedzeń i przebaczenia doznanych krzywd. Nie jest to możliwe w oparciu jedynie o ludzkie siły, ale dopiero dzięki łasce Bożej. Dlatego więc Stefan Wyszyński nauczał, że panowanie miłości i sprawiedliwości społecznej we wspólnotach małżeńskich możliwe jest jedynie na drodze uświęcenia życia rodzinnego.

2.3. Uświęcenie życia rodzinnego

Temat powyższy, bardzo ważny w nauczaniu Prymasa Tysiąclecia, podejmowany był szczególnie często w piątym roku Wielkiej Nowenny (1961–1962), kiedy rozważano kolejne hasło z Jasnogórskich Ślubów Narodu: „Przyrzekamy świętość ogniska domowego”. Prymas utożsamiał dbałość o uświęcenie życia z troską o miłość i sprawiedliwość społeczną: „Wszak łaska jest samą miłością i sprawiedliwością, i pokojem, którym wypełniony jest umysł, serce i wola ludzka; jest też więzią społeczną, która jednoczy nas z braćmi naszymi, którym służymy, wszystko czyniąc w miłości”⁷⁰. Stefan Wyszyński podkreślał w ten sposób szczególną wagę trwania w łasce uświęcającej i wskazywał, że udzielanie się mocy z Wysoka wpływa zarówno na relację ludzi z Bogiem, jak i na więź ludzi między sobą. Przypomniał tym samym fundamentalną teologiczną tezę, że łaska

⁶⁹ Tenże, Co dzień ku lepszemu, Jasna Góra, 28 V 1961, w: KiPA, t. 8, s. 269.

⁷⁰ Tenże, *Naród pełen łaski i prawdy* [Komentarze do Jasnogórskich Ślubów Narodu], Komańcza, wrzesień 1956, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”, 104(2010), nr 1, s. 232.

Boga powinna przenikać wszystkie byty. Skoro bowiem grzech zaburzył ład Boży, to uświęcenie życia jest jedyną możliwą drogą odnowy świata wedle zamysłu Stwórcy. Ku temu zmierzały wszystkie wielkonowenne starania Kościoła w Polsce.

Prymas Tysiąclecia, a za nim wszyscy hierarchowie, uznawali zeświecczenie za najgroźniejszą chorobę dotykającą ówczesne małżeństwa. W jednym ze swoich listów pasterskich tak charakteryzowali małżeńską wspólnotę: „Ta instytucja naturalna została przez Zbawiciela podniesiona do nadprzyrodzonej godności sakramentu. Odtąd każdy związek małżeński między dwojgiem osób, naznaczony stygmatem chrztu świętego, zawarty w sposób sakramentalny, staje się źródłem łaski i uświęcenia”⁷¹. Kardynał Wyszyński promował zresztą ideę powszechnego powołania do świętości każdego pojedynczego człowieka, a projekt ów nazywał „programem uspołecznienia świętości”. Uważał, że „ludzie kierowani łaską z Nieba mogą wnieść wiele pogodnej radości dzieci Bożych, zdrowego ładu i pokoju”, a nie „dodatkową udrękę i anarchię”.

Zdaniem Prymasa, najważniejszym ogniskiem świętości – z natury swej – jest i powinna być rodzina, gdyż to poprzez rodziców żyjących w sakramentalnych związkach małżeńskich następuje przekazanie łaski uświęcającej ich dzieciom. Ten proces dokonuje się z pokolenia na pokolenie wraz z procesem przekazywania wiary chrześcijańskiej. Głosząc tę naukę Stefan Wyszyński poszerzał czysto laickie postrzeganie wspólnoty małżeńskiej jako związku „natury jurydycznej”. Ta bowiem interpretacja koncentruje się wyłącznie na umowie cywilnoprawnej, traci natomiast z oczu osobę ludzką z całym jej życiem duchowym, gubi miłość do człowieka i niszczy normy etyczne. Wytuczając drogę uświęcenia rodziny, kardynał Wyszyński wskazywał, że wiedzie ona przez codzienne, zwykłe życie. Wspólnota uświęcana łaską Boga staje się niejako „małym Kościołem”. Określenie to używane było już w okresie patrystycznym i ma swoje źródło w Kościele pierwotnym (por. 1Kor 6, 19; Rz 16, 3–5.12; Kol 4, 15). Przywołując je, prymas Polski wskazywał rodzinom, jakie zadania Stwórcy postawił przed nimi. Apelowal: „Niech rodzina chrześcijańska ma obowiązki katolickie: niech zaczyna dzień od modlitwy, a zwłaszcza pamięta o modlitwie wieczornej. [...] Niech mąż, żona i dzieci klękają wspólnie do rodzinnej modlitwy”⁷². Oprócz tego gorąco

⁷¹ *List pasterski biskupów polskich na uroczystość Świętej Rodziny w ósmym roku Wielkiej Nowenny*, s. 377.

⁷² Wyszyński, *Rodzina Bogiem silna*, [Warka], 7 V 1961, s. 227.

zachęcał do odmawiania razem wieczorem przynajmniej jednej części modlitwy różańcowej, upatrując w niej najprostszą formę katechizacji. Zalecał także cowieczorny Apel Jasnogórski jako modlitwę rodzinną za ojczyznę, na koniec której rodzice błogosławią swoim dzieciom, gdziekolwiek by się one wówczas nie znajdowały. Namawiał też do modlitwy Anioł Pański rano, w południe i wieczorem. Prymas zabiegał mocno o to, by Pismo Święte stało się podstawową księgą w rodzinach, czytaną regularnie w niedziele i święta, a Ewangelia święta – znalazła się w wyprawie ślubnej nowożeńców i przez całe życie „była pod ręką”. Niedzielna msza św. połączona z przyjęciem Komunii św. – a jeśli to możliwe, taka codzienna praktyka – była, zdaniem Kardynała, najlepszą drogą, by pokrzepione Najświętszym Ciałem rodziny nabierały sił do dalszego naśladowania Jezusa Chrystusa.

Pouczać o uświęcaniu rodziny w aspekcie wychowywania potomstwa, Prymas Tysiąclecia wyjaśniał, że rodzice, stawiając rozliczne wymagania dzieciom, najpierw sami powinni je wypełnić. Rodzice swoją osobistą postawą muszą dawać dzieciom przykład, gdyż wychowanie młodego pokolenia oznacza w istocie uprzednie wychowanie siebie. Głosił: „Wychowujecie nie tylko swoje dzieci, wychowujecie wzajemnie siebie”. I nie oznacza to jedynie pracy nad własnym charakterem, ale również misję przekazywania przesłania Chrystusowego w rodzinie. Kardynał uważał zresztą, że to rodzice są pierwszymi katechetami swych dzieci, ponieważ poprzez sakrament małżeństwa mają „kanoniczne prawo do nauczania prawd wiary w rodzinie”. Twierdził wręcz, że matki są „pierwszymi kapłankami” jeszcze przed udzieleniem dziecku sakramentu chrztu. Bolał nad tym, że język przekazu duchownych jest „za twardy, za sztywny, zbyt intelektualny i zbyt teologiczny”. Ufał, że chrześcijańscy rodzice potrafią przekazać wiarę w sposób dla dziecka zrozumiały i pociągający.

Prymas przykładał też wielką wagę do uświęcenia małżonków przez głębokie odczuwanie i okazywanie sobie wzajemnego szacunku. Nauczał: „Pamiętaj, sam Bóg szanuje twoją żonę. Jakim prawem ją poniewierasz? Poniewierasz przecież dziecko Boże! – Sam Bóg szanuje twojego męża! Jakim prawem ty go poniewierasz, jeśli Ojciec Niebieski go szanuje jako dziecko swoje?⁷³”.

Ważnym aspektem obopólnego uświęcenia małżonków powinna być również cierpliwość. Właśnie cierpliwość i wyrozumiałość – cechy ludzi dojrzałych i rozumiejących życie – wynikające wprost z biblijnych zaleceń,

⁷³ Tenże, *Rodzice, nadeszła wasza godzina!*, s. 331.

by chrześcijanie niestrudzenie oczekiwali na objawienie się sprawiedliwości Bożej (2P 3, 13–15). Trudno wyobrazić sobie lepszą „szkołę” pozbycia się egoizmu, roszczeniowości i zatruwających życie pretensji w codziennych kontaktach dwojga ludzi!

Prymas uważał także, że doskonałą drogą do uświęcenia związku małżeńskiego jest racjonalna wstrzeźliwość w aktach płciowych. Nauczał, że miłość jest bardzo ludzką i naturalną potrzebą, umożliwia bowiem pełny rozwój duchowy. Ale dojrzewanie do pełnej miłości wiąże się z wielkim trudem okiełznania instynktu biologicznego na rzecz rozwijania więzów głębokiej odpowiedzialności za drugą osobę, serdecznej troski i wsparcia na każdym etapie: w zdrowiu i chorobie, w młodości i starości, sprawności i ułomności, sukcesach i porażkach. To właśnie jest pełnia miłości danej przez Boga, kiedy w żonie czy w mężu widzi się Człowieka – jako dar od Boga samego – a nie jedynie obiekt fizycznego zaspokojenia. Wtedy też akt małżeńskiego zespolenia „w jedno ciało” jest uświęcony łaską Bożą, co umożliwia obojgu rozwój duchowy, w tym pełnię panowania nad sobą. Taki akt jest, zdaniem Prymasa, „związkiem najbardziej wewnętrznym”. Najgłębszym, bo obejmującym ciała i dusze małżonków. Bóg takiemu związkowi – błogosławi. Kardynał Wyszyński stał twardo na stanowisku, że ludzie jako istoty rozumne nie mogą kierować się jedynie swymi popędami. Uważał, że dzięki okresowej wstrzeźliwości małżonków, łaska Boża przemienia i porządkuje te, mocne skądinąd, naturalne instynkty. Nie zgadzał się z odrywaniem sfery seksualnej od *sacrum*, bowiem sprowadzenie ludzi do bytów jedynie czysto biologicznych odziera każdego człowieka z przynależnej mu godności dziecka Bożego, a zatem z atrybutów duchowych nadanych przez Stwórcę. Zredukowanie człowieka do „organizmu” napędzanego głównie przez popędy prowadzi wprost do takich rozmiarów panseksualizmu, że człowiek ów zbliża się poziomem do zwierzęcia, wręcz głupiej i przestaje rozumieć rzeczywistość. Nie takiego człowieka tworzył Bóg Ojciec „na podobieństwo swoje”! Stworzył On człowieka takim, by łącząc się w uświęconym przez sakrament związku małżeńskim z drugim człowiekiem, obdarzał go miłością, dozoną wiernością i szacunkiem, a nade wszystko przekazał życie i wychował młode pokolenie.

2.4. Wychowanie młodego pokolenia

„Przyrzekamy Ci [Maryjo] wychować młode pokolenie w wierności Chrystusowi, bronić je przed bezbożnictwem i zepsuciem i otoczyć czujną

opieką rodzicielską⁷⁴. To właśnie hasło *Jasnogórskich Ślubów Narodu* było rozważane w szóstym roku Wielkiej Nowenny (1962–1963).

Prymas Tysiąclecia pragnął pomóc rodzinom w kształtowaniu dzieci zgodnie z wolą Stwórcy. Pisał: „Śluby Jasnogórskie przypominają rodzicom katolickim, jak te dary Boże [potomstwo] mają być po Bożemu wychowane i do Boga doprowadzone⁷⁵. W ten sposób wielkonowenny projekt po raz kolejny okazał się programem religijnym wywołującym konkretne skutki. Jego celem było nauczenie sztuki praktykowania miłości i sprawiedliwości społecznej w odniesieniu do zadań rodzicielskich.

Przyjęcie prymatu Stwórcy w kształtowaniu dzieci i młodzieży powinno, zdaniem kardynała Wyszyńskiego, zapoczątkować głęboką przemianę najpierw człowieka, a potem całego narodu, by stał się zgodny z zamysłem Bożym. Uważał, że połączenie w wychowaniu mocy nadprzyrodzonych i przyrodzonych czyni z ludzi zarówno „świadomych członków nadprzyrodzonej wspólnoty miłości w Kościele Bożym”, jak i „przyzwoitych ludzi, porządných członków społeczności, użytecznych obywateli ojczyzny ziemskiej⁷⁶. Podstawowym kontekstem nauczania prymasowskiego był jednak aspekt religijny. Stefan Wyszyński unaocznił, że wszystko, co człowiek posiada – na czele z życiem – jest darem Boga. Odpowiedzią człowieka powinno być zatem oddanie Bogu z wdzięcznością tego, co od Niego otrzymał. Kardynał przywoływał często pojęcie „dwóch stron medalu”: „[...] bo to jest sprawiedliwość, że się tak wyrażę po kupiecku, zamienna, to jest najbardziej popularny kontrakt – *do ut des, facio ut facias* – Bóg daje i ty Mu dajesz⁷⁷.”

Nie wolno z daru czynić narzędzia do walki przeciw Dawcy⁷⁸. Skoro zatem dziecko jest dla rodziców darem Stwórcy, powinno być poddane formacji zgodnej z Jego zamysłem. Koncepcja prymasa Polski odnosząca się do wychowania młodego pokolenia podniosła temat wysoko ponad tzw. inżynierię społeczną, uprawianą przez laickie społeczeństwa. Prymas

⁷⁴ Tenże, *Przyrzekamy ci wychować młode pokolenie w wierności Chrystusowi*, [Komańcza, wrzesień 1956], w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 2, s. 72.

⁷⁵ Tenże, *Dwie strony jednego medalu*, Lublin, 5 X 1957, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 3, s. 533.

⁷⁶ Tenże, *Trzeźwymi bądźcie i czuwajcie*, Warszawa, 7 I 1962, w: tenże, *Dziela zebrane*, t. 8, s. 28–29.

⁷⁷ Tenże, *Dwie strony jednego medalu*, s. 538.

⁷⁸ Opatrzzone komentarzem „daję ci, abys i ty mi dał; czynię coś dla ciebie, abys i mi coś zrobił”.

zabiegał o zupełnie inny kształt narodu polskiego. Odrodzonego w Bogu w – duchu miłości i sprawiedliwości społecznej. To był główny cel przygotowania do obchodów Tysiąclecia Chrztu Polski.

Stefanowi Wyszyńskiemu zależało na tym, aby młodzi ludzie byli kształtowani w oparciu o sprawdzone tradycyjne wartości chrześcijańskie. Przestrzegał przed lansowaną przez władze państwowe „nową moralnością”, która w praktyce oznaczała „niszczenie moralności chrześcijańskiej.” Jej wpływ na życie społeczne był, według niego, groźny, jako że: „umie [ona] tylko zwalniać z obowiązku” – i tym samym podmywa zdrowe fundamenty funkcjonowania wspólnoty narodowej. Ostrzegał zatem przed promocją „absolutnej wolności moralnej, fizycznej, psychicznej”, co jest sprzeczne z naturą człowieka i sprawia, że „przestaje być istotą rozumną”⁷⁹.

Nie sposób w pełni docenić zasług Prymasa Tysiąclecia w dziele duchowego odrodzenia Polaków bez odwołania się do ówczesnej sytuacji społecznej w kraju. Propaganda władców PRL-u była konsekwentnie nastawiona na torpedowanie misji Kościoła, określając ją jako wrogą działalność przeciwko Polsce. To była bezpardonowa walka z religią katolicką i samym Bogiem. Marksistowskie władze nie tolerowały jakichkolwiek innych opcji światopoglądowych – także tych dotyczących wychowania. Dążyły do całkowitego zniewolenia umysłów, tępiły samodzielne myślenie, a tym samym przekreślały prawa jednostki: wolność słowa i wolność wyznania. Rewolucja komunistyczna dążyła do totalnego podporządkowania sobie obywateli, bowiem widziała się wyłącznie w roli „cezara”⁸⁰.

Zasadniczym celem wychowawczym komunistów było wyedukowanie bezwolnego, pozbawionego jednostkowych praw i posłusznego władzy nowego pokolenia pod sztandarem „jedynie słusznej partii – jako przewodniej siły narodu”. Tak „produkowano” typ człowieka „świetlanej przyszłości”. Ów *homo sovieticus* podporządkowany kolektywowi partyjnemu charakteryzowała skrajna aspołeczna postawa: ucieczka od wolności i odpowiedzialności, oportunizm, agresja wobec słabszych i uniżoność wobec silniejszych, koniunkturalizm. Takiemu „nowemu człowiekowi” można było już łatwo wpoić, że komunistyczna PRL to „ukoronowanie

⁷⁹ Por. C. Miłosz, *Zniewolony umysł*, Paryż 1953, s. 201 (*Biblioteka Kultury*, t. 325).

⁸⁰ Więcej na ten temat zob. K. Kosiński, *Refleksje na temat roli szkoły w systemie PRL*, w: *Socjalizm w życiu powszednim. Dyktatura a społeczeństwo w NRD i PRL*, red. S. Kott, M. Kula, T. Linderberger, Warszawa 2005, s. 49–67. Zob. również tenże, *Oficjalne i prywatne życie w czasach PRL*, Warszawa 2006.

tysiącletniego rozwoju Polski”⁸¹. Temu to (między innymi) Prymas Tysiąclecia odpowiadał swoim słynnym *Non possumus*. Kwestia wychowania dzieci i młodzieży była kluczowa dla „być albo nie być” polskiego narodu z jego wielowiekową tradycją religijną, historyczną, społeczną. Tym bardziej paląca, że w okresie Wielkiej Nowenny blisko połowę populacji Polaków stanowili młodzi⁸². Na nich władze PRL-u przeprowadzały główny eksperyment laicyzacji. Zwalczały przekonania religijne Polaków, forsowały pozareligijne źródła wiedzy i także autorytety. Umniejszały rolę rodziny. Aby przyciągnąć młodzież, tworzyły organizacje, których głównym zadaniem było ideologizowanie w duchu lewicowym.

Prymas Tysiąclecia nie zwalczał ówczesnych władz. On widział rzeczywistość nie jak zaślepiony ideolog, lecz jak prawdziwy mąż stanu – rozumiejący aktualne uwarunkowania, patrzący na zjawiska przez pryzmat głębokiej wiary, miłości i sprawiedliwości społecznej. Natchniony i przenikliwy – jak prorok. Uważał, że wychowanie należy przede wszystkim do rodziny wspieranej przez Kościół, a państwo powinno jej zapewnić optymalne warunki bytu i rozwoju. Ponieważ każdy członek społeczności jest wezwany do troski o dobro wspólne, oba środowiska – świeckie i kościelne nie powinny ze sobą walczyć o monopol wychowania, ale podjąć „święte sprzymierzenie”, celem którego będzie przysposobienie Polaków do życia społecznego⁸³.

Tak zdefiniowane wychowanie powinno być przede wszystkim uniwersalne, aby człowiek formowany przez Kościół poznał dobrze zarówno swoje obowiązki społeczne, jak i prawa. By te obowiązki rzetelnie wypełniał, prawa umiał szanować i potrafił się o nie upominać⁸⁴. Jest to też wychowanie „najbardziej społeczne”, umożliwi bowiem przekroczenie wrodzonego egoizmu. Uczy szacunku do godności i praw każdego człowieka, nie wyłączając najbliższych. Uwrażliwia na potrzeby innych i skłania do dzielenia się z nimi dobrami materialnymi

⁸¹ Por. Wyszyński, *Wezwanie pasterskie Prymasa Polski do pracy wielkopostnej nad zwalczaniem wad społecznych*, s. 453.

⁸² Skreczko, *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny*, s. 62; T. Sulimirski, *Szkolnictwo powszechne i średnie oraz oświata pozaszkolna*, „Kultura” [Paryż] 1952, s. 141–169 [Numer specjalny]; *Ramy życia w Polsce*, red. S. Gryziewicz [i in.], Paryż 1952, s. 162.

⁸³ Wyszyński, *Wezwanie pasterskie Prymasa Polski do pracy wielkopostnej nad zwalczaniem wad społecznych*, s. 453.

⁸⁴ Tenże, *Przyrzekamy ci wychować młode pokolenie w wierności Chrystusowi*, s. 74.

i duchowymi. Kształtuje postawy odpowiedzialności za siebie i swoje wybory, ale także odpowiedzialności za wspólnotę: tę małą – rodzinną i tę wielką – narodową. Odnosząc się do przyrodzonych i nadprzyrodzonych sfer człowieka, poszerza światopogląd, przez co każe patrzeć nie tylko na to, co jest dobre w chwili obecnej, ale i dobre w przyszłości. Wychowanie w duchu Chrystusowym pozwala ponadto tworzyć silne więzi międzyludzkie.

Prymas Tysiąclecia twierdził, że formować należy wszystkie cechy osobowości człowieka. Nawoływał, aby rodzice prowadzili swoją misję w sposób integralny, obejmujący: „wychowanie fizyczne i higieniczne, wychowanie rozumu, woli i uczuć, wychowanie społeczno-zawodowe, narodowo-obywatelskie i moralno-religijne”⁸⁵. Rezultatem tak rozumianego procesu jest harmonijnie ukształtowany nowy człowiek o zintegrowanych wszystkich sferach osobowości. Będzie on w swoim życiu „w sposób zupełnie naturalny i prosty oddawał to, co jest ludzkiego – bliźnim, co jest Bożego – Bogu”⁸⁶.

2.5. Obowiązki poszczególnych członków rodziny

Definiując misję, kształt i prawa rodziny chrześcijańskiej, kardynał Wyszyński przy różnych okazjach przybliżał ważniejsze obowiązki poszczególnych jej członków. Prezentował w tej materii dalekosiężne, ale też bardzo „ojcowskie” i praktyczne podejście. Przede wszystkim uświadamiał wiernym cel ich pracy w swoich rodzinnych wspólnotach – będących zamysłem Bożym. Przekonująco motywował do jego podjęcia, wyjaśniał kontekst, podawał wreszcie konkretne przykłady postępowania i środki temu celowi służące. Prymasowska koncepcja rodziny była ze wszech miar głęboko przemyślana i spójna.

2.5.1. Obowiązki małżonków

Naczelną powinnością małżonków jest miłość wzajemna. Kardynał nauczał, że całe życie chrześcijańskie jest w istocie praktykowaniem miłości, gdyż miłość Boga jest fundamentalną normą etyczną: „Jak cała moralność i całe życie chrześcijańskie zawisło od miłości, tak też wszyst-

⁸⁵ Tenże, *Dwie strony jednego medalu*, s. 534.

⁸⁶ Obowiązki małżonków zostały już częściowo omówione w poprzednich punktach. W niniejszym, w celu uniknięcia powtórzeń, przybliżone zostaną jedynie te powinności, o których jeszcze nie było mowy.

kie zasady i artykuły chrześcijańskiej konstytucji małżeństwa i rodziny sprowadzają się do miłości Boga i człowieka”⁸⁷.

Podstawowym wyrazem miłości jest okazywanie sobie przez męża i żonę wzajemnego szacunku. W tym aspekcie Prymas dostrzegał szkodliwe praktyki obciążania żon licznymi obowiązkami, przy niedostatecznym przypominaniu o obowiązkach mężów. Sam był przeciwny takim stereotypom. Zgodnie z nauką Kościoła – twierdził – w tej kwestii musi panować równowaga: „Obowiązki są równe, choć różne męża i żony. Obowiązki są równe w obliczu Boga, bo Bóg jest Ojcem męża i żony. On ustanowił przykazania dla jednej i drugiej strony”⁸⁸.

Z praktykowania Bożej miłości w małżeństwie wynika obowiązek wzajemnej i dożgonnej wierności. Kardynał zdawał sobie sprawę, iż z upływem lat atrakcyjność fizyczna żony i męża traci na znaczeniu. Dlatego nauczał, że „gdy zalety ciała już nie pociągają, zalety duszy i jej charakter chrześcijański muszą was wzajemnie przy sobie utrzymać”⁸⁹.

W postępowaniu dwojga ludzi bardzo istotne jest też panowanie nad własnymi emocjami i znalezienie takiego sposobu ich komunikowania, aby się nawzajem nie ranić i nigdy nie odpłacać złem w myśl zasady „oko za oko”. Nie tyle zatem domagać się sprawiedliwości dla siebie, ile ją świadczyć. Podobnie jest z narzucaniem swoich racji drugiej osobie za wszelką cenę. Stefan Wyszyński pouczał: „Nie sztuka odnieść zwycięstwo nad żoną, nie sztuka odnieść zwycięstwo nad mężem, ale nad samym sobą. W małżeństwie wzajemna pomoc dwojga polega na tym, że ciągle odnoszą zwycięstwa, każde nad sobą”⁹⁰.

Prymas nawoływał także do odpowiedzialnego korzystania ze sfery erotycznej: „Oboje: mąż i żona, mają obowiązek czuwać nad sobą. Tak jak czuwa się nad popędem do jedzenia i picia, jak nie wszystko wkłada się do żołądka, tak również trzeba czuwać nad popędem seksualnym, albowiem ma to olbrzymie znaczenie dla równowagi psychiki ludzkiej, dla dojrzałości moralnej i umysłowej człowieka, dla jego umiejętności władania sobą”⁹¹.

⁸⁷ *List pasterski biskupów polskich na uroczystość Świętej Rodziny w ósmym roku Wielkiej Nowenny*, s. 376.

⁸⁸ Wyszyński, *Rodzice, nadeszła wasza godzina!*, s. 330.

⁸⁹ Tamże, s. 331.

⁹⁰ Wyszyński, *Bóg w rodzinie ludzkiej. Przemówienie do „Rodziny Rodzin”*, Warszawa, 8 IX 1961, w: KiPA, t. 9, s. 122.

⁹¹ Tenże, *Obrona wiary i moralności dzieci i młodzieży. Do rodziców i wychowawców*, Bydgoszcz, 3 VI 1962, w: KiPA, t. 9, s. 183.

Zdaniem Kardynała pewne regulacje w tej sferze są niezbędne, aby mąż i żona byli gotowi – dla wzrostu wzajemnej miłości – ponieść każdą ofiarę.

2.5.2. Obowiązki rodziców

Podstawowym celem rodziców, oprócz przekazania życia, jest wychowanie potomstwa, bez zaniedbania żadnej ze sfer życia: biologicznej, intelektualnej, moralnej i religijnej. Prymas Polski objaśniał: „Wychowywać po Bożemu. Najmilsi, obowiązkiem rodziny jest, wychowując w duchu prawdy, pokoju, miłości, w duchu pracowitości i oszczędności, a więc społecznie i po obywatelsku, wychować również po Bożemu, aby dzieci wasze, z Boga wzięte, do Boga były prowadzone i Bogu były oddane”⁹².

Zadaniem rodziców jest więc wychowanie do odpowiedzialności oraz nauczenie praktycznego życia w takim stopniu, by dziecko potrafiło samodzielnie rozpoznawać i wypełniać swoje zobowiązania. To misja ogromna i długotrwała, a przy tym wymagająca wyrzeczeń od samych dorosłych. To bowiem oni w pierwszym rzędzie dać mają przykład chrześcijańskiego życia: dostrzegania nie tylko potrzeb własnych, ale też innych ludzi, powściągnięcia emocji i zachcianek, ponoszenia konsekwencji swoich zachowań, ustalenia i przestrzegania w życiu właściwej hierarchii wartości. Rodzice powinni zatem niwelować swoje wady, spośród których Kardynał uznał za najważniejsze: rozrzutność, pijaństwo i brak wstrzemięźliwości. Skutkują one drastycznym zubożeniem rodziny i psychiczną traumą dzieci – druzgocą więzi i praktycznie uniemożliwiają zdrowe wzrastanie młodego pokolenia. W tym aspekcie Prymas apelował szczególnie do mężczyzn, aby aktywnie i odważnie podjęli Boże posłannictwo „bycia ojcem”. Głosił: „Odpowiedzialność jest wspólna. Jak nie ma podwójnej moralności, jednej dla żony, drugiej dla męża, tak też nie ma podwójnej odpowiedzialności. Jedna jest wspólna odpowiedzialność was obojga za to, jak wychowacie swoje dzieci”⁹³.

Wśród obowiązków rodzicielskich ważne miejsce zajmuje wychowanie dzieci po katolicku. Kardynał uświadamiał rodzicom, że mają konstytucyjnie zagwarantowane prawo do wolności wyznania i zachęcał ich gorąco, aby domagali się od władz państwowych wprowadzenia katechezy do szkół publicznych. Wobec silnego oporu władz, obowiązek

⁹² Tenże, *Rodzina Bogiem silna*, Jasna Góra, 26 VIII 1961, s. 365.

⁹³ Tenże, *Uświęcenie pracy zawodowej*, Paryż 1963, s. 76.

katechizacji dzieci w parafiach spoczywa na rodzicach i nie wolno im tego poniechać.

2.5.3. Obowiązki dzieci

Prymasowskie nauczanie o powinnościach najmłodszych członków rodziny zakładało, że wszyscy ludzie tworzą wspólnotę dzieci Bożych mających jednego Ojca niebieskiego i zgromadzonych w Kościele – „Rodzinie Jezusa Chrystusa”. Stąd płynie obowiązek miłowania „po Bożemu” wszystkich ludzi. Siłę do tego chrześcijańskie dzieci powinny czerpać od Boga w Trójcy Jedynej, którego duch rozlewa Bożą miłość w ludzkich sercach. Kardynał Wyszyński potrafił tę teologię przełożyć na język zrozumiały dla dzieci: „Życie w rodzinie, gdzie jest tatuś, mamusia i rodzeństwo. Życie w Kościele Chrystusowym, gdzie biskupi i kapłani, gdzie mieszka Chrystus. Życie w społeczności zwanej narodem i państwem, a więc wśród innych ludzi, którzy są naszymi bliźnimi, naszymi rodakami. Wobec nich macie różne obowiązki”⁹⁴.

Prymas poszerzał spojrzenie dzieci na życie w Kościele i w ogóle życie pośród ludzi. Uświadamiał im potrzebę okazywania wdzięczności i przyjęcia postawy altruistycznej wobec innych. Dowodem wielkiego zaangażowania Kardynała w wyjaśnianie najmłodszym zasad miłości i sprawiedliwości społecznej jest fakt, że głosząc kazania, opuszczał niekiedy ambonę i stawał pośród dzieci, by nawiązać z nimi dialog. Ale co najważniejsze, zwracał się do nich zawsze najprostszymi, lecz niezwykle obrazowymi słowami, które pobudzały ich wyobraźnię: „Znajdujecie się w zorganizowanym, ale jakże trudnym i złożonym życiu codziennym. Korzystacie z najrozmaitszych urządzeń na ulicy, na kolei, w autobusach, tramwajach. Korzystacie z usług innych ludzi, którzy na was pracują w fabrykach czy warsztatach. Korzystacie z opieki i wychowania rodziców, kapłanów, wychowawców i nauczycieli. Naokoło was jest gromada ludzi, którzy pracują na was. [...] A gdy cię spytam, kto dał ci bułkę do szkoły, odpowiesz, że mamusia. A gdy cię spytam, kto tę bułkę upiekł, to już trzeba pomyśleć o innych ludziach, którzy to zrobili. Gdy spytam, skąd masz piękne ubranko, odpowiesz, że mamusia się postarała. A potem spytam, kto zrobił to ubranko – nie umiałbyś nawet obliczyć tych wszystkich ludzi. [...] Ogromna ilość ludzi nieustannie pracuje na to, aby ty miał wszystko, co ci potrzeba”⁹⁵.

⁹⁴ Tenże, Wizytacja kanoniczna parafii, Wrociszew, 2 VIII 1964, w: KiPA, t. 18, s. 23.

⁹⁵ Tenże, Jesteśmy wielką Bożą Rodziną, Warszawa, 19 IV 1964, w: KiPA, t. 18, s. 169–170.

2.5.4. Obowiązki młodzieży

Prymas Tysiąclecia poświęcał wiele uwagi dorastającemu pokoleniu. Miał świadomość, że ówczesna młodzież była poddawana przemysłanej, zmasowanej i niebezpiecznej propagandzie władz PRL-u. Te działania tworzyły nieprzyjazny klimat dla wzrastania młodych w duchu miłości Bożej i sprawiedliwości społecznej. Dostrzegał groźne skutki tej lewicowej propagandy obecnej w szkołach, rządowych organizacjach społecznych, w środkach przekazu: demoralizację obyczajową, obojętność na sprawy duchowe, nieodpowiedzialność wobec siebie i otoczenia, bezbożnictwo, alkoholizm, marnotrawstwo, ucieczkę od obowiązków, zanik wszelkich norm etycznych powodujący rozchwianie charakteru. Troska Prymasa Tysiąclecia o młodzież wynikała z jego troski o przyszłość całego narodu polskiego.

Kardynał uświadamiał młodym, że każdy z nich jest owocem miłości Stwórcy, zrodzonym za sprawą jego biologicznych rodziców. Jest zatem ich dłużnikiem. Te zobowiązania należy spłacać, ale w sposób nacechowany chrześcijańską wizją świata. Jasnogórskie Śluby Narodu w sporej mierze dotyczyły wyzwań stawianych przed młodzieżą. Prymas tłumaczył: „Jeśli tak wielkie długi zaciągacie, trzeba je płacić, Dzieci Najmilsze, ale nie pieniądzem, bo to jest waluta zdewaluowana, za słaba. Ona ma sens ekonomiczny, ale nie zawsze społeczny. Trzeba więc innej «waluty»: serca i poczucia sprawiedliwości. Za wszystko, co wzięliście, trzeba zapłacić sercem, poszanowaniem ludzi, którzy na was pracowali, sumiennością w pracy i ładem życia, które się rozpoczyna i w które wchodzić⁹⁶”.

Prymas przekładał te zadania na język praktyczny i zrozumiały dla młodzieży: „Macie obowiązki wobec waszego ciała i duszy; wobec własnego rozumu, woli i serca; wobec rodziny, rodziców, rodzeństwa i wychowawców, wobec Boga i Kościoła świętego; wobec bliźnich, narodu i państwa; kultury rodzimej i ojczystej; wobec przyszłości narodu, która jest przed wami⁹⁷”.

Stefan Wyszyński precyzował przy tym konkretne zobowiązania dziewcząt i chłopców – wynikające ze, specyficznych dla danej płci, ról

⁹⁶ Tenże, *Na przełomie dwóch okresów życia...*, Gniezno, 13 VI 1960, w: tenże, *Dzieła zebrane*, t. 6, s. 235–236.

⁹⁷ Tenże, *Młodej Polsce na Drugie Tysiąclecie. Wskazania podczas Kongresu Maryjnego*, Wągrowiec, 2 IX 1962, KiPA, t. 12, s. 44.

życiowych. Dziewczętom zalecał taką formację duszy i ciała, która przygotowałaby je do odpowiedzialnej funkcji żony i matki. Akcentował w tym wagę dziewczęcej czystości i skromności: w obyczajach, lekturach i w stroju. Zachęcał do różnorodnej pomocy Kościołowi przez aktywność w lokalnych parafiach. Młodzieńców zaś nauczał, aby w stosunku do matek, sióstr i koleżanek naśladowali „delikatną sprawiedliwość Józefową” polegającą na okazywaniu im szacunku, respektowaniu ich czystości. Na postawie szlachetnej, wręcz rycerskiej. To jest podstawowa cecha warunkująca zostanie w przyszłości odpowiedzialnym mężem i ojcem. Niezależnie od ról społecznych, Prymas Polski zobowiązywał wszystkich młodych do pracy nad eliminowaniem wad charakteru. Podkreślał konieczność stosowania w kontaktach z innymi „otwartej i przyjaznej dłoni” – postawy życzliwości i łagodności. Uwrażliwiał na obowiązek ochrony każdego życia. Apelował o dbałość względem Polski jako najdroższej Ojczyzny.

* * *

W swoim nauczaniu na temat rodziny – w duchu miłości i sprawiedliwości społecznej – Prymas Tysiąclecia jawi się dziś jako prawdziwy mąż opatrnościowy. Zdumiewa i budzi szacunek spójność jego koncepcji, jej wielowątkowość i wymiar profetyczny, ogrom jego pracy duszpasterskiej i piśmienniczej. Z perspektywy kolejnych dekad widać wyraźnie, jak głębokie były jego myśli, jak bardzo chrześcijańskie. Trafnie przewidywał skutki laicyzacji i anarchii życia społeczno-politycznego. Starał się uchronić naród polski przed zatraceniem. Był wybitnym przewodnikiem i nauczycielem.

A STRONG IN GOD FAMILY ACCORDING TO THE PRIMATE OF THE MILLENNIUM

Keywords: primate of the Millenium, family, community, love and social justice, family rights and obligations, renewal of social life, the renaissance of the Polish nation.

Summary: Preparation for the celebration of the Millenium of Poland's Baptism largely concerned family matters. The family, as an elementary social and church community, is the source of the persistence of the Polish nation in its Christian, historical and political tradition. By its nature it has guaranteed rights that must be respected by state authorities. It should also meet its obligations as a whole and as the sum total of the responsibilities of its individual members. The Primate of Poland, Cardinal

Stefan Wyszyński, created and tirelessly proclaimed comprehensive vision of the family as God's plan.

BIBLIOGRAFIA

- List pasterski biskupów polskich na uroczystość Świętej Rodziny w ósmym roku Wielkiej Nowenny – o polskiej rodzinie katolickiej*, Warszawa, 18 XII 1964, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paryż 1975, s. 374–380.
- Pouczenie pasterskie biskupów polskich o sakramencie małżeństwa*, 16 XI 1960, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945–1974*, Paryż 1975, s. 215–221.
- Wyszyński S.
- Abyście byli mężni i niezłomni w obronie człowieka...*, Warszawa, 3 IV 1960, w: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. 6: 1960, red. M. Bujnowska, Warszawa 2007, s. 101–107.
- Bóg w rodzinie ludzkiej. Przemówienie do „Rodziny Rodzin”, Warszawa, 8 IX 1961, w: *Kazania i przemówienia niepublikowane autoryzowane (KiPA)*, t. 9, s. 122. s. 122–137 [mps, Instytut Prymasowski Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Warszawa].
- Co dzień ku lepszemu, Jasna Góra, 28 V 1961, KiPA, t. 8, s. 260–274.
- Czego potrzeba, aby się spełniło odrodzenie i zjednoczenie narodu*, w: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. 4: 1958, red. M. Bujnowska, Warszawa 2002, s. 37–44.
- Dążenie do rodziny, rodzinności, wspólnoty – właściwością natury ludzkiej, Warszawa, 9 I 1966, w: KiPA, t. 22, s. 106–114.
- Do duchowieństwa stolicy*, Warszawa, 3 VIII 1962, w: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. 9: 1962, red. M. Bujnowska, Warszawa 2011, s. 12–20.
- Do młodzieży akademickiej podczas opłatka, Warszawa, 9 I 1964, w: KiPA, t. 16, s. 44–48.
- „Do serca Maryi Matki...”, Jasna Góra, 9 V 1962, w: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. 8: 1962, red. M. Bujnowska, Warszawa 2009, s. 288.
- Dwie strony jednego medalu*, Lublin, 5 X 1957, w: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. 3: 1956–1957, red. M. Bizan [i in.], Warszawa 1999, s. 531–540.
- Głos pasterza stolicy w obronie życia*, Warszawa, 25 XII 1959, w: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. 5: 1959, red. M. Bujnowska, Warszawa 2006, s. 514–515.
- Jasnogórskie Śluby Narodu Polskiego*, [Komańcza, 16 V 1956], w: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. 2: 1953–1956, red. M. Bizan, Warszawa 1999, s. 9–12.
- Jesteśmy wielką Bożą Rodziną, Warszawa, 19 IV 1964, w: KiPA, t. 18, s. 169–170.
- Kościół – Rodzina Boża u swej kolebki, Warszawa, 12 I 1964, w: KiPA, t. 16, s. 55–67.
- Krzyż stał się nam bramą, Lublin, 7 VI 1964, w: KiPA, t. 17, s. 389–395.
- Maryja zaczęła zwyciężać w polskiej ziemi*, Poznań, 19 III 1958, w: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. 4: 1958, red. M. Bujnowska, Warszawa 2002, s. 45–53.
- Młodej Polsce na Drugie Tysiąclecie. Wskazania podczas Kongresu Maryjnego, Wągrowiec, 2 IX 1962, KiPA, t. 12, s. 34–47.

- Na czwarty rok Wielkiej Nowenny Tysiąclecia*, Gniezno – Warszawa, w kwietniu 1960, w: *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946–1974* (LPP), Paryż 1975, s. 352–355.
- Na piąty rok Wielkiej Nowenny*, Gniezno, 23 IV 1961, w: LPP, s. 380.
- Na przełomie dwóch okresów życia...*, Gniezno, 13 VI 1960, w: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. 6: 1960, red. M. Bujnowska, Warszawa 2007, s. 232–237.
- Na siódmy rok Wielkiej Nowenny*, Gniezno, 23 IV 1963, w: LPP, s. 424–427.
- Naród pełen łaski i prawdy [Komentarze do Jasnogórskich Ślubów Narodu]*, Komańcza, wrzesień 1956, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”, 104(2010), nr 1, s. 228–235.
- O cudowna przemiano!, Gniezno, 1 I 1964, w: KiPA, t. 16, s. 4–17.
- Obrona wiary i moralności dzieci i młodzieży. Do rodziców i wychowawców, Bydgoszcz, 3 VI 1962, KiPA, t. 9, s. 176–188.
- „Oto wszystko nowym czynię...”, Nowa Huta, 6 IX 1964, w: KiPA, t. 18, s. 187–199.
- Pochwała dzieciństwa i życia*, Warszawa, 27 XII 1959, w: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. 5: 1959, red. M. Bujnowska, Warszawa 2006, s. 517–525.
- Pozdrowienie Prymasa Polski dla pracowitego Ludu Śląskiego, Piekary Śląskie, 13 VI 1965, w: KiPA, t. 20, s. 360–371.
- Prawa rodziny, Kościoła i państwa do szkoły*, Lublin 1929.
- Program pracy duszpasterskiej w pierwszym roku Wielkiej Nowenny przed Millenium*, Warszawa, w lipcu 1957, w: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. 3: 1956–1957, red. M. Bizan [i in.], Warszawa 1999, s. 316–323.
- Program pracy duszpasterskiej w V Roku Wielkiej Nowenny w „Roku Rodziny Katolickiej”*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie”, 43(1961), nr 3–4, s. 87–92.
- Przyrzekamy – stanąć na straży budzącego się życia. Komentarz do poszczególnych haseł Jasnogórskich Ślubów Narodu*, [Komańcza, przed 22 IX 1956], w: S. Wyszyński, *Królowo Polski, przyrzekamy*, red. I. Czarczińska, A. Rastawicka, Warszawa 2006, s. 69–78.
- Przyrzekamy ci wychować młode pokolenie w wierności Chrystusowi*, [Komańcza, wrzesień 1956], w: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. 2: 1953–1956, red. M. Bizan, Warszawa 1999, s. 71–77.
- Rodzice, nadeszła wasza godzina!*, [Frombork], 15 VIII 1961, w: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. 7: 1961, red. M. Bujnowska, Warszawa 2008, s. 326–334.
- Rodzina Bogiem silna*, Jasna Góra, 26 VIII 1961, w: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. 7: 1961, red. M. Bujnowska, Warszawa 2008, s. 361–370.
- Rodzina Bogiem silna. Przemówienie do rodziców katolickich, Warka, 7 V 1961, KiPA, t. 8, s. 221–232.
- Trzeźwymi bądźcie i czuwajcie*, Warszawa, 7 I 1962, w: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. 8: 1962, red. M. Bujnowska, Warszawa 2009, s. 23–31.
- Uświęcenie pracy zawodowej*, Paryż 1963.
- W imię miłości Ojczyzny, w obronie życia Polaków!, Warszawa, 15 III 1964, w: KiPA, t. 16, s. 314–330.

- W obronie życia nienarodzonych*, [Komańcza, przed 22 IX 1956], w: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. 2: 1953–1956, red. M. Bizan, Warszawa 1999, s. 50–58.
- Wezwanie do pracy wielkopostnej w duchu ślubowań jasnogórskich*, Gniezno – Warszawa, Wielki Post 1958, w: LPP, s. 299–303.
- Wezwanie pasterskie Prymasa Polski do pracy wielkopostnej nad zwalczaniem wad społecznych*, Gniezno – Warszawa, Wielki Post 1964, w: LPP, s. 449–458.
- Wizytacja kanoniczna parafii, Wrociszew, 2 VIII 1964, w: KiPA, t. 18, s. 12–19.
- Współdziałanie sił wychowawczych warunkiem skutecznego wychowania człowieka*, Jasna Góra, 30 VI 1957, w: S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. 3: 1956–1957, red. M. Bizan [i in.], Warszawa 1999, s. 285–300.
- Zwierciadło sprawiedliwości – Matka pięknej miłości, Jasna Góra, 26 VIII 1963, w: KiPA, t. 15, s. 103–115.
- Życzenia na Boże Narodzenie*, Gniezno – Warszawa, *Boże Narodzenie 1961 r.*, w: LPP, s. 389–390.
- Bartnik C., *Chrześcijańska pedagogia narodowa według Stefana Wyszyńskiego*, w: *Polska teologia narodu*, red. C. Bartnik, Lublin 1986, s. 183–242.
- Dziuba A.F., *Przeżycie społeczne kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski. Zarys problematyki*, Warszawa 2004.
- Fudali I., *Myśl społeczna Stefana Wyszyńskiego – Prymasa Polski*, Kielce 1993.
- Kosiński K., *Oficjalne i prywatne życie w czasach PRL*, Warszawa 2006.
- Kosiński K., *Refleksje na temat roli szkoły w systemie PRL*, w: *Socjalizm w życiu powszednim. Dyktatura a społeczeństwo w NRD i PRL*, red. S. Kott, M. Kula, T. Linderberger, Warszawa 2005, s. 49–67.
- Krukowski J., *Zasada współdziałania między państwem i Kościołem w ujęciu prymasa Stefana Wyszyńskiego*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 12(2002), nr 1, s. 219–235.
- Lewandowski J., *Wychowawcze aspekty Wielkiej Nowenny w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Chrześcijanin w Świecie”, 15(1983), nr 5, s. 9–30.
- Miłosz C., *Zniewolony umysł*, Paryż 1953 (*Biblioteka Kultury*, t. 325).
- Ramy życia w Polsce*, red. S. Gryziewicz [i in.], Paryż 1952.
- Skreczko S., *Troska Kościoła katolickiego w Polsce o małżeństwo i rodzinę w okresie Wielkiej Nowenny (1957–1966). Studium teologicznopastoralne*, Białystok 2002.
- Sulimirski T., *Szkolnictwo powszechne i średnie oraz oświata pozaszkolna*, „Kultura” [Paryż] 1952, s. 141–169 [Numer specjalny].

KS. DARIUSZ KWIATKOWSKI ^{a,®}

 <https://orcid.org/0000-0002-8014-0016>

^a Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny,
Zakład Teologii Praktycznej, ul. Wieżowa 2/4, 61-111 Poznań, PL

® DarKwt63@AMU.Edu.PL

TEOLOGICZNE TREŚCI MODLITW LITURGICZNYCH ŚWIĘTA JEZUSA CHRYSOSTUSA NAJWYŻSZEGO I WIECZNEGO KAPŁANA

Słowa klucze: Chrystus, kapłan, Najwyższy Kapłan, Wieczny Kapłan, kapłaństwo, uczestnictwo, modlitwy prezydenckalne.

Streszczenie: W artykule dokonano analizy liturgicznych tekstów mszalnych ze święta Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana. W pierwszej części wspomniano formularze mszy wotywnych o Najświętszym Sercu Pana Jezusa i wskazano na motywy ustanowienia święta Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana, które jest obchodzone w czwartek po uroczystości Zesłania Ducha Świętego. Teologię danego święta ukazują przede wszystkim modlitwy prezydenckalne, czyli: kolekta, modlitwa nad darami, modlitwa po Komunii oraz antyfony na wejście i na Komunię. Do tych modlitw należałoby dodać prefację, ale święto to nie posiada własnej prefacji. Ramy artykułu nie pozwoliły także dokonać egzegezy perykop biblijnych czytanych w święto Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana. Główne treści teologiczne święta sprowadzają się do ukazania Chrystusa jako Wiecznego i Najwyższego Kapłana, będącego jedynym Pośrednikiem między Bogiem i ludźmi, kapłaństwa ministerialnego pełnionego przez biskupów i prezbiterów oraz kapłaństwa wspólnego wiernych.

KS. DARIUSZ KWIATKOWSKI – kapłan diecezji kaliskiej(1991). Mgr (teologia, 1991, KUL, Lublin); lic. teologii (1996, Anselmianum, Rzym, IT); dr teologii (1998, Angelicum, Rzym, IT; nostryfikacja – 1999, UKSW, Warszawa); dr hab. teologii (2011, UAM, Poznań). Prof. UAM (2014–); kierownik Zakładu Liturgiki i Homiletyki (2017–2019, UAM, Poznań); kierownik Zakładu Teologii Praktycznej (2019–, UAM, Poznań).

Obraz Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana w soborowej Konstytucji o liturgii powraca niczym refren w psalmie responsoryjnym. Definiując liturgię, dokument wprost mówi, że jest ona „wypełnianiem kapłańskiej funkcji Jezusa Chrystusa”¹ i nieco dalej dodaje: „Dlatego każda celebracja liturgiczna jako działanie Chrystusa-Kapłana i Jego Ciała, czyli Kościoła, jest czynnością w najwyższym stopniu świętą, której skuteczności z tego samego tytułu i w tym samym stopniu nie posiada żadna inna czynność Kościoła”². Natomiast w rozdziale IV, wprowadzającym do Liturgii Godzin, czytamy: „Jezus Chrystus, Najwyższy Kapłan Nowego i Wiecznego Testamentu, przyjmując ludzką naturę, wniósł w to ziemskie wygnanie ów hymn, który w niebiańskich przybytkach rozbrzmiewa po wszystkie wieki. [...] To kapłańskie zadanie wykonuje nadal przez swój Kościół, który nieustannie wielbi Pana i wstawia się za zbawienie całego świata nie tylko przez celebrowanie Eucharystii, lecz także innymi sposobami, zwłaszcza przez modlitwę godzin”³.

Dlatego może dziwić, że pośród wielu świąt i uroczystości chrystologicznych do 2012 roku nie było specjalnego święta Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana⁴. Trzeba jednak zaznaczyć, że istniały już wcześniej próby wprowadzenia święta akcentującego kapłaństwo Chrystusa. Przykładem może być choćby encyklika Piusa XI *Ad catholici sacerdotii*, z 24 grudnia 1935 roku, w której papież wiele miejsca poświęcił Chrystusowi Najwyższemu i Wiecznemu Kapłanowi. Owocem encykliki było opracowanie formularza mszy wotywniej ku czci Pana naszego Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana. Msza mogła być celebrowana w czwartek zgodnie z liturgicznymi normami. Formularz mszalny wotywy opublikowano 24 grudnia 1936 roku⁵.

¹ KL, n. 7.

² Tamże.

³ Tamże, n. 83.

⁴ W Mszale przedsoborowym znajduje się formularz mszy wotywniej ku czci Pana Naszego Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana. Formularz ten można było stosować w czwartek, jeśli nie przypadła wtedy jakaś uroczystość czy święto. Zob. *Missale Romanum ex decreto Ss. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum*, editio iuxta sextam typicam, Ratisbonae 1962, s. [68]–[70].

⁵ *Missae votiva D.N. Jesu Christi summi et aeterni Sacerdotis*, AAS, 28(1936), s. 54–56. Mszę tę bardzo promowali salwatorianie wykorzystujący ją w „pobożnych ćwiczeniach”, które miały ożywiać duchowość członków swojego zakonu. Z czasem tę formę przyjęli także biskupi wielu diecezji i msza wotywna o Jezusie Chrystusie, Najwyższym i Wiecznym Kapłanie stawała się coraz popularniejsza. Zob. szerzej: K. Lijka, *Nowe święto – Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana*, „Liturgia Sacra”, 19(2013), nr 1, s. 6–8. Natomiast wyższą

Święto Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana w Kościele w Polsce jest obchodzone od 23 maja 2013 roku. Zawsze przypada ono w czwartek po uroczystości Zesłania Ducha Świętego⁶. Prefekt Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów kard. Cañizares Llovera, przekazując polskim biskupom pozytywną odpowiedź o możliwość wprowadzenia tego święta w Polsce, pisał między innymi: „Dzisiejsza możliwość wprowadzenia święta Chrystusa Kapłana powinna być widziana w łączności z ideą ustanowienia przez błogosławionego papieża Jana Pawła II do rocznego Dnia modlitwy o uświęcenie kapłanów oraz Roku Kapłańskiego obchodzonego w latach 2009–2010 z woli Ojca Świętego Benedykta XVI”⁷. Cytowany kardynał sugerował papieżowi Benedyktowi XVI, że święto to może utrwalić owoce zakończonego Roku Kapłańskiego, a z drugiej strony może pomóc w zahamowaniu tendencji zmniejszania się liczby powołań kapłańskich oraz pomóc w powstrzymaniu coraz głośniejszych zgorszeń i skandali wywoływanych przez kapłanów⁸. Warto w tym miejscu dodać, że papież Benedykt XVI w dniu 27 czerwca 2011 roku zatwierdził dekret Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, w którym stwierdza się heroiczną

rangę msza wotywna o Jezusie Chrystusie, Najwyższym i wiecznym Kapłanie zaczęła osiągać od 1950 roku, kiedy to biskup José Maria Garcia Lahiguera, ówczesny biskup pomocniczy diecezji Madryt – Alcalá i współzałożyciel kontemplacyjnego Zgromadzenia Sióstr Oblatek Chrystusa Kapłana, poprosił papieża Piusa XII o ustanowienie dla nowego Zgromadzenia własnego święta patronalnego Chrystusa Kapłana. Papież wyraził taką zgodę 25 czerwca 1952 roku. Wspomniany biskup Lahiguera w 1965 roku zdawał relację o owocach nowego święta podczas prac nad dekretem *Optam totius* o roli kapłanów w świecie. Zgromadzenie założone przez biskupa Lahiguera opracowało teksty liturgiczne dla nowego święta, które zaczęto nazywać świętem Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana. Tenże biskup, już jako biskup Walencji, zainspirował episkopat hiszpański, aby w związku z mającym się odbyć w tym mieście Narodowym Kongresem Eucharystycznym, wprowadzić święto w całą Hiszpanii. Jego petycja spotkała się z pozytywnym odbiorem i 22 sierpnia 1973 roku Święta Kongregacja Kultu Bożego pozwoliła wprowadzić do kalendarzy kościołów hiszpańskich nowe święto, ustalając jego datę na czwartek po uroczystości Zesłania Ducha Świętego. Zob. D. Ostrowski, I. Kopacz, T. Zięba, *Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana: nowe święto dla Polski*, RBL, 67(2014), nr 1, s. 50–52.

⁶ Wybór daty święta nie jest przypadkowy. W Kościele w każdy czwartek wspomina się tajemnicę ustanowienia przez Jezusa sakramentów kapłaństwa i Eucharystii. Wydarzenia te dotąd były uobecniane podczas Mszy Wieczerzy Pańskiej w Wielki Czwartek. Nowe święto Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana, ma podkreślać trwałość i nieustanną obecność misterium paschalnego Chrystusa w Kościele.

⁷ *Lettera della Congregazione*, „Notitiae”, 49(2012), nr 7–8, s. 336.

⁸ Por. W. Mocyldarż, *Teologiczne treści święta Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana w kontekście formacji do kapłaństwa na wzór Serca Jezusowego*, „Symposium”, 22(2018), nr 2(35), s. 43.

cnót głównego inicjatora święta biskupa José Maria Garcia Lahiguera. Dekret ten odtąd pozwolił nazywać biskupa Lahiguera czcigodnym sługą Bożym⁹. Niewątpliwie ten fakt miał też wpływ na ogłoszenie święta Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana.

Celem artykułu jest ukazanie teologicznych treści modlitw liturgicznych święta Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana. W opracowaniu pominięte zostaną czytania biblijne i teksty Liturgii Godzin, które niewątpliwie rzuciłyby więcej światła na teologię święta, ale ograniczenia ramowe sprawiają, że należy dokonać wyboru. Padł on na euchologię formularza mszalnego, gdyż stanowi ona serce każdego obchodu liturgicznego.

1. Formularz mszalny

Formularz mszalny święta Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana od momentu jego opracowania, czyli od 1936 roku, przeszedł kilka zmian. Poza prefacją, która została zmieniona, korekty modlitw miały znaczenie kosmetyczne. Pierwszy formularz obowiązywał do czasu edycji Mszału rzymskiego z 1970 roku, gdzie pojawiły się pierwsze zmiany. Jednak w praktyce weszły one w życie dopiero po ukazaniu się tłumaczeń Mszału na języki narodowe. W pierwszym¹⁰ i drugim¹¹ wydaniu posoborowego Mszału formularz nazywał się *De Ss.ma Eucharistia, B.* Z rubryk wynikało, że ta msza jest mszą wotywną o Jezusie Chrystusie Najwyższym i Wiecznym Kapłanie. Natomiast rubryki nie wskazywały konkretnego dnia, kiedy taka wotywa mogłaby być celebrowana. W formularzu pojawiły się nowe modlitwy nad darami i po Komunii oraz częściowo zmieniono kolektę. Dotychczasowa prefacja o Świętym Krzyżu, która była przypisana tej mszy wotywniej została zastąpiona I lub II prefacją o Najświętszej Eucharystii. Treści antyfon nie zostały zmienione. Trzecie wydanie Mszału rzymskiego z 2002 roku przyniosło zmianę nazwy formularza i jego umiejscowienie w księdze. W tym wydaniu Mszału nie odnosi się on już do Eucharystii, ale pojawia się pośród mszy wotywnych jako trzeci z kolei z tytułem: *De Domino nostro Iesu Christo summo et*

⁹ Zob. OsRomPol, 32(2011), nr 8–9, s. 60.

¹⁰ *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum*, editio tipica, Typis Polyglotis Vaticanis 1970, s. 834–835.

¹¹ *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum*, editio tipica altera, Typis Polyglotis Vaticanis 1975, s. 858–859.

*aeterno Sacerdote*¹². Formularz posiada jedynie inne niż wcześniejsze mszały konkluzje kolekty i modlitwy po Komunii¹³.

W naszym opracowaniu oprzemy się na analizie tekstów eucharystycznych formularza świątecznego Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana¹⁴. Należą do nich antyfona na wejście, kolekta, modlitwa nad darami, modlitwa po Komunii i antyfona na Komunię. W Polsce po raz pierwszy święto to obchodzono w dniu 23 maja 2013 roku.

2. Antyfona na wejście

Antyfona na wejście, zwana również *introitem*, pełni funkcję pieśni na wejście, gdy Msza Święta jest recytowana. Celem śpiewu na wejście, a więc także antyfony, jest umocnienie jedności zgromadzonych, wprowadzenie wiernych w tajemnicę obchodu liturgicznego¹⁵. W święto Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana antyfona wzięta została z Listu do Hebrajczyków. Brzmi ona następująco: „Chrystus, Pośrednik Nowego Przymierza, które trwa na wieki, ma Kapłaństwo nieprzemijające” (7, 24; 9, 15)¹⁶. Antyfona na wejście w nowym świątecznym formularzu ma charakter chrystologiczny. Różni się tym samym od treści antyfony z poprzednich mszałów, gdzie podkreślano realizację kapłaństwa Melchizedeka przez Chrystusa. Był On przedstawiony jako wyjątkowy Arcykapłan na wzór Melchizedeka (por. Ps 110). Kapłaństwo Starego Przymierza było czasowe i przemijające. Natomiast nowa antyfona podkreśla wieczne i nieprzemijające nigdy kapłaństwo Chrystusa (kapłaństwo nieprzemijające)¹⁷.

W nowej antyfonie Chrystus jest ukazany jako Pośrednik nowego Przymierza. Podmiotem nowego Przymierza są wszyscy wierzący i oni objęci są trwającym na wieki pośrednictwem Chrystusa. Chrystus, w kontekście całego Listu do Hebrajczyków, jest jedynym pośrednikiem między Bogiem i ludźmi. Przez to jest też Najwyższym i Wiecznym Kapłanem.

¹² *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum*, editio typica tertia, Typis Polyglottis Vaticanis 2002, s. 1160.

¹³ Por. Lijka, *Nowe święto – Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana*, s. 8–9.

¹⁴ *Msza Święta na święto Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana, Dodatek (MRP-D)*, w: *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2013, s. 4–5.

¹⁵ Por. OWMR, n. 47.

¹⁶ MRP-D, s. 7.

¹⁷ Por. Lijka, *Nowe święto – Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana*, s. 9.

Kapłaństwo Chrystusa jest doskonałe i stanowi wypełnienie kapłaństwa starotestamentowego¹⁸.

3. Kolekta

Kolekta należy do tak zwanych modlitw prezydencjalnych, które kapłan odmawia w imieniu całego zgromadzenia liturgicznego. To modlitwa mająca swoją własną strukturę literacką kończąca obrzędy wstępne i ma charakter zbierający modlitwy uczestników Eucharystii. Pierwszym elementem kolekty jest anakleza, czyli inwokacja przywołująca imię Boga i Jego przymioty¹⁹. W kolekcie na święto Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana anakleza jest prosta i brzmi: „Boże”²⁰. Jeżeli inwokacje kolekty są proste, to mają rozbudowaną drugą część modlitwy, którą jest anamneza, czyli przypomnienie jakiegoś wydarzenia zbawczego, ściśle związanego z działaniem Boga. To przypomnienie wskazuje na treść obchodzonego święta²¹.

Anamneza omawianego święta jest następująca: „Ty dla chwały Twojego majestatu i dla zbawienia rodzaju ludzkiego ustanowiłeś Jednorodzonego Syna swojego Najwyższym i Wiecznym Kapłanem”²². Według modlitwy Bóg ustanowił swojego Jednorodzonego Syna Najwyższym i Wiecznym Kapłanem z dwóch powodów. Pierwszym jest chwała majestatu Boga, a drugim zbawienie rodzaju ludzkiego. Objawienie się chwały Bożej w kapłaństwie Chrystusa, tłumaczą Jego słowa z Wieczernika: „Ja Ciebie otoczyłem chwałą na ziemi przez to, że wypełniłem dzieło, które mi dałeś do wykonania” (J 17, 4). Natomiast rzymski setnik, będący świadkiem śmierci Jezusa na krzyżu i okolicznościom, które jej towarzyszyły „Na widok tego, co się działo, setnik oddał chwałę Bogu i mówił: Istotnie człowiek ten był sprawiedliwy” (Łk 23, 47)²³.

¹⁸ Por. A. Vanhoye, *List do Hebrajczyków*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2000, s. 1617–1623.

¹⁹ Por. OWMR, n. 54.

²⁰ MRP-D, s. 7.

²¹ Por. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 646–647.

²² Tamże. Anakleza i anamneza kolekty nowego święta są identyczne z poprzednimi, które znajdujemy we wcześniejszych formularzach mszy wotywnych. Jest tylko jedna zmiana dotycząca ortografii. Określenie Jezusa jako Najwyższego i Wiecznego Kapłana jest pisane dużymi literami. Zob. Ostrowski, Kopacz, Zięba, *Jezusa Chrystusa, Najwyższego i wiecznego Kapłana: nowe święto dla Polski*, s. 56–57.

²³ Por. Mocydlarz, *Teologiczne treści święta Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana*, s. 57.

Należy zauważyć, że ustanowienie Chrystusa, Najwyższym i Wiecznym Kapłanem pochodzi bezpośrednio z inicjatywy Boga. W słowach anamnezy można zobaczyć pełną solidarność Chrystusa z ludźmi. Autor Listu do Hebrajczyków tak napisał o tej relacji: „Który stał się miłosiernym i wiernym arcykapłanem wobec Boga dla przebłagania za grzechy ludu (2, 17). Przebłaganie to zostało zrealizowane przez cierpienia i śmierć Chrystusa (por. Hbr 2, 9). Prawda ta mocno wybrzmiewa w jednej z prefacji wielkanocnej: „dopełnił On ofiary Starego Przymierza i oddając się za nasze zbawienie, sam stał się Kapłanem, Ołtarzem i Barankiem Ofiarnym”²⁴.

Z wszystkich ksiąg Nowego Testamentu właśnie autor Listu do Hebrajczyków mówi najwięcej o ustanowieniu Chrystusa Najwyższym i Wiecznym Kapłanem. Wystarczy zacytować choćby następujący fragment, który jest obecny w anamnezie kolekty: „Chrystus nie sam siebie okrył sławą przez to, iż stał się arcykapłanem, ale [uczynił to] Ten, który powiedział do Niego: Ty jesteś moim Synem, Jam Cię dziś zrodził [...] Tyś jest kapłanem na wieki” (5, 5–6). Wieczne kapłaństwo może pochodzić tylko od Boga, stąd przypisanie go Chrystusowi jest jednocześnie wskazaniem na Jego bóstwo, ponieważ wieczność jest przymiotem Boga²⁵. Z anamnezy kolekty wynika zatem, że kapłaństwo Chrystusa nie jest funkcją dla funkcji, ale jest darem pochodzącym od Boga skierowanym ku zbawieniu ludzi.

Po anamnezie w kolekcie następuje prośba, nazywana niekiedy petycją. W analizowanej modlitwie prośba przenosi się na kapłanów urzędowych, powołanych i wybranych przez Chrystusa. Brzmi ona następująco: „spraw, aby dzięki łasce Ducha Świętego ci, których On wybrał jako sługi szafarzy swoich tajemnic, okazali się wierni w wykonywaniu przyjętego urzędu posługiwania”²⁶. Prośba ta jest bardzo podobna do najstarszej wersji mszy wotywniej z 1936 roku. Jednak pojawiają się w niej nowe elementy, bardzo ważne z punktu widzenia teologicznego. Przede wszystkim mamy w niej nawiązanie do łaski Ducha Świętego. Według o. Lijki pojawienie się w modlitwie Osoby Ducha Świętego sprawia, że została ona ubogacona w pewien dynamizm, który najpełniej wyraża się

²⁴ *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, s. 41*.

²⁵ Por. A. Paciorek, *List do Hebrajczyków. Tłumaczenie, wstęp, komentarz*, Lublin 1988, s. 79–82.

²⁶ MRP-D, s. 7.

wówczas, gdy w modlitwach stosuje się tak zwaną dialektykę trynitarną, według której wszystko dokonuje się, poczynając od Ojca, przez Syna, w Duchu Świętym. W takim ujęciu modlitwa ta przedstawia Ojca jako tego, który ustanawia Syna Kapłanem; Chrystus jest tym, który wybiera szafarzy swoich tajemnic, a Duch Święty udziela im łaski wierności²⁷.

To ostatnie stwierdzenie jest bardzo ważne, gdyż ukazuje wiarę Kościoła w to, że wierność jest darem Ducha Świętego, który działa w kapłanach przez całe ich życie. Nie stają się kapłanami poprzez fakt święceń, który miał miejsce w określonym dniu ich życia. Przyjęty sakrament i otrzymany w nim dar Ducha Świętego czyni ich kapłanami na zawsze, a to oznacza, że i wierność powinni zachowywać nieustannie. Duch Święty otacza szczególną troską tych, którzy przyjęli sakrament święceń, aby mogli należycie spełniać swoją posługę²⁸. Papież Jan Paweł II nawiązując do Ostatniej Wieczerzy, podczas której Chrystus ustanowił sakramenty Eucharystii i kapłaństwa, tak pisał do kapłanów: „W tę świętą noc zawołał [On] po imieniu każdego z kapłanów wszystkich czasów”²⁹.

Prośba świątecznej kolekty podkreśla, że kapłani przyjmują dar święceń (*accipere* – przyjmować, przyjmować w wolności). A zatem nie jest on im tylko powierzony, ale oni przyjmują urząd posługiwania w wolności. Wolność przyjęcia kapłaństwa w naturalny sposób domaga się wierności przyjętego urzędu³⁰.

Część prośby kolekty analizowanego formularza pochodzi z Pierwszego Listu św. Pawła Apostoła do Koryntian. Czytamy w nim: „Niech więc uważają nas ludzie za sługi Chrystusa i za szafarzy tajemnic Bożych! A od szafarzy już tutaj się żąda, aby każdy z nich był wierny” (4, 1–2). W sposób szczególny ta wierność powinna przejawiać się w wykonywaniu przyjętego urzędu posługiwania. Zakres czynności prezbiterów, czyli ich urząd posługiwania, jasno określają modlitwy z obrzędów sakramentu święceń. Ta wierność powinna przejawiać się w wykonywaniu przyjętego w wolności „urzędu posługiwania”³¹. W przypadku prezbiterów urząd ten jest realizowany: w głoszeniu Ewangelii, sprawowaniu misterii

²⁷ Zob. Lijka, *Nowe święto – Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana*, s. 10.

²⁸ Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek*, Rzym 1998, n. 5.

²⁹ Tenże, *List do kapłanów na Wielki Czwartek*, Watykan 2004, n. 5.

³⁰ Por. Ostrowski, Kopacz, Zięba, *Jezusa Chrystusa, Najwyższego i wiecznego Kapłana: nowe święto dla Polski*, s. 59.

³¹ Kwestia terminologiczna użytego terminu „urząd posługiwania” wyjaśnia ks. D. Ostrowski. Zob. tamże.

Chrystusa, nieustannej modlitwie, poświęceniu się Bogu za zbawienie ludzi, dawaniu dobrego przykładu życia, posłuszeństwu i współpracy z biskupami³². Natomiast w odniesieniu do biskupa dodatkowo wymaga się jeszcze: kierowania, promieniowania świętością, troski o Lud Boży, miłosierdzia dla ubogich, szukania zabłąkanych, nienagannego sprawowania urzędu posługiwania najwyższego kapłaństwa, rozdzielania obowiązków, składania darów i ofiar, łagodności oraz czystości serca³³.

Podsumowując, można stwierdzić, że dodanie nowych elementów do dawniejszej kolekty jest przykładem „hermeneutyki ciągłości” w interpretacji tradycji liturgicznej. Kolekta nowego święta jasno pokazuje, że idea urzędowego kapłaństwa się nie zdezaktualizowała, ale jest żywa i bardzo dobrze egzystuje z teologią ludu Bożego w odnowionej po *Vaticanum II* formie.

4. Modlitwa nad darami

Modlitwę nad darami rozpoczyna inwokacja: „Panie, Boże”, po której podobnie jak w antyfonie na wejście, Chrystus jest nazwany naszym Pośrednikiem. Tekst modlitwy jest następujący: „Panie, Boże, niech nasz Pośrednik, Jezus Chrystus, uczyni te dary miłymi Tobie i wraz z Sobą przedstawi nas jako wdzięczną ofiarę. Który żyjesz i królujesz na wieki wieków”³⁴. Z modlitwy wynika, że Jezus Chrystus sprawia, że składane dary stają się miłymi Bogu. Natomiast wierni uczestniczący w Eucharystii stają się wdzięczną ofiarą³⁵.

Modlitwa ta na pierwszy plan wysuwa powszechne kapłaństwo wiernych i mocniej podkreśla jedność ludu Bożego, używając zaimka „my”, zarówno dla kapłanów, jak i dla wiernych, odwołujących się do jedyne go Pośrednika, którym jest Jezus Chrystus. Użyty w modlitwie zwrot: „i wraz z Sobą przedstawi nas...” wskazuje na osobisty charakter ofiary wierzących. Stają się oni „wdzięczną Bogu Ofiarą”, jednocząc się mistycznie z ofiarą Najwyższego i Wiecznego Kapłana, którym jest Jezus Chrystus. Ten dar staje się dla wiernych wyzwaniem do osobistego uświęcania się³⁶.

³² Pontyfikał rzymski, *Obrzędy święceń biskupa, przebiterów i diakonów*, Katowice 1999, n. 124, 131.

³³ Tamże, n. 76, 83.

³⁴ MRP-D, s. 7.

³⁵ Por. Lijka, *Nowe święto – Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana*, s. 11.

³⁶ Por. Ostrowski, Kopacz, Zięba, *Jezusa Chrystusa, Najwyższego i wiecznego Kapłana: nowe święto dla Polski*, s. 60–61.

Zjednoczenie człowieka z Bogiem uzdalnia człowieka do czynienia dobra, które jest zawsze miłe w Jego oczach (por. Hbr 13, 20–21). Nauczanie Jezusa wyraźnie wskazuje, że największym dobrem jest miłość. Potwierdza to św. Paweł, kiedy pisze do wspólnoty Kościoła w Efezie: „...postępujcie drogą miłości, bo i Chrystus was umiłował i samego siebie wydał za nas w ofierze i dani na woń miłą Bogu” (Ef 5, 2). Natomiast Rzymian prosi: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, byście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu miłą jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej” (Rz 12, 1). Dzięki temu, że w każdej Eucharystii Chrystus, jako Arcykapłan, jednoczy się ze zgromadzonym ludem, przedstawia się wraz z nimi Ojcu jako wdzięczna i miła ofiara. Jego pośrednictwo sprawia, że dary składane przez wiernych stają się miłe Ojcu. W ten sposób, dzięki ofiarniczemu kapłaństwu Chrystusa i przez Jego pośrednictwo, każdy wierny uczestniczący w Eucharystii może zbliżyć się do Ojca” (por. Hbr 7, 25)³⁷. Treści modlitwy nad darami nie koncentrują się jedynie na godnym uczestnictwie w Eucharystii, jak było we wcześniejszych formularzach, ale wprowadzają jej uczestników na wyższy duchowy poziom, który sprawia, że przez swoje zjednoczenie z Chrystusem stają się miłą ofiarą przed obliczem Boga³⁸.

5. Antyfona na Komunię

Treść antyfony na Komunię formularza mszalnego na święto Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana została wzięta z Ewangelii według św. Mateusza: „Oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28, 20b)³⁹. Jezus wstępując do nieba, tymi słowami, zapewnia uczniów o swojej nieustannej obecności i jednocześnie dodaje im odwagi do wypełnienia powierzonej im misji głoszenia Ewangelii i udzielania sakramentów. Kontekst liturgiczny biblijnego tekstu wskazuje na wyraźne odniesienie do kapłanów, a właściwie do obecności Chrystusa w kapłanach, którzy przewodniczą celebracjom liturgicznym. O tej obecności mówi soborowa Konstytucja o liturgii: Dla urzeczywistnienia tak wielkiego dzieła Chrystus jest zawsze obecny w swoim Kościele, szczególnie w czynnościach liturgicznych. Jest obecny

³⁷ Por. M. Barba, *L'Euologia della Festa di Nostro Signore Gesù Cristo Sommo ed Eterno Sacerdote*, „Notitiae”, 49(2012), nr 7–8, s. 389–390.

³⁸ Por. Ostrowski, Kopacz, Zięba, *Jezusa Chrystusa, Najwyższego i wiecznego Kapłana: nowe święto dla Polski*, s. 61.

³⁹ MRP-D, s. 8.

w ofierze Mszy Świętej, czy to w osobie odprawiającego, gdyż „Ten sam, który kiedyś ofiarował się na krzyżu, obecnie ofiaruje się przez posługę kapłanów”, czy też zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi. 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, gdyż On sam obiecał: „Gdzie dwaj albo trzej są zgromadzeni w imię moje, tam i ja jestem pośród nich” (Mt 18, 20)⁴⁰.

6. Modlitwa po Komunii

W świątecznym formularzu mszalnym o Chrystusie, Najwyższym i Wiecznym Kapłanie modlitwa po Komunii brzmi następująco: „Prosimy Cię, Panie, niech święta Hostia, którąśmy ofiarowali i przyjęli, odnowi nasze życie, abyśmy nieustannie zjednoczeni z Tobą w miłości, przynosili owoce trwające na wieki. Przez Chrystusa, Pana naszego”⁴¹. Te słowa również bardzo mocno akcentują kapłaństwo powszechne wierzących. Podkreślają także element własnego uświęcenia i odnowy życia, aby przynosić trwałe owoce. Hostia, czyli Ciało Chrystusa, odnawia życie, jednoczy z Bogiem i jest gwarancją otrzymania życia wiecznego. W tym miejscu można przywołać słowa św. Pawła: „Tak i wy, bracia moi, dzięki ciału Chrystusa umarliście dla Prawa, by złączyć się z innym – z Tym, który powstał z martwych, byśmy zaczęli przynosić owoc Bogu” (Rz 7, 4). Trafnym komentarzem całej modlitwy po Komunii jest fragment soborowej Konstytucji o liturgii: „Kościół zatem bardzo się troszczy o to, aby chrześcijanie podczas tego misterium wiary nie byli obecni jak obcy i milczący widzowie, lecz aby przez obrzędy i modlitwy tę tajemnicę dobrze zrozumieli, w świętej czynności uczestniczyli świadomie, pobożnie i czynnie, byli kształtowani przez słowo Boże, posilali się przy stole Ciała Pańskiego i składali Bogu dzięki, a ofiarując niepokalaną hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się samych siebie składać w ofierze i za pośrednictwem Chrystusa z każdym dniem doskonalili się w zjednoczeniu z Bogiem i wzajemnie z sobą, aby w końcu Bóg był wszystkim we wszystkich”⁴².

Choć treści modlitwy po Komunii odnoszą się do wspólnoty wiernych, którzy przez chrzest uczestniczą w potrójnej misji Chrystusa: kapłańskiej,

⁴⁰ KL, n. 7.

⁴¹ MRP-D, s. 8 (modlitwa ta jest także stosowana w XIII niedzielę zwykłą).

⁴² KL, n. 48.

królewskiej i prorockiej, to jednak w kontekście omawianego święta, znajdujemy w niej przesłanie do kapłanów. Modlitwy wypraszają dla nich świętość oraz wierność w urzędzie posługiwania. Kapłani umocnieni chlebem eucharystycznym, będą umocnieni miłością Chrystusa, a przez to także będzie wzrastać ich miłość do powierzonym im wiernych. Dzięki temu będą oni przynosić owoce trwające na wieki⁴³.

* * *

Analiza tekstów euchologijnych święta Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana pozwala zauważyć trzy zasadnicze tematy związane z kapłaństwem. Na pierwszym miejscu jest kapłaństwo Chrystusa, potem kapłaństwo ministerialne (urzędowe) i w końcu wspólne kapłaństwo wiernych. Choć natura i pochodzenie tych trzech typów kapłaństwa są inne, to jednak można zauważyć wzajemne przenikanie i zależności. Widać to w układzie i kolejności modlitw. Antyfona na wejście mocno akcentuje kapłaństwo Chrystusa, ale już kolekta więcej mówi o kapłaństwie wiernych, które jest ściśle powiązane z kapłaństwem Chrystusa. Można zatem powiedzieć, że teksty euchologijne są w pełni chrystocentryczne. Natomiast znaczące akcenty kapłaństwa urzędowego wynikają z motywacji ustanowienia święta, którego celem jest modlitwa o uświęcenie kapłanów, alumnów i o nowe powołania kapłańskie.

Wprowadzenie święta Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana jest bardzo ważne z perspektywy teologicznej, gdyż pozwala bardziej zrozumieć istotę poszczególnych typów kapłaństwa, ale także z punktu widzenia pastoralnego, w kontekście dużego kryzysu powołań kapłańskich oraz braku zrozumienia swojej roli w Kościele i w liturgii osób świeckich. Stąd jawi się potrzeba pogłębionej katechezy dotyczących trzech typów kapłaństwa i zachęcanie wiernych, aby przez uczestnictwo w tym święcie modlili się o nowe powołania kapłańskie i chętniej angażowali się w posługi liturgiczne.

THE THEOLOGICAL CONTENT OF THE LITURGICAL PRAYERS OF THE FEAST OF JESUS CHRIST THE HIGH AND ETERNAL PRIEST

Keywords: Christ, priest, High Priest. Eternal Priest, priesthood, participation, presidential prayers.

⁴³ Por. Ostrowski, Kopacz, Zięba, *Jezusa Chrystusa, Najwyższego i wiecznego Kapłana: nowe święto dla Polski*, s. 63.

Summary: This article analyzes the missal texts of the feast of Jesus Christ the Priest. The first part describes the forms of votive masses dedicated to the Sacred Heart of Jesus and indicates the reasons for establishing the feast of Jesus Christ the Priest, which is celebrated on the first Thursday after Pentecost. The theology of this feast is presented primarily by the presidential prayers, that is to say: the Collect, the Prayer over the Offerings, the Prayer after Communion and antiphon for the Introit and Communion. A preface should be added to these prayers, but this feast has no preface. The framework of the article also prevented the exegesis of the biblical pericopes read on the feast of Jesus Christ the Priest. The main theological content of the holiday presents Christ as the Eternal and High Priest, who is the only Mediator between God and men. The issue of the ministerial priesthood of bishops and priests and the priesthood of all believers was also emphasized.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 48–78.
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek*, Rzym 1998.
- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek*, Watykan 2004.
- Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych, *Dekret stwierdzający heroiczną cnót biskupa José Maria Garcia Lahiguera*, *OsRomPol*, 32(2011), nr 8–9, s. 60.
- Lettera della Congregazione*, „Notitiae”, 49(2012), nr 7–8, s. 336.
- Missa votiva D.N. Jesu Christi summi et aeterni Sacerdotis*, *AAS*, 28(1936), s. 54–56.
- Missale Romanum ex decreto Ss. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum curare cognitum*, editio iuxta sextam typicam, Ratisbonae 1962, s. [68]–[70].
- Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum*, editio tipica, Typis Polyglotis Vaticanis 1970, s. 834–835.
- Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum*, editio tipica altera, Typis Polyglotis Vaticanis 1975, s. 858–859.
- Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum Ioannis Pauli Pp. II cura recognitum*, editio tipica tertia, Typis Polyglotis Vaticanis 2002, s. 1160.
- Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986.
- Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, Poznań 2004.
- Msza Święta na święto Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana, Dodatek*, w: *Mszał rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2013, s. 4–5.
- Pontyfikał rzymski, *Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999.

- Barba M., *L'Euologia della Festa di Nostro Signore Gesù Cristo Sommo ed Eterno Sacerdote*, „Notitiae”, 49(2012), nr 7–8, s. 383–405.
- Lijka K., *Nowe święto – Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana*, „Liturgia Sacra”, 19(2013), nr 1, s. 5–19.
- Mocydlarz W., *Teologiczne treści święta Jezusa Chrystusa Najwyższego i Wiecznego Kapłana w kontekście formacji do kapłaństwa na wzór Serca Jezusowego*, „Sympozjum”, 22(2018), nr 2(35), s. 39–60. <https://doi.org/10.4467/25443283SYM.18.019.9700>.
- Nadolski B., *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.
- Paciorek A., *List do Hebrajczyków. Tłumaczenie, wstęp, komentarz*, Lublin 1988.
- Ostrowski D., Kopacz I., Zięba T., *Jezusa Chrystusa, Najwyższego i wiecznego Kapłana: nowe święto dla Polski*, RBL, 67(2014), nr 1, s. 50–52. <https://doi.org/10.21906/rbl.31>.
- Vanhoye A., *List do Hebrajczyków*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W.R. Farmer, Warszawa 2000, s. 1608–1625.

KS. WITOLD OSTAFIŃSKI ^{a,®}

 <https://orcid.org/0000-0002-1366-9024>

^a Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Teologiczny, Instytut Liturgiczny, Katedra Homiletyki i Komunikacji Religijnej, ul. Kanoniczna 9/305, 31-002 Kraków, PL

[®] Witold.Ostafinski@UPJP2.Edu.PL

WYCHOWANIE POPRZEZ SŁOWO Znaczenie środków językowych w oddziaływaniu pedagogicznym Jana Pawła II

Słowa klucze: Jan Paweł II, młodzież, oddziaływanie pedagogiczne, wychowawcza moc słowa, perswazja.

Streszczenie: Jan Paweł II był jedną z niezwykłych osobowości w historii Kościoła. Potrafił nie tylko przyciągać do siebie młodzież, ale także docierać do niej ze swoim przesłaniem. Słowo stało się doskonałym narzędziem wychowawczym w jego rękach. Związane jest to z założeniami filozofii personalistycznej, które ukształtowały taki a nie inny sposób postrzegania misji i roli wychowawcy przez papieża oraz podejścia do wychowanków. W swoim oddziaływaniu Jan Paweł II sięgał po różnorodne środki perswazyjne – to hipoteza postawiona w artykule. W celu jej udowodnienia omówiono pokrótce cechy charakterystyczne perswazji, a następnie dokonano analizy wybranych fragmentów homilii do młodzieży, by wykazać, że papież przekształcił słowo w efektywny środek oddziaływania pedagogicznego.

KS. WITOLD OSTAFIŃSKI – kapłan archidiecezji przemyskiej (1992). Mgr (teologia, 1992, KUL, Lublin); studia specjalistyczne z homiletyki (UPJPII, Kraków) i retoryki (UJ, Kraków); dr teologii (2002, PAT, Kraków); dr hab. teologii (2016, UPJPII, Kraków). Adiunkt w Katedrze Homiletyki i Komunikacji Religijnej (UPJPII, Kraków). Prowadzi badania naukowe w zakresie homiletyki i retoryki, języka perswazji i sztuki wystąpień publicznych, efektywnego komunikowania, motywacji, interakcji w przekazie werbalnym i niewerbalnym oraz roli komunikacji w procesie głoszenia słowa Bożego.

Święty Jan Paweł II był nie tylko charyzmatycznym papieżem, ale przede wszystkim wielkim przyjacielem młodzieży, jej przewodnikiem duchowym i wychowawcą. Ważny aspekt wychowania to oddziaływanie poprzez słowo, które jest przekąźnikiem treści wychowawczej. To, w jaki sposób wyrażamy swoje poglądy i to, co chcemy przekazać innym, ma bardzo istotne znaczenie dla efektu, jaki uzyskamy. O Janie Pawle II można z całą pewnością powiedzieć, że potrafił wywierać silny wpływ za pomocą swoich słów, płynących prosto z serca, ale jednocześnie będących narzędziem oddziaływania pedagogicznego dzięki ich właściwemu doborowi. W niniejszym artykule zostaną przybliżone środki językowe, które pojawiały się w wypowiedziach kierowanych przez papieża do młodzieży, z punktu widzenia ich oddziaływania na odbiorcę i znaczenia tego oddziaływania z punktu widzenia pedagogiki.

Święty Jan Paweł II jako wychowawca młodzieży

Wychowawcze oddziaływanie Papieża na młodzież było silnie osadzone w chrześcijańskim personalizmie. Antropologię Karola Wojtyły można postrzegać jako pewnego rodzaju ontologię wzbogaconą o rozmaitość wątków aksjologicznych, biblijnych, teologiczno-dogmatycznych i moralno-społecznych¹. Papież w swoich rozważaniach tworzył koncepcję podmiotowości przeżyciowej, w kontekście której człowiek-osoba postrzegany jest jako byt substancjalny i jednocześnie przeżywający samego siebie na sposób osobowy².

Człowiek zatem jako osoba jest bytem dynamicznym. Nie jest, ale raczej staje się na drodze podejmowanych wyborów moralnych i realizowanych czynów. W kontekście oddziaływania na młodzież wymiar moralny w koncepcji istoty ludzkiej Jana Pawła II jest bardzo istotny. Papież wielokrotnie podkreślał, że immanentną cechą osoby ludzkiej jest posiadanie przez nią sumienia, wewnętrznego głosu, który pomaga w rozpoznawaniu prawdy, informowaniu i apelowaniu do człowieka. To wierność sumieniu warunkuje spełnianie się człowieka, jego rozwój i wychowanie moralne³.

W kontekście antropologii Karola Wojtyły istotny był również aspekt społeczny. Człowiek jako *homo socialis*, nie funkcjonuje w oderwaniu od

¹ A. Rynio, *Integralne wychowanie w myśli Jana Pawła II*, Lublin 2004, s. 53.

² J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994, s. 52.

³ R. Czekalski, *Personalistyczna pedagogika wychowawcza Jana Pawła II*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 21(2008), s. 187.

świata, ale zawsze w odniesieniu do drugiego człowieka lub wspólnoty ludzkiej. Jednocześnie to osoba konstytuuje wspólnotę, która nie może istnieć bez osoby. Ludzie bytują i działają wspólnie, będąc wielością osobowych podmiotów, ale jednocześnie w sensie personalistycznym bez przyjęcia człowieka jako osobowego podmiotu niczego nie da się o tej wspólnocie powiedzieć⁴. Przyjęcie swoistej intersubiektywności człowieka decyduje o tym, że wychowanie ukierunkowane zostaje na kształtowanie autentycznych postaw konstytuujących wspólnotę, czyli solidarności, dialogu, ale i sprzeciwu na co Papież często zwracał uwagę w swych wypowiedziach do młodzieży i o młodzieży.

Jan Paweł II z pewnością nie zamierzał stworzyć jakiejś nowej koncepcji wychowania, ale faktem jest, że jego nauczanie traktowane jest często jako podstawa dla zrekonstruowania integralnej teorii wychowania⁵, jak również dla tworzenia zintegrowanych programów wychowawczych i pedagogicznych. Wypowiedzi Papieża na temat wychowania traktować można jako swego rodzaju metateorię wychowania, poszukiwanie prawdy istnienia człowieka, jego ostatecznego celu i przeznaczenia. W ujęciu Jana Pawła II można wyróżnić kilka istotnych elementów⁶ w procesie wychowania: integralność⁷, teonomiczność⁸, zdolność do samowychowania, wychowanie do prawdy, obiektywizm, optymizm, wychowanie do świętości, podmiotowość i dialogiczność⁹. Ta ostatnia zakłada, że proces wychowania jest procesem dwustronnym, gdzie wychowywanym jest zarówno wychowanek, jak i wychowawca, inaczej przestaje być procesem wartościowym. Postawa dialogu wymaga otwartości, szczerości i milczenia. W tym ujęciu ważniejsze jest bycie z wychowanymi, a nie tylko „dla” nich. Tak pojmowane wychowanie jest nieustającym procesem, którego celem jest rozwijanie i pobudzanie osoby ludzkiej zmierzające do osiągnięcia jego celu ostatecznego. Wymaga ono stosownej atmosfery aksjologicznej i musi oderwać się od panującej współcześnie dominacji „mieć” nad „być”.

⁴ K. Wojtyła, *Osoba, podmiot, wspólnota*, RF, 24(1976), z. 2, s. 21.

⁵ Rynio, *Integralne wychowanie w myśli Jana Pawła II*, s. 350.

⁶ Czekalski, *Personalistyczna pedagogika wychowawcza Jana Pawła II*, s. 188–189.

⁷ Wyraża się w całościowym widzeniu człowieka, obejmuje całość ludzkiego życia i jego rzeczywistości.

⁸ Prawo Boże nie pozostaje w konflikcie z wolnością człowieka, ale ją zabezpiecza.

⁹ Rozumiana jako proces dwustronny, gdzie wychowywanym jest zarówno wychowanek, jak i wychowawca.

Perswazja w oddziaływaniu pedagogicznym – tak czy nie?

Wiele się współcześnie dyskutuje na temat wywierania wpływu i oddziaływania na ludzi za pośrednictwem odpowiednio dobranych środków językowych. Słowo, wbrew pozorom, jest niezwykle silnym narzędziem i w praktyce niezwykle trudno jest mu się oprzeć. Teoria wywierania wpływu na ludzi zakłada wykorzystanie elementów języka w taki sposób, by nasi odbiorcy robili to, czego od nich oczekujemy¹⁰.

Język jest niezwykle elastycznym i potężnym narzędziem komunikacji, a jednocześnie dalece niedoskonałym. Służy przekazywaniu naszych opinii, spostrzeżeń, poglądów, intencji, ale także przekonywaniu i oddziaływaniu na innych, gdyż „przekonywanie nie jest skonstruowanym logicznie monologiem, ale jest oddziaływaniem na ludzkie tworzywo po to, żeby otrzymać określony rezultat: wytworzyć w kimś stan wewnętrzny zwany przekonaniem”¹¹.

W tym kontekście pojawia się pojęcie perswazji. Towarzyszy ona ludzkości od dawien dawna. Często jest ona „alternatywą przemocy fizycznej (wojny) i do dnia dzisiejszego jest podstawowym środkiem w dyplomacji. Szczególne zaś znaczenie ma perswazja w szeroko pojętej pedagogice, a także w medycynie, w której służy logoterapia”¹². W praktyce niewiele rozmów czy wypowiedzi ma na celu wyłącznie przekazanie informacji czy jakiejś określonej racji. Nadawca już na początku musi zainteresować i zwrócić na siebie uwagę odbiorcy, a w przypadku wystąpień perswazyjnych ważne jest także przekonanie odbiorcy do tego, na czym zależy nadawcy. Czy jednak należy perswazję traktować jako zjawisko negatywne? Według teoretyków przedmiotu, perswazja stanowi zachowanie ludzkie powszechnie znane i stosowane. W większości stosunków międzyludzkich to właśnie perswazja stanowi podstawowe narzędzie skłaniania do podjęcia określonych decyzji, a nie – jak mogłoby się wydawać – walka, kłótnia, sarkazm czy nawet krzyk¹³.

Sztukę perswazji często postrzega się negatywnie, przede wszystkim w związku z jej nadmiernym wykorzystywaniem przez propagandę polityczną oraz utożsamianiem jej z manipulowaniem. Aby odpowiedzieć na pytanie,

¹⁰ Por. R.B. Cialdini, *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, Gdańsk 2014, s. 17.

¹¹ W. Marciszewski, *Logika z retorycznego punktu widzenia*, Warszawa 1991, s. 174 (*Biblioteka Myśli Semiotycznej*, 13).

¹² M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1998, s. 32.

¹³ E.P. Bettinghaus, *Persuasive Communication*, London 1980, s. 1.

czy perswazja może być przydatnym narzędziem oddziaływania pedagogicznego, należy się przyjrzeć samemu pojęciu perswazji. Ogólnie rozumie się ją jako „wpływanie na kogoś w celu skłonienia go, by w coś uwierzył, przekonywanie, tłumaczenie”¹⁴. Tak rozumiana perswazja może być łagodna, rozsądna, usilna i zawsze służy przede wszystkim skłonieniu kogoś do czegoś. Z punktu widzenia klasycznej teorii retorycznej zapoczątkowanej przez Arystotelesa, perswazja to „wpływanie na przekonania odbiorcy za pomocą mowy przez oddziaływanie na jego rozum, wolę i emocje”¹⁵.

Perswazja pełni przede wszystkim funkcję informacyjną, a raczej informacyjno-pouczającą, jeśli kierowana jest do intelektu odbiorcy. Należy wówczas odpowiednio dostosować wykorzystywane środki językowe do poziomu odbiorcy, dzięki czemu nadawca uczy, informuje i udowadnia, a jednocześnie jest dobrze odbierany. M. Korolko stwierdza, że „ideałem jest pouczenie refleksyjne, subtelne, pozbawione znamion ostentacyjnego czy prymitywnego dydaktywizmu”¹⁶.

Kolejną funkcją realizowaną przez perswazję jest funkcja zniewalająca, która uruchamiana jest wtedy, kiedy naszym celem jest nakłonienie, poruszenie czy zniewolenie woli odbiorcy. Starożytni mówcy właśnie tę funkcję cenili najwyżej, uważając ją za największą umiejętność perswazyjną, bowiem „wpływ [...] na wolę odbiorcy, poświadczony przez zmianę jego decyzji czy sposobów wartościowania, jest największym osiągnięciem mówcy. Namowa do czynu jest najszczytniejszym ideałem retoryki i główną racją jej bytu”¹⁷. Funkcję tę określa się także jako „całokształt czynników, które determinują lub usiłują zdeterminować zachowanie (mentalne lub fizyczne) odbiorcy”¹⁸.

Naturę prawdziwej perswazji najlepiej oddają słowa św. Augustyna z Hippony, według którego występuje ona w sytuacji, gdy odbiorca „[...] pragnie tego, co mu obiecujesz, lęka się tego, o czym mu powiesz, że jest groźne, nienawidzi tego, co potępiasz, przyjmuje to, co zalecasz, żałuje tego, co przedstawiasz jako żalu godne, cieszy się tym, o czym powiesz, że powinno być powodem radości, współczuje temu, którego niedolę postawią przed jego oczyma twe słowa, wystrzega się tego, czego mu

¹⁴ *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. B. Dunaj, Warszawa 1996, s. 735.

¹⁵ I. Kamińska-Szmaj, *Propaganda, perswazja, manipulacja – próba uporządkowania pojęć*, w: *Manipulacja w języku*, red. P. Krzyżanowski, P. Nowak, Lublin 2004, s. 20.

¹⁶ Korolko, *Sztuka retoryki*, s. 50.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ S. Barańczak, *Słowo – perswazja – kultura masowa*, „Twórczość”, 31(1975), nr 7, s. 55.

się wystrzegać zalecasz [...] i kiedykolwiek twa wysoka wymowa zdoła oddziałać na myśli słuchaczy, przywodząc ich nie tylko do wiedzy o tym, co czynić, ale i do uczynków, o których wiedzą, że należy je spełnić”¹⁹.

Zwrot i odwołanie się do uczuć i emocji realizuje funkcję estetyczną. Gdy nadawca stara się wzruszyć, rozbawić, rozśmieszyć, sprawić przyjemność czy zachwycić słuchacza, to zawsze ma ku temu jakiś konkretny cel.

Klasyczna retoryka wyróżnia trzy funkcje mowy: informacyjną, emotywną oraz nakłaniającą. Istotne znaczenie mają tu wszystkie te trzy elementy, ponieważ oddziałują na rozum, uczucie i wolę. Żadna bowiem z tych funkcji nie jest w stanie osiągnąć swojego celu, działając w pojedynkę. Efekt można uzyskać jedynie wtedy, gdy jedna funkcja wzmacnia i wspiera dwie pozostałe²⁰. Perswazja opiera się na odpowiednim dopasowaniu środków językowych do przedmiotu wypowiedzi. Cycero, najbardziej znany spośród starożytnych mówców, twierdził, że „ten jest rzeczywiście wymowny, kto potrafi powiedzieć prosto o czymś zwykłym, wzniośle o wielkim, w sposób umiarkowany o czymś pośrednim”²¹. Można zatem stwierdzić, że odpowiedni dobór środków językowych decyduje w znacznym stopniu o efektywności przekazu. Konieczne jest tworzenie spójnej całości przez trzy funkcje mowy. Nie zmienia to jednak faktu, że jedyną jawną funkcją, zgodnie z poglądami Cycerona, mogła być funkcja informacyjna, podczas gdy funkcja zniewalająca i estetyczna „powinny być w mowie niezauważalne, ukryte, dzięki czemu mogą być skutecznie zrealizowane”²².

W procesie przekonywania nieodzowne wydają się być uczucia, bo jak pisał w XVII wieku anonimowy autor: „Ten tylko może drugiego zapalić, kto sam płonie”²³. Perswazja wymaga zatem z jednej strony zaangażowania w treść wypowiedzi, a z drugiej – nieodzowną umiejętność wzbudzania emocji. Słuchacz będzie o wiele bardziej podatny na przekaz, jeśli zaangażuje się emocjonalnie. Uczucia są zatem sprzymierzeńcem perswazyjnego mówcy. W XVII-wiecznej retoryce wśród uczuć perswazyjnych wymieniano²⁴: miłość, nienawiść, pragnienie, nadzieję, strach,

¹⁹ K. Burke, *Tradycyjne zasady retoryki*, „Pamiętnik Literacki”, 68(1977), z. 2, s. 220.

²⁰ K. Obremski, *Retoryka dla studentów historii, politologii i dziennikarstwa*, Toruń 2004, s. 29.

²¹ M.T. Cyce ron, *Mówca*, tłum. J. Korpanty, w: *Rzymska krytyka i teoria literatury: wybór*, red. S. Stabryła, Wrocław 1983, s. 210 (*Biblioteka Narodowa*, Seria II, nr 207).

²² Cytat za: Korolko, *Sztuka retoryki*, s. 51.

²³ Tamże, s. 73.

²⁴ Tamże, s. 74.

radość, rozpacz, smutek, żal, bojaźń, odwagę, zwątpienie, zemstę, gniew, współczucie, współzawodnictwo, wstyd i wzgardę.

Podstawowym elementem perswazji jest argumentowanie, które nie może jednak opierać się jedynie na argumentach rozumowych. We wpływie na odbiorców równie ważna jest racjonalność, jak i intuicjonizm, psychologizm i moralizm²⁵. Mówca zatem ma nie tylko pouczać, ale także wzruszać, rozpałać, pobudzać, fascynować. Celem retoryki jest uzyskanie lub spotęgowanie poparcia określonego audytorium dla przedłożonych mu tez drogą racjonalnej argumentacji. Retoryczna argumentacja w odróżnieniu od logicznej zależy od audytorium, do którego się zwraca. Użycie niewłaściwych argumentów w retoryce jest o wiele bardziej niebezpieczne niż w logice. Może bowiem przesądzić negatywne ustosunkowanie się audytorium. Aby tego uniknąć argumentacja retoryczna zmuszona jest do używania i operowania pojęciami niesprecyzowanymi, a często wieloznacznymi²⁶.

Według psychologii eksperymentalnej siła przekonywania uzależniona jest od zaufania, jakim odbiorcy obdarzą mówcę²⁷. Nadawca powinien być odbierany przez odbiorców jako osoba szczerą, uczciwą i otwartą. Uzdolniony mówca potrafi panować umiejętnie nad swoimi zachowaniami, mimiką, językiem i gestem²⁸. Zgodnie z poglądami Arystotelesa, „ludzi dobrych chętniej i szybciej obdarzymy zaufaniem [...]. Nieprawdą jest jak twierdzą niektórzy retorycy w swoich rozprawach, że dobroć mówcy nie ma żadnego wpływu na jego umiejętność perswazji; przeciwnie jego charakter jest jednym z najskuteczniejszych środków perswazji, jakimi dysponuje”²⁹.

Słuszne więc wydaje się stwierdzenie Erwina Bettinghausa, że gdy „starożytni Grecy mówili o etosie mówcy, pierwsi teologowie nazywali to charyzmą. Socjologowie i szkoleniowcy kadry kierowniczej określają to mianem daru przywództwa”³⁰.

Czy zatem perswazja może być użytecznym narzędziem pedagogicznym? Wydaje się, że jest wręcz nieodzowna w procesie oddziaływania wychowawczego. W przeciwnym razie wychowawca nie dotrze do swoich wychowanków. Każdy przekaz, który zawiera treści wpływające na odbiorców, jest z zasady przekazem perswazyjnym, a od perswazyjnych umie-

²⁵ Tamże, s. 89.

²⁶ M. Dobrosielski, *Logika a retoryka*, Warszawa 1957, s. 8–11.

²⁷ C. Turk, *Sztuka przemawiania*, Wrocław 2003, s. 239.

²⁸ Tamże, s. 241.

²⁹ Tamże, s. 256.

³⁰ Bettinghaus, *Persuasive Communication*, s. 102.

jętności nadawcy zależy efektywność tego przekazu. Zatem wychowawca stosujący umiejętnie perswazję, łącząc ją z własnym zaangażowaniem, ma znacznie większe szanse, by wpłynąć na swoich wychowanków, zaszczepiając im pożądane normy moralne, system wartości i światopogląd. Takim wychowawcą był bez wątpienia św. Jan Paweł II, którego młodzież nie tylko słuchała z wielkim zaangażowaniem, ale przede wszystkim kochała i darzyła głębokim szacunkiem, co jest tym ważniejsze, że we współczesnym świecie coraz trudniej być dla młodzieży autorytetem. Rodzi się jednak pytanie, czy bycie autorytetem było wyłącznie wynikiem jego niezwyklej osobowości i wielkiego zaangażowania w dzieło nauczania, czy także umiejętnego stosowania zasad perswazji i doboru środków językowych.

Językowe środki perswazji w wypowiedziach Jana Pawła II do młodzieży

Kiedy mówimy o perswazji jako pierwsze przychodzą nam na myśl wszystkie te „chwyty” i środki językowe, które służą manipulowaniu odbiorcą. Czy uda się znaleźć przejawy środków zaliczanych do narzędzi manipulacji w wypowiedziach Jana Pawła II? Zaznaczyć jednak należy, że celem artykułu nie jest przyrównanie języka wypowiedzi Papieża do niesławnego języka propagandy czy stosowanego podstępnie w reklamach. Chodzi tu raczej o wykazanie, że te same środki językowe mogą być wykorzystywane w różny sposób i w różnych celach, a intencja nadawcy decyduje o ich końcowym efekcie. W tym celu należy przyrzeć się kilku wybranym fragmentom kaznodziejskiego przekazu kierowanego przez św. Jana Pawła II do młodzieży pod względem wykorzystywania w nim technik erystycznych i zabiegów językowych, by odpowiedzieć na pytanie, czy retoryka i perswazja ukształtowały sposób wypowiedzi papieża, czy też płynął on jedynie z wielkiego, charyzmatycznego i apostołskiego serca zaangażowanego w dzieło ewangelizacji świata.

Interesującym wydaje się też odpowiedź na pytanie, czy były to zabiegi jawne czy ukryte? Idąc bowiem za sugestią Cycerona prawdziwy mówca powinien umiejętnie ukryć perswazję, aby tym efektywniej oddziaływać na odbiorcę.

W homilii z 12 czerwca 1987 roku zatytułowanej „Każdy ma swoje Westerplatte” Papież mówi³¹: „Człowiek jest sobą poprzez wewnętrzną

³¹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte*, Gdańsk, 12 VI 1987, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/homilies/1987/documents/hf_jp-ii_hom_19870612_giovani-danzica.html [12.05.2021].

prawdę. Jest to prawda sumienia, odbita w czynach. W tej prawdzie każdy człowiek jest zadany samemu sobie. Każde z tych przykazań, które wymienia z przekonaniem młody rozmówca Chrystusa, każda zasada moralności, jest szczególnym punktem, od którego rozchodzą się drogi ludzkiego postępowania, a przede wszystkim drogi sumień. Człowiek idzie za prawdą tutaj wyrażoną, którą równocześnie dyktuje mu sumienie, albo też postępuje wbrew tej prawdzie. W tym miejscu zaczyna się istotny dramat, tak dawny jak człowiek. W punkcie, który ukazuje Boże przykazanie, człowiek wybiera pomiędzy dobrem a złem. W pierwszym przypadku – rośnie jako człowiek, staje się bardziej tym, kim ma być. W drugim przypadku – człowiek się degraduje. Grzech pomniejsza człowieka.

Czy tak nie jest? Rozejrzyjcie się wokoło! Popatrzcie po środowiskach bliższych i dalszych! Czy tak nie jest?”.

Fragment ten składa się z dwóch części. Jedna opisuje kondycję człowieka, która uzależniona jest od podejmowanego przez niego indywidualnie wyboru moralnego. Ten wybór pomiędzy dobrem i złem sprawia, że człowiek albo się rozwija, albo degraduje. Ta część mogłaby zostać potraktowana jako kolejny wywód moralizatorski bez specjalnego znaczenia i możliwości wywarcia realnego wpływu na młodzież. Jednakże następuje potem krótki, ale jakże wymowny fragment, który całkowicie zmienia wymowę pierwszej części, niosąc ze sobą ogromny ładunek emocjonalny, zmuszając odbiorców do zastanowienia się i wczucia w prawdę o człowieku.

Zastosowana tu została negacja³², czyli jeden z wielu środków językowych, których celem jest wywieranie wpływu na odbiorcę. Poprzez zastosowanie negacji w pytaniu: „Czy tak nie jest?”, nadawca niejako zmusza odbiorców do zastanowienia się, pobudza ich do myślenia. Warto jednak przy tym podkreślić, że negację stosuje się zwykle w odmiennym celu, a mianowicie, by odbiorca sam zaprzeczył sugerowanej treści. Mózg odbiorcy zastanawia się nad zadaniem pytaniem, co wzbudza jego zaniepokojenie i obawy, prowokując do podjęcia samodzielnej oceny³³.

³² Negacja (zaprzeczenie) to zdanie mające postać: nieprawda że *p*, gdzie *p* jest zdaniem. Negacja to jednoargumentowe działanie, które każdemu zdaniu *p* przyporządkowuje zdanie nie *p*. Zob. J. Maciuszek, *Negacja w języku i komunikacji. O przetwarzaniu negacji w kontekście opisu cech ludzi*, Kraków 2006, s. 16–19.

³³ Niekoniecznie musi ona być negatywna, jak w przykładzie zdania „Pan X nie jest wariatem”, gdzie mózg zostaje zmuszony do wyobrażenia sobie, że pan X jest wariatem, by następnie móc temu zaprzeczyć, jednakże w trakcie tego procesu rodzą się wątpliwości, które mogą w określonych warunkach zmienić finalny efekt zastosowanego środka wyrazu.

Odbiorca w wyniku zastosowanej negacji wyobraża sobie najpierw świat, w którym każdy człowiek staje przed wyborem między dobrem a złem, a od jego wyborów uzależniona jest jego ludzka kondycja. Następnie sprowokowany przez negację próbuje sobie wyobrazić sytuację odmienną, czyli świat, w którym podejmowane wybory moralne nie mają znaczenia, bo nie warunkują bycia człowiekiem lepszym lub gorszym. Taka wizja świata okazuje się jednak nie do przyjęcia i musi zostać odrzucona, co wzmacnia dodatkowo implikacja: „Rozejrzyjcie się wokoło! Popatrzcie po środowiskach bliższych i dalszych!”. Celem zastosowania negacji nie było w tym przypadku wpojenie określonego przekonania, ale pobudzenie do myślenia, do samodzielnego dokonania wyboru, jakim człowiekiem chce się być, tym zdegradowanym przez grzech, czy tym, który „rośnie jako człowiek”.

Z perspektywy rozważanego w niniejszym artykule zagadnienia wychowywania poprzez słowo uwidacznia się tu jedna z charakterystycznych cech języka, jakim Jan Paweł II przemawiał do młodzieży. Nie narzucał, nie nakazywał, a raczej wskazywał drogę, prowokował do myślenia.

W tej samej homilii papież mówi również³⁴: „Wszyscy pragną świata bardziej ludzkiego, w którym każdy mógłby znaleźć miejsce odpowiadające jego powołaniu. W którym każdy mógłby być podmiotem swego losu, a równocześnie współuczestnikiem wspólnej podmiotowości wszystkich członków swego społeczeństwa. Współtwórcą domu przyszłości, który wszyscy razem muszą budować, świadomi swych obowiązków, ale także swoich niezbywalnych ludzkich praw”.

Jest to typowy fragment zbudowany w oparciu o *argumentum ad populum*, czyli wykorzystujący cechy charakterystyczne i wspólne dla danej grupy odbiorców w celu uzyskania jej poparcia. W retoryce klasycznej był to najczęściej argument demagogiczny, gdyż odwoływał się do negatywnych odczuć wspólnych dla danej grupy, funkcjonujących w jej obrębie przesądów i stereotypów, by uzyskać poparcie dla własnej postawy³⁵. Co jednak dzieje się w sytuacji, gdy nadawca – zamiast do odczuć nacechowanych negatywnie – odwoła się do wspólnych dla wszystkich pragnień i marzeń? Efekt jest podobny jak w przypadku zastosowania negacji, a ponieważ wspólna płaszczyzna, na której został on zbudowany jest pozytywna, także

³⁴ Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa*.

³⁵ Por. T. Hołówka, *Kultura logiczna w przykładach*, Warszawa 2005.

przekazywany odbiorcom argument ma wymiar pozytywny. Ta wspólnota pragnień i dążeń sprawia, że odbiorcy jednoczą się we wspólnym pragnieniu, by te marzenia urzeczywistnić. Nadawca zachęca swoich odbiorców, by czynnie uczestniczyli w realizacji wspólnych pragnień i przyczyniali się do tworzenia „świata bardziej ludzkiego”.

Czy przedstawienie młodzieży wizji lepszego świata może w efektywny sposób zmotywować ją do bycia lepszymi ludźmi? Zdecydowanie tak. Kiedy człowiek zaczyna się czuć częścią pewnej całości, zaczyna także troszczyć się o jej los i brać w niej czynny udział. Współczesna młodzież potrzebuje takiego poczucia wspólnoty, integracji z innymi we wspólnym celu. Młodzi ludzie coraz częściej stają się ofiarami alienacji, jaką niosą ze sobą cywilizacja i globalizacja, a przede wszystkim pochłanianie rzeczywistości świata realnego przez wirtualny, sztuczny świat, w którym niestety rozmywają się granice pomiędzy dobrem a złem, zanikają relacje interpersonalne a ludzie coraz częściej są osamotnieni i tracą umiejętności nawiązywania międzyludzkich relacji.

Częstym, papieskim językowym środkiem perswazji są powtórzenia, które sprzyjają wzmocnieniu efektu emocjonalnego u odbiorcy i wspierają proces zapamiętywania argumentu: „Ta moc ducha, moc sumień i serc, moc łaski i charakterów, jest szczególnie nieodzowna w waszym pokoleniu”³⁶. W analizowanej homilii kilka akapitów zaczyna się od powtórzenia „Ta moc jest potrzebna...”, a w samym tylko jej punkcie siódmym sformułowanie „ta moc” powtórzone zostaje dziesięciokrotnie. Bez względu na to, jak wiele z treści homilijnego przekazu zostanie zrozumiane czy zapamiętane, z pewnością większość odbiorców zapamięta powtarzane słowa i właściwie je skojarzy, tym samym tworząc w swych umysłach wizję pewnego dążenia, drogi, którą należy podążać, by nie dać się pokonać trudnej rzeczywistości.

W tekście analizowanej homilii, warto podkreślić także typowy dla papieża sposób zwracania się do młodych odbiorców, który odnajdziemy także w innych jego wypowiedziach. Papież zwykł tytułować młodzież „drodzy przyjaciele”, odwołując się do sympatii odbiorców, ich naturalnej potrzeby przyjaźni, poczucia bliskości z innym człowiekiem, tym samym wzbudzając ich zaufanie i pozytywne nastawienie. Taki sposób zastosowania określonej formy fleksyjnej jest w rzeczywistości także zabiegiem perswazyjnym, ponieważ wykorzystuje metodę tzw. stosowania

³⁶ Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa*.

korzystnych określeń. Schopenhauer twierdził, że to jeden z najczęściej stosowanych chwytów perswazyjnych, ponieważ wzbudza pozytywne emocje³⁷. Osoba, która nazywa mnie swoim przyjacielem, z natury rzeczy staje się dla mnie osobą godną zaufania, której chcę słuchać i z którą chcę przebywać, kimś bliskim. Automatycznie otwieram się na przekazywane przez nią treści, jestem do nich przychylnie nastawiony i pragnę je sobie przyswoić.

Można zatem stwierdzić, że zwracanie się przez papieża do młodzieży za pomocą frazy „drodzy przyjaciele” to zachęta, by potraktowali go faktycznie jako swojego przyjaciela, jako kogoś, kto dobrze im życzy i którego zdanie jest dla nich ważne. I znów powraca pytanie, jakie znaczenie ma to dla pedagogicznego aspektu działalności Jana Pawła II. Odpowiadając należy zauważyć, że głównym trzonem koncepcji wychowania stosowanej przez Papieża było personalistyczne podejście do człowieka. Niejednokrotnie podkreślał on, że największy błąd popełniany przez wychowawców młodzieży leżał w traktowaniu wychowanków w sposób instrumentalny i odległy od postrzegania każdego z nich jako pełnej, odrębnej i niepowtarzalnej jednostki. Stając się przyjacielem dla młodzieży, Jan Paweł II sprawiał jednocześnie, że otwierała się ona na jego oddziaływanie jako wychowawcy.

Wychowanie przez słowo a środki perswazyjne – podsumowanie

Przeprowadzone w artykule analizy, aczkolwiek ograniczone jedynie do jednego tekstu Jana Pawła II wygłoszonego do młodzieży, ukazały wyraźnie, że język stosowany w wypowiedziach kierowanych do młodego pokolenia wykorzystuje możliwości i strategie oferowane przez sztukę perswazji i erystykę. Fakt ten dowodzi, że błędem byłoby traktowanie perswazji jako zjawiska wyłącznie negatywnego. Takiego charakteru nabiera ona tylko w sytuacji, gdy wykorzystywana jest do osiągnięcia złych celów (nieetycznych), często w strategiach politycznych jak choćby postawienie przeciwnika politycznego w złym świetle czy wmówienie społeczności określonych tez i argumentów ideologicznych, na których zależy władzy. Można jednak, a nawet należy, stosować perswazję językową w celu przekonania odbiorcy do celów pozytywnych, wychowawczych, dydaktycznych, szlachetnych idei, wartości moralnych,

³⁷ A. Schopenhauer, *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, przeł. B. i L. Konorscy, Warszawa 1986, s. 28, s. 62.

do tego, co dobre i wzniosłe. Nie ma w tym kontekście znaczenia, czy nadawca czyni to w pełni świadomie czy nieświadomie, chociaż można przypuszczać, że w przypadku Papieża dobór słów nie był przypadkowy. Był on przecież człowiekiem wykształconym filozoficznie i lingwistycznie, z całą pewnością posiadającym wiedzę na temat retoryki i erystyki, a rola głowy Kościoła rzymskokatolickiego nakładała na wypowiedzane przez niego słowa określone wymagania, potrzebę estetyki słowa, wzniosłości i skuteczności wypowiedzi. Jak już zauważono wcześniej, cechą dobrego mówcy, czyli takiego, który potrafi przekonać odbiorców do swoich racji, jest pełne zaangażowanie w wypowiedzane treści, wiara w ich prawdziwość i słuszność podejmowanego działania. Papieskie nauki skierowane do młodzieży z całą pewnością właśnie tym się charakteryzowały, a połączenie ładunku emocjonalnego z odpowiednim doбором środków językowych sprawiło, że młodzież nie tylko uważnie go słuchała, ale uznawała za autorytet i przyjmowała jego nauki, jednocześnie darząc go wielką miłością i szacunkiem.

Wychowanie to proces, którego ważnymi składowymi są życzliwe i dobrze sformułowane, perswazyjne i skuteczne słowa potwierdzone czynami, stającymi się następnie świadectwem i zachętą do naśladowania.

W procesie ewangelizacji, w którym „wiarą rodzi się z tego, co się słyszy” (Rz 10, 17), wielką szkodą byłoby niedocenienie znaczenia wartości słowa w oddziaływaniu wychowawczym, gdyż to właśnie słowa ewangelicznej prawdy trafiają do młodzieży szybciej i efektywniej, pod warunkiem, że zostały właściwie dobrane, sformułowane i użyte.

EDUCATION THROUGH WORD

The meaning of linguistic means in pedagogical impact of John Paul II


Keywords: John Paul II, the youth, pedagogic influence, educational power of the word, persuasion.

Summary: John Paul II was one of the most unusual individuals in the Church history. He was able to not only draw the youths to himself, but also reach them with his message. The word in his hands became a perfect educational tool. It had to do with personalistic philosophy assumptions that shaped his way of seeing the educator's mission and role and the attitude towards the pupils. In his influence, he used various means of persuasion – that is the hypothesis of the article. In order to verify it the article describes in short the most characteristic features of persuasion, than analyzes chosen fragments of homily to youth to show that the pope made the word into the effective means of educational influence.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, *Homilia w czasie liturgii słowa skierowana do młodzieży zgromadzonej na Westerplatte*, 12 VI 1987, <http://mateusz.pl/jp99/pp/1987/pp19870612a.htm> [12.05.2014].
- Barańczak S., *Słowo – perswazja – kultura masowa*, „Twórczość”, 31(1975), nr 7, s. 44–59.
- Bettinghaus E.P., *Persuasive Communication*, London 1980.
- Burke K., *Tradycyjne zasady retoryki*, „Pamiętnik Literacki”, 68(1977), z. 2, s. 219–250.
- Cialdini R.B., *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, Gdańsk 2014.
- Cyceron M.T., *Mówca*, w: *Rzymska krytyka i teoria literatury: wybór*, red. S. Stabryła, Wrocław 1983 (*Biblioteka Narodowa, Seria II*, nr 207).
- Czekalski R., *Personalistyczna pedagogika wychowawcza Jana Pawła II*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 21(2008), s. 183–190.
- Dobrosielski M., *Logika a retoryka*, Warszawa 1957.
- Galarowicz J., *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994.
- Hołówka T., *Kultura logiczna w przykładach*, Warszawa 2005.
- Kamińska-Szmaj I., *Propaganda, perswazja, manipulacja – próba uporządkowania pojęć*, w: *Manipulacja w języku*, red. P. Krzyżanowski, P. Nowak, Lublin 2004, s. 13–27.
- Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1998.
- Maciuszek J., *Negacja w języku i komunikacji. O przetwarzaniu negacji w kontekście opisu cech ludzi*, Kraków 2006.
- Marciszewski W., *Logika z retorycznego punktu widzenia*, Warszawa 1991 (*Biblioteka Myśli Semiotycznej*, 13).
- Obremski K., *Retoryka dla studentów historii, politologii i dziennikarstwa*, Toruń 2004.
- Rynio A., *Integralne wychowanie w myśli Jana Pawła II*, Lublin 2004.
- Schopenhauer A., *Erystyka, czyli sztuka prowadzenia sporów*, przeł. B. i L. Konorscy, Warszawa 1986.
- Słownik współczesnego języka polskiego*, red. B. Dunaj, Warszawa 1996.
- Turk C., *Sztuka przemawiania*, Wrocław 2003.
- Wojtyła K., *Osoba, podmiot, wspólnota*, RF, 24(1976), z. 2, s. 5–39.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI ^{a, b, ©}

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

^a Kolegium Jagiellońskie – Toruńska Szkoła Wyższa, ul. Prosta 4, 87-100 Toruń, PL

^b Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, PL

[©] Werbung@UMK.PL

PEDAGOGIA MIESZKAŃCÓW WSI UKAZANA W ARTYKUŁACH „TYGODNIK ROLNIKÓW OBSERWATOR”

Słowa kluczowe: pedagogia, mieszkańcy wsi, rolnik, Bóg, ojczyzna, kultura, tradycja chrześcijańska.

Streszczenie: Artykuł w sposób syntetyczny i panoramiczny przedstawia pedagogię mieszkańców wsi ukazaną w artykułach „Tygodnika Rolników Obserwator”. Czasopismo wprost nie zajmuje się wychowaniem mieszkańców wsi, nie proponuje też żadnych systemów ani metod wychowawczych. Zapoznając się z treścią artykułów zamieszczanych w tygodniku, zauważamy, że duża ich część podejmuje to, co można nazwać pedagogią – wielowymiarowym wychowaniem człowieka – do dojrzałości osobowej i duchowej. Artykuły zwracają uwagę na istotę i praktyczny wymiar takiej pedagogii, podając konkretne sposoby wychowania. Ilość artykułów omawiających pedagogię mieszkańców wsi jest bardzo liczna i zróżnicowana, dlatego artykuł w sposób bardzo syntetyczny ukazuje: 1) Powołanie rolnika, 2) Kształtowanie sumienia, 3) Czynniki wspomagające wychowanie, 4) Wychowawcze zadania uniwersytetów ludowych, 5) Wychowawczą rolę roku liturgicznego, 6) Wychowawcze zadania liturgicznych wspomnień o świętych, 7) Święta ludowe, 8) Społeczny wymiar pedagogii mieszkańców wsi, 9) Wychowawczy wymiar pielgrzymek.

KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI – kapłan diecezji włocławskiej (1974). Mgr (teologia, 1978, KUL, Lublin); lic. teologii (1979, Prymasowski Instytut Życia Wewnętrznego, Warszawa); dr teologii (1980, KUL, Lublin); dr hab. teologii (1993, ATK, Warszawa); prof. (2005). Prezes TTN WSD we Włocławku (1997–2006).

Władysław Reymont opisując życie na wsi, zatytułował swoją powieść *Chłopi* (powieść publikowana w latach 1902–1908 w „Tygodniku Ilustrowanym”). Od tamtego czasu życie na wsi bardzo się zmieniło¹, a w wielu wsiach chłopi stanowią mniejszość, dlatego choć czasopismo zostało zatytułowane „Tygodnik Rolników Obserwator”, wydaje się, że „Tygodnik” jest skierowany do mieszkańców wsi, stąd tytuł niniejszego artykułu.

Idea i w pewnym sensie konieczność powołania do życia „Tygodnika Rolników Obserwator” była związana z decyzją władz Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego Rolników Indywidualnych „Solidarność” o zawieszeniu – z powodów finansowych – wydawania „Tygodnika Solidarność”. „Tygodnik Rolników Obserwator” – jest wydawany od 1990 w Warszawie, do 1995 przez NSZZ RI „Solidarność” – obecnie okazjonalnie².

Czasopismo wprost nie zajmuje się wychowaniem mieszkańców wsi. Jego tematyka jest bardzo szeroka. Intencją tygodnika jest pomoc mieszkańcom wsi w każdym wymiarze ich życia, dlatego w pojęciu „pedagogia” autor przyjmuje wszelkie wskazówki wychowawcze skierowane do mieszkańców wsi. W tak rozumianej pedagogii mieści się troska autorów artykułów o wychowanie dojrzałego osobowo i moralnie mieszkańca wsi.

„Obserwator” w swych wielowymiarowych założeniach chciał ukazywać: „Kulturę pamięci, która chroni naszą pamięć przed zalewem miażdżących metod wychowania o przemijającym znaczeniu. Kulturę wychowania, zabezpieczającą przed bezsensownym gromadzeniem faktów, i kulturę radości, charakterystyczną dla Kościoła, którą można przeciwstawić rozrywce rozumianej jako bezduszna ucieczka od prawdy i odpowiedzialności”³.

Niniejszy artykuł spróbuje odpowiedzieć na kilka pytań: Czy „Obserwator” wskazuje na jakieś metody pedagogiczne?; Jakie wymienia czynniki wspomagające wychowanie moralne mieszkańców wsi?; Jakie zagrożenia widzi dla tego wychowania?

Liczba artykułów omawiających pedagogię mieszkańców wsi jest bardzo liczna i zróżnicowana, co stanowi duży problem dla badacza.

¹ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *List biskupów Polski o roli katolików w procesie przekształceń polskiego rolnictwa i przeobrażeń społecznych wsi i małych miast*, 17 III, 1995, „Tygodnik Rolników Obserwator” (TRObs), 1995, nr 18–19, s. 3.

² Por. S. Siwek, *Fundacja prasowa Solidarności*, TRObs, 1990, nr 1–2, s. 2; tenże, *10 lat Tygodnika Rolników „Obserwator”. Minęło jak z bicza strzelił*, TRObs, 2000, nr 41, s. 5.

³ M. Więcek, *Głos z wyżyn*, TRObs, 2000, nr 6, s. 19.

Autor postara się poddać analizie treść artykułów odnoszących się do podjętego tematu, aby stworzyć syntetyczną panoramę tegoż zagadnienia.

1. Powołanie rolnika

Człowiek niewierzący nie rozpatruje drogi swojego życia w perspektywie powołania, natomiast człowiek wierzący powinien interpretować to, co dzieje się w jego życiu w perspektywie powołania przez Boga. Do czasu Soboru Watykańskiego II słowo „powołanie”⁴ odnoszono głównie do osób duchownych. Sobór uzmysłowił nam, że powołanie odnosi się do wszystkich ludzi, a w sposób szczególny do osób ochrzczonych⁵.

Jan Paweł II podczas Mszy św. beatyfikacyjnej Karoliny Kózkki, w homilii zwrócił się również do licznie zgromadzonych rolników: „Wszyscy, skądkolwiek przybywacie. Wszyscy, którzy tutaj jesteście. Przypatrzcie się powołaniu waszemu. W sposób szczególny pragnę się zwrócić w dniu beatyfikacji tej córki polskiej wsi z początku naszego stulecia, do tych, których powołaniem życiowym – również i dzisiaj, przy końcu tego wieku – jest życie wiejskie i praca na roli. Do polskich chłopów obecnych tu przez ich delegacje z całego kraju.

Jakże to znamienne, że w nauczaniu o królestwie Bożym Chrystus posługiwał się analogią i obrazami zaczerpniętymi z życia natury i wyrastającej z niego – poprzez działanie człowieka – kultury rolniczej. I w ten sposób pokazał, jak bardzo Stworzenie i Odkupienie wyrastają z tego samego źródła: ze stwórczej i odkupieńczej miłości Boga. Jak to, co zostało zawarte w Stworzeniu, dochodzi – pomimo grzechu człowieka – do swej pełni w Odkupieniu”⁶.

Dalej Papież odwołał się do tekstu ewangelii (J 15, 1): „Ja jestem prawdziwym krzewem winnym, a Ojciec mój jest tym, który uprawia” – rolnikiem i dodał – „mówiły dawniejsze tłumaczenia”⁷.

Dowartościowując pracę rolników, Papież zauważył: „O głębi tego powołania myślał Norwid, gdy pisał, że rolnik «jedną ręką szuka dla nas

⁴ Powołanie Boże jest to akt wybrania i wezwania osoby indywidualnej lub społeczności osób przez Boga oraz przekazanie określonego zadania (posłanie, posłannictwo) połączone z wyposażeniem w odpowiednie środki (uzdolnienia, możliwości) do wypełnienia powołania. Powołany powinien pozytywnie odpowiedzieć na wezwanie Boże.

⁵ Por. K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 347.

⁶ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej Karoliny Kózkówny*, Tarnów, 10 VI 1987, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979–1983–1987–1991–1995–1997–1999–2002. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, s. 424.

⁷ Tamże.

chleba, drugą źródł świeżych myśli wydobywa z nieba» (Cyprian Kamil Norwid, *Pismo*)⁸.

Podczas pielgrzymki do Polski w 1991 roku, w homilii do wiernych zgromadzonych przed katedrą łomżyńską, Jan Paweł II powiedział: „W tej wielkiej społeczności Ludu Bożego, w której przeważają rolnicy uprawiający ziemię, słyszymy Chrystusową przypowieść o siewcy i ziarnie padającym na pole uprawiane przez człowieka.

[...] A chociaż praca na roli zmieniła nieco swój dawny charakter w związku z postępem techniki, to jednak nadal zachowuje swe tradycyjne, istotne znamiona. Warsztatem pracy jest ziemia, którą człowiek uprawia, a uprawiając pozwala się objawić tej ziemi w jej urodzaju, w jej naturalnej płodności. Staje się więc ta ziemia – warsztat pracy rolnika – ziemia, która rodzi i karmi, jakimś podobieństwem matki: matka – ziemia. O żadnym innym warsztacie pracy niepodobna tak się wyrazić.

A człowiek, który tę ziemię uprawia, czuje się słusznie bezpośrednim adresatem i mandatariuszem tych najstarszych słów samego Stwórcy, wypowiedzianych do prarodzców «Czyńcie sobie ziemię poddaną» (Rdz 1, 28)⁹.

Również bp Roman Andrzejewski podczas rekolekcji dla rolników w Grzegorzewie (13–16 II 1997) wielokrotnie mówił o szczególnym powołaniu i owocu pracy rolnika, którym jest chleb: „Bracia Rolnicy i wszyscy pracownicy przemysłu obsługującego rolnictwo! Owoc waszej wspólnej pracy zostanie za parę minut przemieniony w Ciało Pańskie, którym się będziemy karmić w czasie tej Mszy św. [...] Dzisiaj Chleb Eucharystyczny rozmnażany jest dla tysięcy uczniów Chrystusa. Wielka tajemnica wiary! Powinniśmy się nią chlubić, dla niej żyć i dla niej umierać. [...] Owoc pracy rolnika służy najbardziej zaszczytnej sprawie. Jest osłoną dla samego Boga. Stąd ta bliskość rolników z Bogiem, z Chrystusem, z Kościołem”¹⁰.

2. Kształtowanie sumienia

Pojęcie „sumienie” przez autorów artykułów zamieszczonych w „Tygodniku Obserwator” jest rozumiane jako „współwiedza” (świadomość czegoś). U źródeł pojęcia „sumienie” znajduje się prawda, że we wszyst-

⁸ Tamże, s. 426.

⁹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Łomża, 4 VI 1991, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny*, s. 628. Por. *Papieskie słowa do polskich rolników*, TRObs, 1999, nr 25, s. 6.

¹⁰ Por. W. Romanowski, *Rekolekcje w Grzegorzewie*, TRObs, 1997, nr 47, s. 8.

kim, co robimy, mamy ukrytego świadka, „współwiedzącego”, który przygląda się pilnie, czy postępujemy źle czy dobrze – zgodnie z wolą Bożą czy wbrew niej. Dzięki sumieniu, ukryty we „mnie” świadek, oprócz tego, że obserwuje „moje” postępowanie, również je ocenia. Kształtowanie sumienia oznacza więc, że mogę żyć bardziej świadomie, zwracając większą uwagę na to, co robię i zarazem „umiem” prawidłowo ocenić swoje czyny i myśli¹¹.

Biskup Roman Andrzejewski wiele razy podkreślał potrzebę wychowywania prawidłowego sumienia mieszkańców polskiej wsi. W czasie rekolekcji dla rolników głoszonych w kościele parafialnym w Grzegorzewie powiedział: „Nie wolno być posłusznym prawu, które jest sprzeczne z sumieniem człowieka, z tą poprawką, by sumienie było dobrze ukształtowane, by nie było to sumienie spaczzone, wykrzywione. Trzeba czuwać nad swoim sumieniem, bo ono ma być dla człowieka normą, bo to jest wewnętrzny głos, który wypowiada ocenę – przed czynem i po czynie, który chwali lub gani. Trzeba sprawdzać, czy sumienie jest prawidłowe i je ustawić, jak w niektórych okolicach mówią: trzeba je «wyrzutować» – zgodnie z prawem naturalnym, zgodnie z dekalogiem. Ten głos odzywa się w każdym człowieku. To jest głos Boga, głos Ducha Świętego”¹².

3. Czynniki wspomagające wychowanie

3.1. Modlitwa

Podczas wyżej wspomnianych rekolekcji dla rolników, Krajowy Duszpasterz Rolników mówił o potrzebie czy wręcz o obowiązku codziennej modlitwy i podał przykład swojego rodzinnego domu: „Pragnę dać tutaj świadectwo z rodzinnego domu, z dzieciństwa spędzonego na wsi, bo wieś zawsze była częścią mojej duszy, a dziś jest miłością samą. Pamiętam, jak modliłem się z rodzicami, jak klękali, rano i wieczorem, przed świętymi obrazami wiszącymi na ścianie. Pamiętam, jak ojciec mówił mi, że zanim rozpocznie się pracę w zagrodzie, zanim się innych obsłuży, to najpierw trzeba obsłużyć Boga, bo gdy zajmie się człowiek pracą, to potem już może czasu dla Boga nie starczyć. Widok modlącego się ojca, który wstając z łóżka recytował lub śpiewał «Kiedy ranne wstają zorze»,

¹¹ Por. S. Rosik, *Sumienie. Rozwój i wychowanie*, w: *Katolicyzm A–Z*, Poznań 1982, s. 352.

¹² Romanowski, *Rekolekcje w Grzegorzewie*, s. 8.

idzie ze mną przez całe życie jako najlepszy przykład: najpierw trzeba obsłużyć Boga, o Bogu nie zapominać¹³.

To wyjątkowe świadectwo biskupa uzmysławia też nam, jak ważna jest rola rodziców we wdrażaniu dziecka w modlitwę, która współtworzy postawę wiary człowieka. Rodzice mają też zasadniczy wpływ na tworzenie się obrazu Boga u dziecka. Ten proces wychowawczy częściej niż ojciec rozpoczyna matka, która swoją postawą może ukazywać dobroć Boga i poczucie bezpieczeństwa, kiedy dziecko przebywa w stałych relacjach z Bogiem. Ojciec również powinien dziecku ukazywać miłość Boga jako kochającego Ojca. Dzięki bliskości matki i ojca, dziecko doświadcza bliskości Boga¹⁴.

3.2. Udział we Mszy św.

Jak ważne w życiu chrześcijanina jest uczestnictwo we Mszy Świętej i częste przyjmowanie Ciała Pańskiego, ukazywał też bp Andrzejewski podczas wyżej wymienionych rekolekcji dla rolników w Grzegorzewie: „Niech każda Msza Święta, każda Eucharystia przypomina nam o wolności. Eucharystia jest źródłem wolności – w jej odzyskaniu i w jej utrzymaniu. Odejście od Eucharystii prowadzi do zniewolenia. Eucharystia pozwala pielęgnować i utrzymać nadzieję nawet w trudnościach i w przeciwnościach. Człowiek Boży nie może się zgodzić na przekraczanie przykazań, na zło. Trudna jest dla niego sytuacja, gdy inni, słabsi już się poddają, bo – jak mówią – trzeba żyć i żyją z hańbą. Nie to jest ważne, ile lat się żyje i gdzie się żyje, na jakim stanowisku, ale jak się żyje. Człowiek Boży wytrwa dzięki modlitwie, dzięki Eucharystii, pielęgnując nadzieję na zmianę sytuacji, na zwycięstwo prawdy i dobra¹⁵.

W polskiej tradycji religijnej szczególnym przejawem czci wobec Chrystusa eucharystycznego i wyrazem wiary w Jego obecność poza Mszą Świętą zawsze była uroczystość Bożego Ciała, z rozbudowaną procesją eucharystyczną. Procesje były wyjątkowym wyrazem wiary i miały znaczenie tak duchowe, jak i społeczne. Wyrażały one bowiem wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa nie tylko w Eucharystii, ale i duchową obecność Chrystusa wśród ludu. Budowa ołtarzy na Boże Ciało była elementem zewnętrznym, ujawniającym ze względów motywacyjnych i intencjonal-

¹³ Por. tamże, s. 7.

¹⁴ Por. J. Müller, *Modlimy się z dziećmi*, Kraków 1992, s. 9–10.

¹⁵ Romanowski, *Rekolekcje w Grzegorzewie*, s. 8.

nych duchowość. W budowę i strojenie ołtarzy angażowała się niemal cała społeczność parafialna. Każdego roku w „Tygodniku Rolników Obserwator” zamieszczany był fotoreportaż z obchodów uroczystości Przenajświętszej Krwi i Ciała Chrystusa z wybranej parafii¹⁶.

4. Wychowawcze zadania Uniwersytetów Ludowych

W 1917 roku na posiedzeniu Zarządu Towarzystwa Czytelni Ludowych z inicjatywy ks.a Antoniego Ludwiczaka powstał projekt założenia uniwersytetu ludowego. Narodziny myśli o powstaniu uniwersytetu ludowego w Polsce jej autor tak wspomina: „Dwa lata nosiłem się z tą myślą (utworzenia uniwersytetu ludowego), ale pierwszy raz wystąpiłem na zebraniu komitetu ku uczczeniu Tadeusza Kościuszki, utworzonego przy Radzie Narodowej, kiedy to powstała kwestia, pod jakim hasłem zbierać składki. Po zebraniu idąc z panem Powidzkim rzuciłem mimochodem, że ja wiedziałbym, na co pieniądze obrócić i wspomniałem o duńskich uniwersytetach ludowych. Pan Powidzki był w Danii, znał te instytucje i zachęcał mnie, bym myśl tę poruszył na przyszłym zebraniu”¹⁷.

W dniu 4 października 1921 roku nastąpiło uroczyste otwarcie pierwszego polskiego Uniwersytetu Ludowego. Poświęcenia dokonał prymas Polski Edmund Dalbor.

Podstawowym założeniem pedagogicznym uniwersytetu było, ogólne wykształcenie: intelektualne, moralne i kulturowe¹⁸.

Program lekcyjny przewidywał tradycyjne przedmioty: historię, język polski, geografiię, matematykę, fizykę itp. Nauczano głównie metodą seminaryjną, angażując jak najwięcej uczestników. Prowadzono pogadanki i dyskusje. W sposób praktyczny nauczano ekonomii społecznej, chemii rolniczej, księgowości gospodarczej. W programie dnia znajdowały się zawsze: wspólna modlitwa, gimnastyka, spacer, wycieczki i śpiew¹⁹.

Nawet w okresie II wojny światowej w Polsce działało około 65 tajnych uniwersytetów. Działalność oświatowa prowadzona na tych uczelniach miała na celu budzenie ducha narodu i wiary w odzyskanie niepodległości.

¹⁶ L. Kaczorowski, *Boże Ciało*, TRObs, 2003, nr 22, s. 1; TRObs, 2004, nr 23, s. 19.

¹⁷ A. Ludwiczak, *Uniwersytety Ludowe w Polsce*, Poznań 1927, s. 17.

¹⁸ I. Juszczyński, *Edukacyjna i formacyjna rola Katolickich Uniwersytetów Ludowych*, StWł, 6(2003), s. 102.

¹⁹ R. Andrzejewski, *Nad rolą Bożą i budowlą Bożą – do słuchaczy Uniwersytetów Ludowych*, TRObs, 1998, nr 47, s. 21.

By tożsamość narodowa nie zaginęła, uniwersytety pielęgnowały tradycje i kulturę narodową.

Po odzyskaniu niepodległości nastąpiła szybka odbudowa uniwersytetów ludowych, jednak rok 1948 stanowił ich kres. Odrodziły się dopiero po upadku komunizmu.

5. Wychowawcza rola roku liturgicznego

5.1. Okres Adwentu i Bożego Narodzenia

Biskup Roman Andrzejewski w trosce o duchowe przygotowanie się rolników do świąt Bożego Narodzenia corocznie organizował rekolekcje adwentowe. Transmitowane one były przez Radio Maryja i szeroko relacjonowane na łamach „Tygodnika Rolników Obserwator”²⁰.

Artykuły „Obserwatora” uzmysławiały czytelnikom, że Boże Narodzenie powinno stać się dla każdego próbą skorzystania z Bożej łaski, która w sposób szczególny jest oferowana w te dni. Istoty uroczystości Bożego Narodzenia nie powinno traktować się rutynowo i wyłącznie jako tradycję: „Bóg rodzi się dla nas, tylko zechcemy przyjąć tę prawdę i postaramy się nad nią choć trochę zamyślić. Należy zadać sobie pytanie: czym są te Boże Narodzenia dla każdego z nas? Czy Chrystus ma jakąś szansę, by otuliły Go nasze serca – ciepłe, pełne miłości? Dlatego trzeba spojrzeć jak najszybciej do swojego wnętrza i sprawdzić, co tam na Niego czeka, by się nie zawiódł i przypadkiem nie zamarzył na skutek zionącego stamtąd chłodu!”²¹.

5.2. Okres Wielkiego Postu i Świąt Wielkanocnych

Post jest ze swej natury nastawiony na miłość Boga, która jest skierowana ku człowiekowi. Stąd okres Wielkiego Postu najpierw ma się przyczynić do zwalczania w sobie egoizmu, zapatrzenia się w siebie, niedostrzegania innych, następnie ma coraz bardziej pozwalać Bogu działać w człowieku jako osobie.

Czterdziestodniowy Wielki Post ma być czasem świętym, czasem nawracania, czasem zbawienia. Liturgicznie Wielki Post rozpoczyna się Środą Popielcową. Drugie czytanie wzięte jest z Drugiego Listu do Koryntian, w którym św. Paweł pisze, że „Oto teraz czas zbawienia”

²⁰ Zob. Romanowski, *Rekolekcje w Grzegorzewie*, s. 8–10.

²¹ S. Wiatrowski, *Rodzi się... dla ciebie!*, TRObs, 2003, nr 51/52, s. 19.

(2Kor 6, 2). W głębokim przeżywaniu tego czasu zbawienia mają chrześcijaninowi pomoc: Gorzkie żale i Droga krzyżowa. Czynny udział w tych nabożeństwach, ich kontemplacja, ma pomóc chrześcijaninowi przeżywać to wszystko, co dokonało się dla „jego” zbawienia. Świadome przeżywanie tych misterii ma prowadzić chrześcijanina do kształtowania postawy miłości wobec Boga i drugiego człowieka²².

Podobnie jak w Adwencie, tak i w czasie Wielkiego Postu, w kościołach parafialnych prowadzone są rekolekcje. Ich pierwszym celem jest nawracanie się grzesznego człowieka, a drugim pomoc w duchowym przygotowaniu się do uroczystości Zmartwychwstania Pańskiego²³. W Tygodniku „Obserwator” corocznie zamieszczone były obszernie relacje z rekolekcji dla rolników, które były organizowane przez Duszpasterstwo Rolników w różnych polskich diecezjach²⁴.

Cały rok liturgiczny ześrodkowany jest w uroczystym obchodzeniu Triduum Paschalnego, którego zwieńczeniem jest liturgia Wigilii Paschalnej. Są to dni szczególnie uprzywilejowane w kalendarzu liturgicznym. Posiadają one bardzo bogatą liturgię. „Biorąc pełny udział we Mszy Wieczerzy Pańskiej, najściślej jednoczymy się z Chrystusem, by potem wiernie towarzyszyć Mu w drodze do Ogrójca. Przeżywać z Nim trwożę i krwawy pot, potem zdradę ucznia, niesprawiedliwy sąd odrzucenia i słabość Piotra. Dźwigać krzyż jak Szymon, stać pod krzyżem obok Matki, wyznawać wiarę wraz z setnikiem, składać Ciało Jezusowe do grobu wraz z Nikodemem, a potem rozgłaszać radosną wieść o Zmartwychwstałym, to nasze zadanie nie tylko w okresie Wielkiego Postu, ale szczególne postanowienie, wypełniające nasze życie”²⁵.

6. Wychowawcze zadania liturgicznych wspomnień o świętych

„Słowa uczą, przykłady pociągają” (*verba docent, exempla trahunt*)²⁶ – ta zasada sprawdza się zwłaszcza w społeczności wiejskiej. Świętych nazywano: „Bożymi przyjaciółmi”, „bohaterami Bożymi”, „wiernymi naśladowcami Chrystusa”. Święci poprzez szczegóły życia, usytuowanie

²² Por. P.E., *Wielki Post i nasze wyrzeczenia*, TRObs, 1995, nr 15, s. 16.

²³ Tamże.

²⁴ *Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię – z księdzem biskupem Andrzejem Śliwińskim rozmawia Wojciech Romanowski*, TRObs, 1998, nr 16, s. 18n.

²⁵ S. Wiatrowski, *Nasze zadanie*, TRObs, 2005, nr 12, s. 16.

²⁶ Sentencja przypisywana Tytusowi Liwiuszowi (59 przed Chr. – 17 po Chr.).

w kalendarzu kościelnym, uwypuklają cechy poszczególnych okresów liturgicznych i wyznaczają etapy „chłopskiego kalendarza”.

Dla przykładu można podać: Święty Andrzej – zapoczątkowuje czas Adwentu. Święty Jan Boży dzięki umiłowaniu praktyk miłosierdzia, patronuje okresowi Wielkiego Postu. Święty Jan Apostoł jest znakiem uroczystości Bożego Narodzenia poprzez duchowe podobieństwo do Jezusa²⁷.

W duchowości mieszkańców wsi szczególne znaczenie ma pośrednicząca i wstawiennicza rola świętych²⁸. Prawie w każdym numerze „Tygodnika Rolników Obserwator” przedstawiona została sylwetka świętej bądź świętego, którego wspomnienie przypadało w danym okresie roku liturgicznego. Artykuły ukazywały cechy osobowe i sposób życia świętego, zachęcając do kształtowania osobowości na wzór danego świętego i naśladowania stylu jego życia. Proces kształtowania duchowości na wzór danego świętego dobrze ukazuje prefacja Mszy Świętej w liturgiczne wspomnienie świętego. Wychowawcza rola świętych została w prefacji ukazana w następujący sposób: „[...] w ich życiu [Boże – przyp. IW] ukazujesz nam wzór postępowania” „[...] przykład świętych nas pobudza (inspiruje, zaprasza do działania)”, [...] a ich bratnia modlitwa nas wspomaga”²⁹.

7. Święta ludowe

Bardzo ważne znaczenie dla rozwoju duchowości wsi zawsze miały zwyczaje i obrzędy ludowe. Pobożność wiejskiego ludu wyrażała się w specyficznych zwyczajach, które towarzyszyły obchodzeniu przez niego poszczególnych uroczystości i świąt roku liturgicznego³⁰.

„Obserwator” w każdym numerze opisywał zwyczaje i obrzędy religijne przeżywane przez mieszkańców wsi. Uwzględniając chronologiczność roku liturgicznego, zostały opisane uroczystości.

Uroczystość Objawienia Pańskiego – czczona w pobożności ludowej jako Trzech Króli – obchodzona 6 stycznia³¹. Tradycja przypisała królom imiona: Kacper, Melchior i Baltazar. Po nabożeństwie wierni przynosili z kościoła poświęconą kredę i nad drzwiami domu kreślili napis: K+M+B

²⁷ Por. S. Kopeć, *Teologia roku liturgicznego*, Kraków 1984, s. 157–165.

²⁸ Por. R. Jodko, *Święci i błogosławieni w pobożności ludowej*, w: *Liturgia i pobożność ludowa*, red. W. Nowak, Olsztyn 2003, s. 212–215.

²⁹ Mszał rzymski, Prefacje, Ordo.pallotyni.pl.

³⁰ *Polskie tradycje*, [oprac. red.], TRObs, 2002, nr 51–52, s. 8–11.

³¹ *6 stycznia. Trzech Króli*, [oprac. red.], TRObs, 1998, nr 1, s.20.

oraz pisali datę kolejnego roku³². Pisząc na drzwiach liczbę, zastanawiano się, co ów rok przyniesie? Czy będzie się darzyło? Czy nie nadejdzie „powietrze”, głód, ogień i wojna? Gdzie trafią się chrzciny, wesela i inne przyjemności, a gdzie dom zostanie ogarnięty żalobą?

Luty zaczynał się akcentem matczynej opieki nad ludem wiejskim i akcentem eschatycznym: te wymiary są akcentowane są w święto Ofiarowania Pańskiego, w tradycji ludowej nazywane świętem Matki Bożej Gromnicznej – gdzie również obecnie poświęca się świece zwane gromnicami³³. Zapalone gromnice są symbolem światłości, którą przyniósł na świat Chrystus: „Ja jestem światłością świata. Kto idzie za mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia” (J 8, 12). Dawniej od poświęconej świcy, którą starano się donieść zapaloną do domu, rozpalano domowe ognisko. Z zapaloną gromnicą gospodarz okrażał dom. Powszechny był też zwyczaj wypalania krzyża na głównej belce sufitowej, a także błogosławienia gromnicą całego dobytku. Gromnice zapalano też w trudnych chwilach i proszono Matkę Bożą o wstawiennictwo oraz pomoc. Na przykład: podczas burzy stawiano gromnicę w oknach, by uprosić ochronę od gromów, stąd nazwa gromnicy. Matkę Bożą Gromniczną przedstawiano ze świecą w dłoni, idącą opłotkami zasypanej śniegiem wsi i odganiającą złe wilki. W każdym domu przechowywano, najczęściej nad łóżkiem, przynajmniej jedną gromnicę³⁴.

We współczesnej duchowości, również mieszkańców wsi, szczególnie wymiar eschatyczny jest zapomniany. Coraz rzadziej ludzie przechodzą do wieczności w domu rodzinnym, w otoczeniu rodziny, gdzie wkładano w dłoń umierającego gromnicę lub różaniec. Współczesne umieranie można nazwać szpitalnym – pośród kroplówek i medykamentów.

Okres Wielkiego Postu rozpoczyna w Kościele katolickim Środa Popielcowa, kiedy w liturgii dokonuje się posypywania głów popiołem. Wierni słyszą przy tym słowa: „Pamiętaj, człowiecze, że prochem jesteś i w proch się obrócisz”. Dawniej Popielec gromadził w świątyniach wszystkich, – dla nieobecnych powtarzano obrzęd w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu. Chorzy zaś prosili zdrowych, by im przynieśli z ko-

³² Por. tamże.

³³ 2 lutego. *Święto Ofiarowania Pańskiego (Matki Bożej Gromnicznej)*, [oprac. red.], TRObs, 1999, nr 5, s. 19.

³⁴ Por. tamże.

ściąła szczyptę popiołu, którą osoba obecna na Mszy św. posypywała głowę chorego³⁵.

Wielkanoc i Wielkanocny Poniedziałek, również obfitują w bogate elementy pobożności ludowej to czas szczególnie rozbudowanej liturgii i bardzo bogatej obyczajowości.

Różne motywy kierują ochrzczone, że w Wielką Sobotę bardzo licznie przynoszą do świątyni pokarmy, które są poświęcane. W Polsce ten obyczaj został wprowadzony w 1300 roku. W przeszłości, szczególnie rolnicy, poświęcali również w domach wszystkie pokarmy, które miały być spożywane w Niedzielę Wielkanocną.

W Niedzielę Wielkanocną wszyscy wiejscy domownicy wczesnym porankiem udawali się na uroczystą Mszę Świętą połączoną z procesją rezurekcyjną. Na świątecznym stole nie mogło zabraknąć jajek. Niedziela Wielkanocna powinna być poważna, dostojna i rodzinna. W tym dniu nie składało się wizyt. Natomiast w Poniedziałek Wielkanocny nastrój się zmieniał. Był to dzień powszechnej wesołości, spotkań towarzyskich i lejącej się wody. Śmigus-dyngus – pierwotnie były to dwa obrzędy. Śmigus to oblewanie wodą i smaganie zielonymi gałązkami wierzbowymi, dla zdrowia, urody, płodności, a dyngus – pochody i wypraszenie darów świątecznych, głównie jajek. Z czasem oba obrzędy złączyły się pod wspólną nazwą³⁶.

Po Wielkanocy przychodzi okres, gdy wiosenne roboty w polu zostały zakończone, wszystko rośnie i zieleni się w promieniach coraz mocniej dogrzewającego słońca, a rolnicy mają nieco wolnego czasu przed nawałem prac letnich. To właśnie wówczas, 50 dni po uroczystości Zmartwychwstania Pańskiego, przypada uroczystość Zesłania Ducha Świętego na Apostołów, przez lud polski zwany Zielonymi Świątkami. Już w nazwie tych świąt jest określenie ich charakteru: święto rozkwitającej przyrody. Jest to święto o bardzo długiej tradycji. Zielone Świątki zawsze jednoczyły ludzi w radosnej zabawie. W Polsce zawsze były one obchodzone radośnie i uroczyście. Wszędzie po wsiach i miastach majono zielenią domy, dwory i zabudowania gospodarskie, za futryny drzwi i okien oraz za obrazy zatykano brzożowe i lipowe gałązki. Strojeno też nimi płoty. Obejścia gospodarskie, ścieżki na podwórkach i podłogi domów wysy-

³⁵ Por. *Środa Popielcowa*, [oprac. red.], TRObs, 1999, nr 7, s. 19; *Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię*, s. 18n.

³⁶ Por. *Zwyczaje wielkanocne*, [oprac. red.], TRObs, 2003, nr 16, s. 9–10.

pywano pociętym na kawałki tatarakiem. Dla zapewnienia urodzaju, od rozpalonych wieczorem na polach ognia zapalano pęki słomy i obiegano z nimi pola bacząc, aby tryskające iskry padały na rosnące zboże. Zapewnić urodzaj miało święcenie pól lub ich obchodzenie z procesją. Mieszkańcy miast Zielone Świątki obchodzili znacznie skromniej³⁷.

Szczególne znaczenie w życiu chrześcijan miała uroczystość Przenajświętszej Krwi i Ciała Chrystusa, popularnie zwana świętem Bożego Ciała³⁸. W tym dniu od wieków wiejskimi drogami idą procesje z Najświętszym Sakramentem. Przy chóralnym śpiewie wiernych, dźwiękach kościelnych dzwonów, w dymie kadzideł i powodzi kwiatów „idzie Bóg utajony w białym opłatku”. To bardzo wielowymiarowe święto, zrodzone przez teologię, poezję i ludową wrażliwość. Jego rodowodu można dopatrzeć się w ceremonii uroczystego Wiatyku, kiedy to przy dźwiękach dzwonek i z udziałem wiernych, kapłan niósł w kielichu Najświętszy Sakrament do chorego. Przepisy dotyczące uroczystości Przenajświętszej Krwi i Ciała Chrystusa uregulował papież Jan XXII w 1317 roku. Polacy po raz pierwszy świętowali Boże Ciało w 1320 roku. Od początku obchodzono je z wielkim przepychem. O przywilej strojenia czterech ołtarzy ubiegali się najbogatsi i najbardziej poważani gospodarze. Bogato udekorowaną trasę procesji posypywano kwiatami, robiono dywany kwietne. Procesje początkowo miały charakter adoracji Chrystusa ukrytego w Hostii, dopiero z czasem pojawiły się w nich dodatkowe motywy – błaganie o pogodę, urodzaj i odwrócenie klęsk³⁹.

W dniu 1 listopada 1950 roku papież Pius XII ogłosił dogmat o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny. Dogmat mówi: Maryja, kiedy zakończyło się Jej życie na ziemi, została wzięta do nieba z ciałem i duszą. W tradycji ludowej uroczystość Wniebowzięcia nosi nazwę Matki Bożej Zielnej. Na wsiach istnieje zwyczaj przynoszenia do kościoła w celu poświęcenia bukietów z kłosów, owoców i kwiatów. Dojrzałe zboża i owoce są symbolem dojrzałości duchowej Najświętszej Dziewicy. Bukiety mają być również wyrazem wdzięczności Bogu za to wszystko, co w polu, sadach i ogrodach dojrzeźwa, zapewniając dostatek naszym domom. Zwyczaj święcenia kłosów i owoców pochodzi z IX wieku. W Polsce uroczystość ta, obchodzona 15 sierpnia, jest najuroczystszy świętem maryjnym.

³⁷ Por. Z. Górecki, *Zielone Świątki*, TRObs, 1996, nr 21, s. 20.

³⁸ Kaczorowski, *Boże Ciało*, s. 1.

³⁹ Por. Z. Górecki, *Boże Ciało*, TRObs, 1996, nr 22, s. 20.

Do tradycji należą pielgrzymki zdążające ze wszystkich zakątków kraju na Jasną Górę, gdzie odbywają się główne uroczystości ku czci Maryi Wniebowziętej⁴⁰.

Początek września to w kalendarzu liturgicznym święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny. Święto to powstało w Jerozolimie, gdzie według tradycji miał stać dom św. Joachima i św. Anny – rodziców Maryi. Tam też każdego roku, w dniu 8 września obchodzono rocznicę poświęcenia kościoła pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny. Od końca VII wieku święto to było znane w Rzymie. Święto to szybko przyjęło się w polskiej pobożności ludowej, gdzie nosi nazwę Matki Boskiej Siewnej. Tego dnia gospodarze wychodzili w pole z garstką ziarna, wyłuskanego z bukietów bądź z wieńców poświęconych w dniu Matki Boskiej Zielnej. Obsianie choćby skrawka ziemi powierzonego opiece Matki Boskiej miało przynieść obfite plony. Maryja błogosławiąca siewcy i ziarnu jest patronką rolniczego trudu, a siew ziarna – symbolu Eucharystii – znakiem nadziei na chleb życia wiecznego⁴¹.

Szczególnie bogate są elementy pobożności ludowej związane z Uroczystością Bożego Narodzenia. Początkowo dzień Bożego Narodzenia świętowano w różnych terminach, ale ostatecznie ustalono go na 25 grudnia, porę zimowego przesilenie słońca. Dlatego Boże Narodzenie czczono jako początek odrodzenia i zapowiedź zbawienia, miało korzenie w świętach dobrego początku, rodzenia się roślin po pozornej zimowej śmierci. Dzień wigilijny jest dniem przygotowań, po którym następuje czas świąteczny. Dawniej na wsi przestrzegano zwyczaju, że do zapadnięcia zmroku musiały być zakończone wszystkie obrzędy domowe. Przygotowano wszystkie potrawy, uroczyscie przystrojono pomieszczenie, w którym miano się spotkać i wspólnie spożywać wieczerzę wigilijną. Wszystko powinno być tak przygotowane, żeby można tylko świętować. Ludzie pościli, niektórzy nic nie jedli przez cały dzień. Pierwszym posiłkiem w dzień wigilijny była postna uczta, czyli wieczerza wigilijna. Obchody wigilijne kończyła, a jednocześnie rozpoczynała czas Bożego Narodzenia Msza Święta zwana Pasterką. Pasterka – Jutrznia odprawiana o północy, w czasie której obwieszczano, że narodził się Chrystus. Rozpoczynano śpiewać kolędy. Nastrój świąt zmieniał się wieczorem 25 grudnia, a przede

⁴⁰ Por. *15 Sierpnia. Wniebowzięcie NMP*, [oprac. red.], TRObs, 1996, nr 32, s. 20.

⁴¹ Por. *8 Września. Narodzenie NMP (Matki Boskiej Siewnej)*, [oprac. red.], TRObs, 1999, nr 36, s. 18.

wszystkim 26 grudnia. W dzień św. Szczepana rozpoczynały się obchody kolędnicze i był to czas zimowych zabaw. Na św. Szczepana sąsiedzi obsypywali się owsem i składali sobie życzenia⁴².

Artykuły „Obserwatora” zwracają uwagę na to, że mieszkańcy polskiej wsi od pokoleń łączyli z liturgią Kościoła swoistą tradycyjną „liturgię ludową”. Związana była ona ściśle z wydarzeniami roku kościelnego oraz z życiem przyrody, jak i z życiem człowieka. Rolnik, który bezpośrednio wkracza w świat przyrody, włącza się tym samym w określoną przestrzeń „sakralną”, od której jest uzależniony. Jego praca jest zależna od danego czasu, zmiany pór roku i przyczynia się bezpośrednio do wzrostu płodności ziemi.

8. Społeczny wymiar pedagogii mieszkańców wsi

Autorzy artykułów zamieszczanych w „Obserwatorze” nie skupiali się wyłącznie na wymiarze wychowania indywidualnego rolnika, ale postulowali potrzebę więzi społecznych, szczególnie w wymiarze lokalnym, ale również ogólnonarodowym. Stąd kładli nacisk na kształtowanie zdrowych postaw patriotycznych, obejmujących wspólną troskę o dobro ojczyzny, przy zachowaniu wartościowych tradycji lokalnych, w tym swoistego kolorytu przeżywanych świąt religijnych i związanych z nimi zwyczajów ludowych⁴³.

8.1. Troska o ojczyznę i zaangażowanie społeczne

Artykuły zwracają uwagę na to, że dojrzały patriotyzm to znajomość tradycji i historii własnego narodu, troska o osobisty rozwój i solidne wykształcenie, troska o rodzinę oraz mądre zaangażowanie społeczne i polityczne. Należy jednak pamiętać, że patriota to ktoś, kto rozumie, że demokracja jest dobrym ustrojem dla ojczyzny i państwa jedynie wtedy, gdy w tej ojczyźnie większość obywateli to ludzie światli, odpowiedzialni, kompetentni; jeśli są to ludzie sumienia, którzy rzeczywiście troszczą się o dobro wspólne. Bardzo ważnym przejawem prawdziwego patriotyzmu jest krytyczne analizowanie zachowań społecznych i politycznych, kontrolowanie władz państwowych i samorządowych oraz ustanawianie przez nich praw. Realizuje się to poprzez odpowiedzialne uczestnictwo

⁴² Por. *Polskie tradycje*, [oprac. red.], TRObs, 2002, nr 51/52, s. 8–11.

⁴³ R. Andrzejewski, *Czym jest i czym może być kultura wsi?*, TRObs, 1998, nr 30, s. 21; Wiatrowski, *Nasze zadania*, s. 16.

w wyborach, a także przez osobiste zaangażowanie się w życie wspólnoty lokalnej.

Wiele artykułów podkreśla to, że patriota to ktoś, kto w pełni rozumie, że nie można budować dobra ojczyzny, opierając się na naiwnie rozumianej tolerancji. Patriotyzm nie polega też na popieraniu źle rozumianej demokracji, która w rezultacie prowadzi do korupcji, zubożenia milionów rodaków, a nawet do ukrytej dyktatury, kiedy to politycy przypisują sobie prawo do decydowania o tym, kto jest w danym państwie chroniony prawem, a kogo można legalnie zabić, na przykład przez wprowadzenie ustaw o legalnej aborcji lub eutanazji. Wreszcie patriota to ktoś, kto potrafi razem z osobami podobnie myślącymi organizować skuteczne grupy nacisku, które sprawdzają, na ile państwo chroni obywateli przed wszelkimi pojawiającymi się zagrożeniami, na przykład przed przestępczością i demoralizacją, na ile chroni i promuje rodzinę oraz podstawowe wartości każdego człowieka, takie jak prawo do życia, miłość, prawda i odpowiedzialność.

W czasie grzegorzewskich rekolekcji dla rolników bp Andrzejewski mówił o wspólnej odpowiedzialności wszystkich mieszkańców wsi za honor polskości, za to wszystko, co na polskość się składa i co stanowi jej treść: „Na tę polskość składa się również obowiązek utrzymania ziemi ojców w naszych rękach. Jesteśmy bowiem pokoleniem tych, których chciano stąd wyrzucić siłą, ale te próby okazały się nadaremne. Zmierzały one bowiem do zagarnięcia naszej ziemi i do fizycznej eksterminacji, do całkowitego wyniszczenia. Czyniono to poprzez napaści z zewnątrz, jak i rozkład od wewnątrz, przez przekształcanie świadomości i przez demoralizację. Niemal każde pokolenie Polaków musiało się z tymi trudnościami zmagać. Dokonywało ono zasadniczego i śmiałego wyboru: życie lub śmierć, błogosławieństwo lub przekleństwo. Te pokolenia wybrały życie i błogosławieństwo. Dlatego dzisiaj jesteśmy, inaczej by nas tu nie było”⁴⁴.

8.2. Pielęgnowanie kultury narodowej i tradycji chrześcijańskich

Otwierając Krajowy Kongres Kultury Wsi, który odbył się na Jasnej Górze w 1997 roku, bp Andrzejewski mówił: „Kultura bowiem ma swoje głębokie źródło w ludzkim sercu, a czerpać z niego może tylko ten, kto musi to uczynić, kto nie może tego nie czynić, bo odczuwa taką niepokonaną siłę, co każe mu zapomnieć o całym świecie, a oddać się tej

⁴⁴ W. Romanowski, *Tym co żywią i bronią. O książce księdza biskupa Romana Andrzejewskiego – Rekolekcje w Grzegorzewie*, TRObs, 1998, nr 2, s. 21.

jednej, jedynej czynności jaką jest tworzenie. Ta siła od Boga pochodzi i nazywamy ją natchnieniem. To Stwórca świata dzieli się siłą z człowiekiem, by go uczynić swoim partnerem, by człowiek mógł dalej prowadzić proces tworzenia. Kultura, a zwłaszcza kultura wsi, jawi się jako kontynuacja dzieła stworzenia. A twórca jako ten, kto wypowiada się niczym prorok w imieniu Boga, siłą darów od Niego otrzymanych – intelektu i wyobraźni, bez względu na to, czy jest to człowiek nauki czy człowiek szarej, zwykłej pracy na roli. Bo z różnych stanów wybiera sobie Bóg swoich współpracowników. [...] Radować się trzeba, że Kościół właśnie w ludziach kultury znajduje oparcie w swojej misji wychowawczej wobec narodu. Nasze drogi prowadzą w tym samym kierunku, a nawet łączą się z sobą. Przyświeca nam ten sam cel – podnoszenie człowieka wzwyż, przypominanie mu jego godności, dodawanie mu sił, by wyzwał się ze swoich słabości.

W jednoczącej się Europie nie sposób nie pytać o rolę kultury, kultury ludowej, kultury wsi, skoro kultura wyraża duszę człowieka, skoro jednocześnie się kontynent ma zarówno zwolenników, jak i przeciwników. Jaka będzie ta Europa i jakie w niej będzie dla nas miejsce?⁴⁵

Zaś w czasie rekolekcji dla rolników w Grzegorzewie bp Andrzejewski podkreślał też bardzo ważną rolę prasy i książek katolickich: „To ma być nasza karma duchowa. Co tydzień kupiona katolicka gazeta. Niech ona będzie w każdym domu. Trzeba nauczyć się ją czytać. Gdy przejrzymy najpierw tytuły, to potem należy wrócić do poszczególnych artykułów. Tam omówione są prawdy naszej wiary, zasady moralności, wskazania, jak żyć, co robić. Niech naszą ambicją będzie posiadanie w domu dobrej prasy⁴⁶. Przypomniał również słowa Jana Pawła II z przemówienia do rolników w Tarnowie w 1997 r.: „Pragnę im i wszystkim innym dodać ducha i zwrócić w ich pracy uwagę na więź między kulturą duchową a religią. O głębi tego powołania myślał Norwid, gdy pisał, że rolnik «jedną ręką szuka dla nas chleba, drugą zdroj świeżych myśli wydobywa z nieba»⁴⁷.”

9. Wychowawczy wymiar pielgrzymek

Ważną formą duchowości mieszkańców wsi są pielgrzymki. Zjawisko pielgrzymowania jest niemal tak dawne, jak historia ludzkości. Występo-

⁴⁵ Andrzejewski, *Czym jest i czym może być kultura wsi?*, s. 21.

⁴⁶ Romanowski, *Tym co żywią i bronią*, s. 21.

⁴⁷ Tamże.

wało i występuje nie tylko w chrześcijaństwie, ale w wielu innych religiach. Pielgrzymowanie posiada z jednej strony charakter oddolnego, spontanicznego ruchu, a z drugiej strony jest przyjmowane jako jedna z oficjalnych form pobożności. W Kościele katolickim pielgrzymka została uznana za jeden z cennych znaków wyrażania pobożności, wspomagający formację do wiary. Czynnikiem, które rozwijały ruch pątniczy (pielgrzymki), był kult Maryi i świętych. Miejsca związane z ich działalnością, pamiątki, a wreszcie relikwie w pewien sposób uobecniały ich osoby. Przebywanie w obecności pamiątek wyzwalало potrzebę osobowego kontaktowania się z nimi. W Polsce pierwsze pielgrzymki związane były z kultem relikwii i świętych (Święty Krzyż, Gniezno). Później wierni zaczęli pielgrzymować do sanktuariów maryjnych (Sierpc, Jasna Góra, Skępe, Licheń). W XVII wieku popularnymi miejscami pątniczymi stały się kalwarie powstałe na gruncie pobożności pasyjnej (Kalwaria Zebrzydowska, Kalwaria Pałacowska). Na strukturę ruchu pątniczego w Polsce wywierają również wpływ koronacje wizerunków maryjnych koronami papieskimi.

Każdego roku ogromne rzesze sołtysów i mieszkańców wsi z całej Polski pielgrzymują do sanktuarium licheńskiego. Pielgrzymka rolników do Lichenia stała się już tradycją i weszła na stałe do kalendarza. Do 2003 roku Mszy Świętej przewodniczył i głosił do zgromadzonych kazanie bp Andrzejewski. Apelował on zawsze o to, aby rolnicy bronili siły moralnej, która od wieków tkwiła w mieszkańcach wsi i by chronili jej piękne dziedzictwo kulturowe⁴⁸.

Swoistym przewodnikiem dla pątników oraz dla tzw. turystyki religijnej jest obszerny artykuł zamieszczony w lipcowym numerze „Obywatela” z roku 2004. Pokazane w nim zostały znaczniejsze sanktuaria w Polsce. Podany został ich krótki rys historyczny, a także ciekawostki związane z tymi miejscami, a przede wszystkim program wychowawczy⁴⁹.

PEDAGOGY OF VILLAGE INHABITANTS PRESENTED IN THE ARTICLES OF „TYGODNIK ROLNIKÓW OBSERWATOR”

Keywords: pedagogy, village inhabitants, farmer, God, homeland, culture, Christian tradition.

Summary: The article presents, in a synthetic and panoramic way, the pedagogy of the villagers presented in the articles included in the maga-

⁴⁸ Zob. M. Konieczny, *Ludzie wsi w Licheniu*, TRObs, 2001, nr 27, s. 19.

⁴⁹ Por. A.W.K., *Nasze sanktuaria*, TRObs, 2004, nr 30, s. 18.

zine „Tygodnik Rolników Obserwator”. The journal does not deal directly with the upbringing of rural residents, nor does it propose any educational systems or methods. Reading the content of the articles published in Tygodnik, we notice that a large part of them undertakes what can be called pedagogy – multidimensional education – leading to personal and spiritual maturity. The articles draw attention to the essence and practical dimension of such pedagogy, listing specific ways of upbringing. The number of articles on the pedagogy of rural residents is very numerous and varied, therefore the article presents in a very synthetic way: 1) Vocation of a farmer, 2) Shaping of conscience, 3) Factors supporting education, 4) Educational tasks of folk universities, 5) Educational role of the Liturgical Year, 6) Educational tasks of liturgical memories of saints, 7) Folk holidays, 8) Social dimension of the village inhabitants’ pedagogy, 9) Educational dimension of pilgrimages.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. beatyfikacyjnej Karoliny Kózkówny*, Tarnów, 10 VI 1987, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979–1983–1987–1991–1995–1997–1999–2002. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, s. 420–428.
- Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św., Łomża, 4 VI 1991*, w: *Pielgrzymki do Ojczyzny 1979–1983–1987–1991–1995–1997–1999–2002. Przemówienia i homilie*, Kraków 2005, s. 628–634.
- Konferencja Episkopatu Polski, *List biskupów Polski o roli katolików w procesie przekształceń polskiego rolnictwa i przeobrażeń społecznych wsi i małych miast*, 17 III, 1995, „Tygodnik Rolników Obserwator” (TRObs), 1995, nr 18–19.
- 15 sierpnia. *Wniebowzięcie NMP*, [oprac. red.], TRObs, 1996, nr 32.
- 2 lutego. *Święto Ofiarowania Pańskiego (Matki Bożej Gromnicznej)*, [oprac. red.], TRObs, 1999, nr 5.
- 6 stycznia. *Trzech Króli*, [oprac. red.], TRObs, 1998, nr 1.
- 8 września. *Narodzenie NMP (Matki Boskiej Siewnej)*, [oprac. red.], TRObs, 1999, nr 36.
- A.W.K., *Nasze sanktuaria*, TRObs, 2004, nr 30.
- Andrzejewski R., *Czym jest i czym może być kultura wsi?*, TRObs, 1998, nr 30.
- Andrzejewski R., *Nad rolą Bożą i budowlą Bożą – do słuchaczy Uniwersytetów Ludowych*, TRObs, 1998, nr 47.
- Górecki Z., *Boże Ciało*, TRObs, 1996, nr 22.
- Górecki Z., *Zielone Świątki*, TRObs, 1996, nr 21.
- Kaczorowski L., *Boże Ciało*, TRObs, 2003, nr 22, 2004, nr 23.
- Konieczny M., *Ludzie wsi w Licheniu*, TRObs, 2001, nr 27.
- Nawracajcie się i wierźcie w Ewangelię – z księdzem biskupem Andrzejem Śliwińskim rozmawia Wojciech Romanowski*, TRObs, 1998, nr 16.

- P.E., *Wielki Post i nasze wyrzeczenia*, TRObs, 1995, nr 15.
- Papieskie słowa do polskich rolników*, TRObs, 1999, nr 25.
- Polskie tradycje*, [oprac. red.], TRObs, 2002, nr 51/52.
- Romanowski W., *Rekolekcje w Grzegorzewie*, TRObs, 1997, nr 47.
- Romanowski W., *Tym co żywią i bronią. O książce księdza biskupa Romana Andrzejewskiego – Rekolekcje w Grzegorzewie*, TRObs, 1998, nr 2.
- Siwek S., *10 lat Tygodnika Rolników „Obserwator”*. *Minęło jak z bicia strzelił*, TRObs, 2000, nr 41.
- Siwek S., *Fundacja prasowa Solidarności*, TRObs, 1990, nr 1–2.
- Środa Popielcowa*, [oprac. red.], TRObs, 1999, nr 7.
- Wiatrowski S., *Nasze zadanie*, TRObs, 2005, nr 12.
- Wiatrowski S., *Rodzi się... dla ciebie!*, TRObs, 2003, nr 51/52.
- Więcek M., *Głos z wyżyn*, TRObs, 2000, nr 6.
- Zwyczaj wielkanocny*, [oprac. red.], TRObs, 2003, nr 16.
- Jodko R., *Święci i błogosławieni w pobożności ludowej*, w: *Liturgia i pobożność ludowa*, red. W. Nowak, Olsztyn 2003, s. 212–221.
- Juszczyński I., *Edukacyjna i formacyjna rola Katolickich Uniwersytetów Ludowych*, StWł, 6(2003), s. 100–110.
- Koperek S., *Teologia roku liturgicznego*, Kraków 1984.
- Ludwiczak A., *Uniwersytety Ludowe w Polsce*, Poznań 1927.
- Müller J., *Modlimy się z dziećmi*, Kraków 1992.
- Rahner K., Vorgrimler H., *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987.
- Rosik S., *Sumienie. Rozwój i wychowanie*, w: *Katolicyzm A–Z*, Poznań 1982.

KS. KAZIMIERZ PANUŚ^{a, ©}

 <https://orcid.org/0000-0002-9604-2920>

^a Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Teologiczny, Instytut Liturgiczny, Katedra Homiletyki i Komunikacji Religijnej, ul. Kanoniczna 9/305, 31-002 Kraków, PL

© Kazimierz.Panus@GMail.Com

NIEPOWODZENIA KAZNODZIEJSKIE

Słowa klucze: niepowodzenia kaznodziejskie, wielcy głosiciele słowa Bożego wobec porażki.

Streszczenie: Posługa głoszenia słowa Bożego łączy się nie tylko z sukcesami, ale także z bolesnymi niepowodzeniami i rozczarowaniami. Doświadczali tego także wybitni kaznodzieje, poczynając od Jezusa Chrystusa, Jego apostołów i uczniów, aż do czasów współczesnych. Artykuł ukazuje mechanizmy, w których dochodziło do porażki kaznodziejów na różnych etapach dziejów Kościoła. Autentyczne głoszenie słowa Bożego nie jest wydarzeniem neutralnym, obojętnym dla słuchacza. Aby właściwie zrozumieć Dobrą Nowinę musi on dokonać w sobie niekiedy bardzo bolesnej przemiany. Dokonanie nawrócenia wiąże się z przyznaniem się do popełnienia grzechów napiętnowanych przez kaznodzieję. Niechęć w uznaniu się za grzesznika potrzebującego nawrócenia słuchacz podświadomie przenosi na głosiciela, zarzucając mu brak kompetencji bądź niedociągnięcia formalne. Niepowodzenia kaznodziejskie mogą być także dopuszczone przez Pana, który pragnie przestrzec swego sługę, aby zbawczych skutków przepowiadania nie wiązał jedynie z formalną doskonałością swej mowy, gdyż są one w Jego gestii. Ukazane w artykule przykłady niepowodzeń wielkich mówców dowodzą, że przeżyta porażka często wpisywała się w misterium głoszenia słowa Bożego.

KS. KAZIMIERZ PANUŚ – kapłan archidiecezji krakowskiej (1980). Mgr (teologia, 1980, PAT, Kraków); lic. teologii (1986, PAT, Kraków); dr teologii (1989, PAT, Kraków); dr hab. teologii (1998, PAT, Kraków); prof. (2002). Prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego (1996–).

Posługa głoszenia słowa Bożego łączy się nie tylko z mniej lub bardziej spektakularnymi sukcesami, ale także z bolesnymi niepowodzeniami i rozczarowaniami. W działalności wielu kaznodziejów sprawdzało się znane angielskie przysłowie: *Success has many fathers, defeat is an orphan* („Sukces ma wielu ojców, a porażka jest sierotą”). Dopóki otaczała ich sława, dopóty wielu przyznawało się do nich. Natomiast w niepowodzeniu zostawali często sami i opuszczeni. Doświadczali tego niejednokrotnie wybitni kaznodzieje, poczynając od Jezusa Chrystusa, Jego apostołów i uczniów, aż do czasów współczesnych. By nie ulec zniechęceniu w głoszeniu Ewangelii warto prześledzić okoliczności, w których dochodziło do porażki kaznodziejów na różnych etapach dziejów Kościoła.

„Żaden prorok nie jest mile widziany w swojej ojczyźnie” (Łk 4, 24)

Jezus Chrystus, niedościgły wzór każdego kaznodziei, nauczał w mocy Ducha w synagogach, „wysławiany przez wszystkich” (Łk 4, 15)¹. Nauczanie Jezusa prowadzone w Kafarnaum zgromadziło „tylu ludzi, że nawet przed drzwiami nie było miejsca” (Mk 2, 2). „Cały lud słuchał Go z zapartym tchem” (Łk 19, 48). Głoszenie Ewangelii Zbawiciel wspierał dokonywanymi znakami. Po jednym z nich – uzdrowieniu paralytyka – ludzie wielbili Boga i wyrażali swój podziw: „Nigdy jeszcze nie widzieliśmy czegoś podobnego” (Mk 2, 12). Była to pedagogia zwieńczona sukcesem; wymagająca, ale otwarta na wszystkich, pełna empatii i ciepła².

Niemniej jednak te same Ewangelie odnotowują bolesne porażki Jezusa. Pierwszej z nich doświadczył Zbawiciel w Nazarecie, mieście w którym się wychował i spędził większą część swego ziemskiego życia. Dlatego też to niepowodzenie kaznodziejskie było tym bardziej dla Niego przykre. Wzorem innych nauczycieli ludowych Jezus miał zwyczaj nauczania w szabat w synagogach, w których zbierano się na modlitwę i czytanie Pisma Świętego. Zgodnie z tą praktyką będąc w Nazarecie w dzień szabatu, Jezus udał się do synagogi i tak jak mógł to uczynić każdy dorosły Żyd uczestniczący w nabożeństwie, powstał, aby czytać. Zazwyczaj przełożony synagogi wyznaczał lektora, który po odczytaniu tekstu Pisma Świętego wygłaszał pouczenie. Zdarzało się też, że ktoś

¹ W. Przymca, G. Siwek, *Kaznodzieja*, w: EK, t. 8, Lublin 2000, s. 1300.

² B. Chevalley, *La pédagogie de Jésus*, Paris 1992, s. 17–23.

zglaszał się samorzutnie, aby zabrać głos. Nie wiadomo, czy Jezus został zaproszony do odczytania urywka Pisma Świętego, czy też sam się zgłosił. Najpełniej o tym wydarzeniu mówi Ewangelia według św. Łukasza (Łk 4, 16–30). Warto dodać, że tylko ten ewangelista ukazuje Jezusa uczestniczącego w sprawowanym kulcie. Jezusowi podano do czytania zwój zawierający Księgę Izajasza. Rozwinął go, podejmując lekturę 61 rozdziału. Następnie zgodnie ze zwyczajem Jezus podjął wyjaśnienie tego tekstu, podkreślając, że słowa proroctwa Izajasza, które słyszeli, spełniły się dzisiaj (w. 21). Ewangelista zwraca przy tym uwagę na fakt, że słuchacze przyświadczaali Mu w przedstawianym komentarzu i podziwiali wdzięk, z jakim do nich przemawiał. Równocześnie jednak nurtowało ich inne pytanie. Zastanawiali się, jak doszedł On do takich umiejętności. Wiedzieli, że Jezus jest synem cieśli. Zrodzone wątpliwości doprowadziły ich do wniosku, iż przypisuje On sobie zbyt wiele, podając się za wysłańca Bożego. Narastanie wątpliwości i niechęci do Jezusa u słuchaczy dobrze widać w relacji ewangelisty Marka: „Wielu, przysłuchując się, pytało ze zdziwieniem: «Skąd On to ma? I co za mądrość, która Mu jest dana? I takie cuda dzieją się przez Jego ręce. Czy nie jest to cieśla, syn Maryi, a brat Jakuba, Józefa, Judy i Szymona? Czyż nie żyją tu u nas także Jego siostry?» I powątpiewali o Nim” (Mk 6, 2–3).

Brak odpowiedniego usposobienia wewnętrznego sprawił, że mieszkańcy Nazaretu nie zobaczyli znaków podobnych do tych, które Jezus dokonał w Kafarnaum. Bóg rozdziela swoje łaski, komu chce i kiedy chce. Ich rozdawnictwo nie zależy od życzeń ludzi, ani też od ich przynależności narodowościowej czy religijnej. Na dowód tego Jezus przypomniał swym rodakom wdowę z Sarepty Sydońskiej, do której został posłany Eliasza i uzdrowienie trędowatego Syryjczyka Naamana. Chciał przez to powiedzieć, że Bóg zbawia i spieszy z pomocą tym, którzy Go szczerze szukają, a nie tym, którzy stawiają Mu żądania z racji takich czy innych przywilejów, jakie otrzymali. Z przypomnienia tych dwóch postaci mieszkańcy Nazaretu zrozumieli tylko tyle, że Jezus wyżej stawia pogan od swoich rodaków. Godziło to w ich ambicje narodowe i religijne oraz oburzyło do tego stopnia, że zamierzali doprowadzić do zamachu na Jezusa za miastem. Do samosądu jednak nie doszło, bo Jezus przeszedł pomiędzy prześladowcami i oddalił się. Widząc reakcję swych rodaków Jezus wypowiedział znamienne słowa: „Żaden prorok nie jest mile widziany w swojej ojczyźnie” (w. 24). Ewangelista Mateusz ujął to w podobnych słowach: „Tylko w swojej ojczyźnie i w swoim domu może

być prorok lekceważony” (Mt 13, 57; por. Mk 6, 4). Jezus będzie się też dziwił niedowiarstwu nazaretan (Mk 6, 6)³.

U podstaw tego niepowodzenia kaznodziejskiego tkwi zazdrość rodaków, którzy znali Zbawiciela z codziennego życia. Zazwyczaj szczerze podziwia się tych, którzy przewyższają nas w jakiejś dziedzinie „o całe niebo”: geniuszy, uczonych, wielkich artystów, mistrzów sportu. Ale dużo trudniej przychodzi pogratulować tym, którzy tak długo byli nam równi, a którzy nagle zaczęli osiągać sukcesy dużo bardziej znaczące od naszych własnych. Tak było z Jezusem, który będąc ukochanym Synem Ojca, ukrył swą godność zrównującą Go z Bogiem (por. Flp 2, 6) i zgodził się, by przez trzydzieści lat uważano Go za zwyczajnego człowieka⁴. Przykład ten pokazuje, jak trudną jest misja głoszenia słowa Bożego we własnej parafii, swojej wspólnotie zakonnej, wobec kolegów rocznikowych, słowem wobec tych wśród których się dorastało i kroczyło przez życie. Można się wtenczas spotkać z doświadczeniem Jezusa i wyraźnie odczuć, jak prawdziwe jest Jego stwierdzenie: „Żaden prorok nie jest mile widziany w swojej ojczyźnie”.

„Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?” (J 6, 60)

Proklamowanie królestwa Bożego może skończyć się niepowodzeniem także ze względu na przedstawiane trudne i wymagające treści. W życiu Jezusa jest to najbardziej widoczne, gdy wygłosił słynną mowę eucharystyczną w Kafarnaum, zapisaną w szóstym rozdziale Ewangelii Janowej. Wzywał w niej, aby słuchacze starali się o chleb, który trwa na żywot wieczny i wytykał im brak wiary.

Lud domagał się, aby Jezus dowiódł, że jest rzeczywiście posłany przez Boga. Rozmnożenie chleba, którego byli świadkami, wydawało się im dowodem niewystarczającym. Żądali innego, większego cudu. Wyszuli konkretną propozycję, nawiązującą do nauki rabinów, którzy głosili, że Mesjasz podobnie jak Mojżesz da ludowi mannę. Jezus podjął wyjaśnienie tej kwestii. Podkreślił, iż manna nie była chlebem z nieba, a Mojżesz będąc człowiekiem nie mógł dać chleba z nieba. Prawdziwy chleb z nieba daje Bóg, który jest Ojcem Jezusa. Ten chleb zstępuje z nieba i daje życie nie tylko Izraelowi, lecz także całemu światu. Słowa te wskazywały na Jezusa i Jego przyjście z nieba na świat przez wcielenie.

³ Tamże, s. 43–47.

⁴ P. Descouvemont, *Przewodnik po trudnościach życia codziennego*, Kraków 1998, s. 139.

Lud tego jednak nie rozumiał i myślał o chlebie materialnym. Słuchacze nie uwierzyli Jezusowi, chociaż widzieli znaki przez Niego uczynione. Byli gotowi obwołać Jezusa królem, ale nie posunęli się dalej, nie uwierzyli w Jego boskie posłannictwo. Słuchaczy uderzyły słowa o zstąpieniu Jezusa z nieba. Wydawało im się to niemożliwe, gdyż znali Jego rodziców. Zamiast wyjaśnienia usłyszeli podkreślenie konieczności wiary. Aby to się stało trzeba być pociągniętym przez Ojca. Pociągnięcie to jest łaską, którą Bóg daje darmo. Na tym przykładzie widać, że brak wiary u słuchaczy jest jedną z przyczyn niepowodzenia kaznodziejskiego. Nawet najbardziej komunikatywnie przekazane treści nie dotrą do słuchaczy, jeśli nie zostaną przyjęte w wierze.

Jezus mocno podkreśla, że wiara daje życie wieczne i oświadcza, że jest chlebem życia, to znaczy chlebem, który sam w sobie posiada życie i udziela go spożywającym. Podczas gdy manna nie dawała nieśmiertelności, Jezus, który zstąpił z nieba, jest chlebem zapewniającym ją każdemu, kto będzie spożywał Jego ciało. Nie jest to jednak nieśmiertelność fizyczna, ale życie Boże. Słuchacze nie pojęli, jak Jezus może im dać swoje ciało na pokarm. Zamiast wyjaśnienia usłyszeli uroczyste oświadczenie, że spożywanie ciała i picie krwi Jezusa są koniecznym warunkiem do posiadania życia nadprzyrodzonego na ziemi i do chwalebego zmartwychwstania w przyszłości. Zwroty: „jeść ciało” i „pić krew” zrozumieli dosłownie. Jezus jednak niczego nie zmienił w swym nauczaniu nawet wtedy, gdy uczniowie Jego zaczęli odchodzić⁵. Kluczowe dla rozważanej problematyki niepowodzeń kaznodziejskich są słowa słuchaczy Jezusowych, którzy zaczęli mówić: „Trudna jest ta mowa. Któż jej może słuchać?” (w. 60), a w konsekwencji tego „wielu uczniów Jego odeszło i już z Nim nie chodziło” (w. 66). Odeszli, ponieważ nie wierzyli. Przy Jezusie pozostali apostołowie. To w ich imieniu na pytanie Jezusa: „Czyż i wy chcecie odejść?” (w. 67), Piotr wyzna pełne zaufanie do Mistra.

Mając na uwadze tę porażkę Jezusowego nauczania, siedemnastowieczny kaznodzieja Tomasz Młodzianowski SJ (1622–1686) podkreślał ten ciągle obecny opór przed przyjęciem prawdy Bożej: „Niechby jeno Pan nasz dyskursował był o Trójcy Świętej, o Wcieleniu swoim, sprzykrzyłoby się im, gdyż po dyskursie, który miał *de Eucharystia* [...] szemrać

⁵ Zob. objaśnienia do J 6, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, red. M. Peter, M. Wolniewicz, t. 4: *Nowy Testament*, Poznań 1994, s. 238–242.

poczęli, iż to mowa była twarda”⁶. W tekstach Młodzianowskiego, obok demonstrowania oratorskich zdolności Syna Człowieczego, pojawia się przekonanie, zresztą wypływające z kart Ewangelii, że proklamowanie królestwa Bożego nie należy do zadań łatwych. Barokowy moralista, pisząc o Chrystusie-kaznodziei, wskazywał na utrapienia i bolączki każdego głoszącego słowo Boże: „Co czynił Pan nasz na świecie? Kazał! Nie zawsze też na Pańskie kazanie gromadnie chodzono, czasem też na niem szemrano, co mówił, nie słuchano, bolało to Pana Jezusa”⁷.

Rozważając problem porażki kaznodziei G. Siwek zwracał uwagę na fakt, że autentyczne głoszenie słowa Bożego odwołuje się do wolności człowieka i szanuje podjętą przez niego decyzję. Tak czynił Jezus nawet, gdy widział wielu odchodzących od niego uczniów. Na ambonę wstępuje się bowiem „nie po to, aby odnieść niekwestionowany sukces, lecz po to, aby świadczyć o wierze w Jezusa Chrystusa – naszego zmartwychwstałego Pana”⁸.

„Posłuchamy cię o tym innym razem” (Dz 17, 32)

Niekiedy nawet najlepiej przygotowane i wygłoszone słowo pada na skalistą glebę, o której mówił Jezus w przypowieści o siewcy. Doświadczył tego Apostoł Narodów stając na areopagu wobec wyrafinowanego intelektualnie audytorium ateńskiego. Z całą pewnością św. Paweł zdawał sobie sprawę ze znaczenia tego miasta. Co prawda w epoce rzymskiej utraciło ono niemal całkowicie znaczenie polityczne, niemniej nadal było liczącym się ośrodkiem kultury i życia umysłowego. Apostoł Narodów z wielką mocą głosił w Atenach Ewangelię Chrystusową i usilnie zabiegał o założenie tam Kościoła. Udał się też na areopag, kierując do swych słuchaczy orędzie w języku odpowiednim i zrozumiałym w tym środowisku.

W *Dziejach Apostolskich* zapisane są trzy wielkie mowy misyjne św. Pawła. Pierwsza z nich została wygłoszona w synagodze w Antiochii Pizydyjskiej (Dz 13, 16–41), druga na areopagu (Dz 17, 22–31), na który udał się Apostoł Narodów po nauczaniu w Atenach i trzecia przedstawiona starszym Kościoła z Efezu (Dz 20, 18–35). Każda z nich była skierowana do innego audytorium: pierwsza do Żydów, trzecia do chrześcijan. Wyjątko-

⁶ T. Młodzianowski, *Kazania i homilije na niedziele doroczne, także święta uroczystsze...*, t. 3, Poznań 1681, s. 106–107.

⁷ Tamże, s. 268. Zob. I. Szczukowski, *Ćwiczenie się w nabożeństwie: studia o kazaniach Tomasza Młodzianowskiego*, Bydgoszcz 2017, s. 31.

⁸ G. Siwek, *Wobec porażki*, w: tenże, *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania*, Kraków 2007, s. 164.

wość mowy na areopagu polega na tym, że była ona wygłoszona do pogan. Jakkolwiek skończyła się ona porażką głosiciela (czemu dał wyraz sam Paweł; zob. 1Kor 2, 3–5), to jednak przez wielu uważana jest za przykład i wzór do naśladowania. W mowie tej dokonuje się bowiem niesłuchanie ważne spotkanie przesłania Ewangelii z mądrością filozofii greckiej⁹.

Autor Dziejów Apostolskich charakteryzuje słuchaczy ateńskich jako chciwych nowości. „Poświęcają czas jedynie albo mówieniu o czymś, albo wysłuchiowaniu czegoś nowego” (Dz 17, 21). Reprezentowali oni zatem typ słuchacza otwartego. Pawłowym przekazem zainteresowani byli przede wszystkim przedstawiciele dwóch kierunków filozoficznych: epikurejczycy i stoicy. Oni też zaprowadzili Pawła na areopag, pragnąc dowiedzieć się więcej o głoszonej przez niego nauce (por. Dz 17, 19–20). Dla Apostoła Narodów była to doskonała okazja do zaprezentowania Ewangelii Chrystusowej. Jego przemówienie na areopagu jest wzorcowym przykładem świetnie przygotowanego kazania głoszonego dla wykształconej greckiej publiczności¹⁰.

Paweł, mimo iż „burzył się wewnątrz na widok miasta pełnego bożków” (Dz 17, 16), rozpoczął swoją mowę na areopagu nie od nagany, lecz od pochwały religijności Ateńczyków: „Widzę, że jesteście pod każdym względem bardzo religijni” (w. 22). Po tym zabiegu mającym zjednać mu przychyłność słuchaczy Apostoł Narodów skupił swą uwagę na jednym z ołtarzy, obok którego przechodził idąc na areopag. Był na nim napis: „Nieznanemu Bogu” – *ἀγνώστῳ θεῷ* (w. 23). Grecy bowiem czcąc wielu bogów i nie chcąc żadnego z nich urazić, sporządzili na wszelki wypadek jeszcze jeden obiekt kultu. Święty Paweł skoncentrował swą uwagę na tym ołtarzu, zamierzając opowiedzieć o Tym, którego czczą nie znając Go. Ten napis wotywny sugerował mu, że w Grekach dojrzewała świadomość niedoskonałości i niepełności wyznawanej przez nich wiary. Rezerwowanie w swych przekonaniach miejsca dla „nieznanego boga” świadczyło, że zdawali oni sobie sprawę z niewystarczalności znanych sobie bóstw i żywili tęsknotę za czymś nowym w dziedzinie przeżyć religijnych.

Apostoł Paweł rozpoczął zatem wykład o Bogu jedynym, „który stworzył świat i wszystko na nim, który jest Panem nieba i ziemi” (w. 24). Pragnie On by, ludzie których stworzył, szukali Go, gdyż „w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas” (w. 27). Przybliżając naturę Boga

⁹ M. Radej, *Biblijne źródło medialnego areopagu*, StWł, 22(2020), s. 383–390.

¹⁰ J. Gnilka, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001, s. 118.

prawdziwego apostoła, przytoczył słowa jednego z poetów greckich, Aratosa z Soloj, który zauważył, że człowiek jest z rodu Bożego (w. 28–29). Bóg nie może być zatem wytworem rąk i myśli człowieka (w. 29) i nie można Go sporządzić ze złota lub srebra czy wykuć z kamienia.

W rozwinięciu mowy, a więc w jej osnowie, zawarte są więc cztery ważne aspekty teologiczne. Najpierw istnienie jedyne Boga Stwórcy (w. 24), następnie samowystarczalność Boga, który jest niezależny od człowieka i nic od niego nie potrzebuje (w. 25), dalej podkreślone jest pochodzenie człowieka od Boga i naturalne pragnienie poszukiwania Go (w. 27–28) i w końcu, że ten Bóg jest zasadą życia wszystkiego, „w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (w. 28). Niezwykle ważne jest podkreślenie, że człowiek może znaleźć Boga, ponieważ jest On ojcem dla swych stworzeń i pozwala się szukać¹¹.

Ważne przesłanie zawarte zostało w zakończeniu tej mowy. Święty Paweł wezwał w nim Ateńczyków do nawrócenia, ponieważ Bóg „wyznał dzień, w którym sprawiedliwie będzie sędzić świat przez Człowieka, którego na to przeznaczył, po uwierzytelnieniu Go wobec wszystkich przez wskrzeszenie Go z martwych” (w. 30–31). Był to sam rdzeń kerygmatu chrześcijańskiego, głoszonego przez Apostoła Narodów. Ze względu na sąd ostateczny i zmartwychwstanie pragnął on nakłonić swych słuchaczy do radykalnej przemiany życia. Niestety, podejmowane przez św. Pawła wysiłki nie zostały uwieńczone sukcesem. Apostoł zderzył się w Atenach „z hybrydą ludzkiej mądrości” – jak to zauważył J. Gnilka¹². Jego apel nie tylko nie spotkał się z uznaniem, lecz u części słuchaczy wywołał nawet rozbawienie. Autor *Dziejów Apostolskich* tak to ujął: „Gdy usłyszeli o zmartwychwstaniu, jedni się wyśmiewali, a inni powiedzieli: «Posłuchamy cię o tym innym razem»” (w. 32–33). To ostatnie zdanie doskonale streszcza charakter niepowodzenia wygłoszonej mowy: z jednej strony nowina o nowej prawdzie i wiara apostoła w zmartwychwstanie Chrystusa, stanowiące niejako gwarancję tej prawdy, z drugiej strony ironia i niechęć przed zgłębieniem jej sensu. Ten finał był tym przykrzejszym zgrzytem, że rozpoczęło ją zdanie, które zdawało się wskazywać na płaszczyznę przyszłego porozumienia między mówcą a greckimi słuchaczami. Trud apostoła w ostatecznym wymiarze nie okazał się całkiem daremny, gdyż małe grono osób, m.in. Dionizy Areopagita i kobieta imieniem Damaris, przyjęło przesłanie Ewangelii.

¹¹ Radej, *Biblijne źródło medialnego areopagu*, s. 386–387.

¹² Gnilka, *Paweł z Tarsu*, s. 117.

Niepowodzenie kaznodziejskie w Atenach bardzo przygnębiło Pawła. O ówczesnym stanie jego ducha wiele mówi fragment Listu do Koryntian (1Kor 2, 1–5). Paweł postanowił, będąc wśród Koryntian, nie znać niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego. Po doświadczeniach ateńskich przeżywał zniechęcenie i lęk wobec zadania czekającego nań w Koryncie, co dobrze oddają jego własne słowa: „I stanąłem przed wami w słabości i w bojaźni, i z wielkim drżeniem” (1Kor 2, 3). Odwagi dodawała mu myśl, że jego położenie było podobne do Mistrza. Dlatego zaczął głosić Chrystusa i to ukrzyżowanego. Paweł wiedział, że w ludzkiej słabości Chrystusa działa moc Boża; wszędzie, gdzie ludzie przyjmują głoszenie krzyża, dokonuje się boski cud¹³. Jest jakimś paradoksem, że wysublimowane Ateny odrzuciły Pawłowe nauczanie, a w Koryncie wbrew oczekiwaniom – odniósł on sukces. Spośród założonych przez niego Kościołów właśnie koryncki był tym, który się najwspanialej rozwinął. Paweł z pewnością natrafiał także na liczne opory. Częściej go odrzucano, niż przyjmowano. Jego Ewangelia dla Żydów była zgorzeniem, a dla pogan głupstwem (1Kor 1, 23)¹⁴. W oparciu o analizę tego niepowodzenia kaznodziejskiego Fred B. Craddock, amerykański homileta, podkreśla, że niezwykle ważnym jest umiejętność przewidzenia reakcji słuchaczy na głoszone słowo, a następnie podjęcie tego wyzwania i danie na nie skutecznej odpowiedzi¹⁵. Jednak nawet najlepiej przygotowane kazanie nie gwarantuje sukcesu.

Dla tych spośród współczesnych kaznodziejów, którzy mają kłopoty z utrzymaniem uwagi swoich słuchaczy pewną pociechą może być fakt, że zasypiano także na kazaniu św. Pawła. Jak wynika z *Dziejów Apostolskich*, kiedy głosił swe przemówienie w Troadzie i przedłużył je aż do północy pewien młodzieniec, o imieniu Eutyk, siedzący na oknie, zasnął i spadł z trzeciego piętra, ginąc na miejscu (por. Dz 20, 7–9). Apostoł miał jednak władzę czynienia cudów i po wskrzeszeniu nieszczęśnika „mówił jeszcze długo, bo aż do świtania” (Dz 20, 11).

Nieoczekiwane sytuacje jako przyczyny niepowodzeń kaznodziejskich

Niepowodzenia kaznodziejskie są integralną częścią powołania „sługi słowa” (por. Łk 1, 2). Nawet w tak sprzyjającej kaznodziejstwu epoce

¹³ Tamże, s. 122.

¹⁴ Tamże, s. 124.

¹⁵ F.B. Craddock, *Prêcher*, Genewa 1991, s. 185–186.

jaką było średniowiecze, kiedy to słuchanie kazań było znakiem kroczenia drogą zbawienia, zdarzały się liczne porażki głosicieli słowa Bożego. O wielu z nich mówią biografie wielkich kaznodziejów.

Za jednego z największych mówców kościelnych, jakich kiedykolwiek wydało chrześcijaństwo, uważany jest św. Bernard z Clairvaux (1090–1153). Głos tego doktora Kościoła rozbrzmiewał we Francji, Niemczech i Włoszech. Choć był on sceptyczny wobec *desiderium praedicandi*, uważając że sztuka kaznodziejska może się przerodzić w aktorstwo i poszukiwanie próżnej czci, niemniej jednak jego natchnione kaznodziejstwo czyniło go wyjątkowym mówcą¹⁶. Jednak także i jego spotykały niepowodzenia w głoszeniu słowa Bożego. Kiedy w miasteczku Verfeil, w regionie Oksytanii, rozpoczął kazanie poświęcone wadom arystokracji i szlachty, przedstawiciele tych warstw społecznych ostentacyjnie wyszli z kościoła, a następnie tłukli się w drzwi świątyni, robiąc taki harmider, że zgromadzeni w środku nie mogli wysłuchać kazania opata z Jasnej Doliny. W końcu Bernard przerwał je, a następnie w myśl wskazań Ewangelii „strząsnął kurz ze swych stóp” (por. Mt 10, 14) i opuścił oporne miasto¹⁷.

Najbardziej wpływowy kaznodzieja włoski XV wieku, św. Bernardyn ze Sieny (1380–1444), przez czterdzieści lat głosił kazania w kościołach i na zatłoczonych placach Italii. Potrafił przemawiać przez cztery godziny bez przerwy. Swoim dosadnym językiem chlostał próżność dam, chciwość kupców i lichwiarzy, zbytek możnowładców, zabobony i występki ludu, nadużycia urzędów, nienawiść i mściwość klasową¹⁸. Nic też dziwnego, że spotykał się ze sprzeciwem. Publicznie został spoliczkowany w Viterbo, pobity w Sienie, a na jego życie spiskowano w Padwie i Vicenzy. Któregoś razu jego wrogowie przepiłowali podstawę ambony, celowo osłabiając całą konstrukcję. Kiedy Bernardyn wszedł na nią, by wygłosić kazanie, oderwała się od ściany i wraz z zakonnikiem spadła na siedzących poniżej słuchaczy. Bernardyn wybił sobie zęby i obryzgał krwią otaczających go ludzi¹⁹. W 1425 roku słynny franciszkanin został wyrzucony z miejscowości Fontetecta po tym, gdy wydał walkę miejscowej studni, przy której odprawiano różne zabobony. Trzy lata później Bernardyn jednak wrócił

¹⁶ P. Aubé, *Św. Bernard z Clairvaux*, Warszawa 2019, s. 358.

¹⁷ B.M. Kienzle, *Medieval sermons and their performance: Theory and record*, w: *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, red. C. Muessig, Boston – Köln 2002, s. 121.

¹⁸ K. Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2007, s. 187–188.

¹⁹ E. Mormando, *The Preachers' Demons. Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, London 1999, s. 6.

na to miejsce, skutecznie doprowadzając do zaprzestania tych diabelskich praktyk²⁰.

Także hiszpańscy kaznodzieje doświadczali niekiedy ataków i wrogiego zachowania ze strony słuchaczy. Felip de Maila, głoszący w katedrze w Barcelonie w 1416 roku, stał się przedmiotem szyderstw; usiłowano go też zabić po tym, gdy udało mu się skłonić króla do wypowiedzenia posłuszeństwa Pedrowi de Luna, antypapieżowi obediencji awiniońskiej. Inny hiszpański kaznodzieja, Vasco del Alagoa, wytykając wady słuchaczy, tak wzburzył tłum, że musiał się ratować ucieczką i szukać schronienia w klasztorze²¹.

Kazania średniowieczne głoszone pod gołym niebem kończyły się niepowodzeniem nieraz z tak prozaicznego powodu jak deszcz lub burza²². Nawet kaznodziejów, którzy głosili wewnątrz świątyń, spotykały nieprzewidziane sytuacje. Wystąpienie arcybiskupa Canterbury i prymasa Anglii, Stefana Langtona (zm. 1228), zostało przerwane przez niepełnosprawnego słuchacza, który nazywał go kłamcą. Z trudem udało się go zmusić do opuszczenia katedry w Canterbury. Dopiero wtenczas ten angielski duchowny i polityk mógł dokończyć swe wystąpienie. Cysters Cezary z Heisterbach (zm. 1240) opowiada, że na jego kazaniu jakaś szalona kobieta wrzeszczała tak głośno, że słuchacze nie mogli wysłuchać jego kazania wzywającego do podjęcia krucjaty²³.

Napotykając na opór katarów w Rimini, św. Antoni z Padwy skierował się ku morzu, ku pięknej plaży, która dzisiaj tak przyciąga turystów. Wtedy posłużyła za miejsce niezwykłego kazania do ryb. Utrwała je opowieść znajdująca się w *Kwiatkach św. Franciszka*:

„Poszedł święty Antoni dnia pewnego, z Bożego natchnienia, na brzeg rzeki, nie opodal morza, i stojąc na brzegu między morzem a rzeką, jął przemawiać sposobem kazania do ryb w imię Boże: «Słuchajcie słowa Bożego, ryby morskie i rzeczne, bowiem heretycy niewierni nie

²⁰ Tamże, s. 100–101; Kienzle, *Medieval sermons and their performance*, s. 121. Z podobną sytuacją spotkał się św. Marcin z Tours, chrystianizujący pogańską Galię. Jego biograf, Sulpicjusz Sewer, odnotował w *Żywocie św. Marcina*, w: tenże, *Pisma o św. Marcynie z Tours*, Kraków 1995, s. 70: „Gdy chciał zburzyć bardzo okazałą świątynię pogańską, wielki tłum pogan sprzeciwił mu się do tego stopnia, że wypędził go, używając przemocy”. Święty nie rezygnował. Oddalił się nieco, podejmując w tej intencji post i modlitwę. Wkrótce mógł zobaczyć owoce swej kaznodziejskiej wytrwałości.

²¹ Kienzle, *Medieval sermons and their performance*, s. 122.

²² Mormando, *The Preachers's Demons. Bernardino of Siena*, s. 91.

²³ Kienzle, *Medieval sermons and their performance*, s. 121.

chęć go słuchać». Kiedy to rzekł, przyplłynęło doń nagle do brzegu takie mnóstwo ryb wielkich, małych i średnich, że nigdy, ani w morzu, ani w rzece, nie widziano takiej ilości [...]. Kiedy więc ryby uszeregowały się w takim porządku i następnie, święty Antoni zaczął głośić uroczyście i rzekł: «Siostry moje, ryby, jesteście wielce obowiązane, wedle możności waszej, dziękować Stwórcy naszemu, że dał wam żywioł tak szlachetny na mieszkanie wasze. Albowiem, wedle upodobania, macie wody słodkie i słone. I dał wam wiele kryjówek dla ochrony przed burzami. Dał wam też żywioł czysty i przejrzysty, i pokarm, którym żyć możecie. Bóg, Stwórca wasz uprzejmy i dobrotliwy, stworzywszy was, przykazał wam rósć i mnożyć się, i udzielił wam błogosławieństwa swego. Potem, kiedy potop nastąpił powszechny, kiedy wszystkie inne zwierzęta zginęły, was tylko ustrzegł Bóg od szkody [...]. Na ten widok zaczęła zbierać się ludność miasta, a wśród innych przybyli też wspomniani heretycy. Skoro ujrzeli cud tak przedziwny i jawny, skruszeni w sercu swoim, padli do nóg świętego Antoniego, by słuchać słowa jego. Wówczas święty Antoni zaczął głośić o wierze katolickiej i kazał tak szlachetnie, że nawrócił wszystkich heretyków»²⁴.

Kazanie do ryb św. Antoniego z Padwy, przy całym swoim poetyckim pięknie, jest wielkim oskarżeniem ludzi z powodu zatwardziałości ich serc na głoszone im słowo Boże. Swoją pomysłowością kaznodzieja potrafił jednak przemienić początkowo doznane niepowodzenie w końcowy sukces.

Opisane wyżej sytuacje powtarzały się w następnych wiekach. Bliski współpracownik św. Ignacego i jeden z najbardziej zasłużonych w pierwszym okresie rozwoju zakonu jezuitów, Hieronim Nadal (zm. 1580), mimo starań ciągle spotykał się z niepowodzeniami na ambonie. Jego kazania nie robiły wrażenia na ludziach. Gdy je wygłaszał, słuchacze rychło je opuszczali²⁵.

Przeszkody, na jakie napotykają kaznodzieje współcześni, mają wiele wspólnego z tymi z odległych stuleci. Niekiedy tylko zmieniają się rekwizyty. Przykładowo, kazania bł. Stefana Wyszyńskiego, prymasa Polski, głoszone w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku na Skałce w Krakowie w czasie procesji ku czci św. Stanisława biskupa i męczennika, władze komunistyczne zagłuszały latającym wciąż nad

²⁴ W. Nigg, *Antoni z Padwy*, w: *Nauczyciel Ewangelii. Św. Antoni z Padwy*, red. W.M. Michalczyk, Kraków – Asyż 1988, s. 186–188.

²⁵ J. Brodrick, *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego*, Kraków 1969, s. 95.

głowami słuchaczy helikopterem. W 2020 roku w ramach tzw. strajku kobiet aktywistki wbiegały do kościołów, zakłócając sprawowaną liturgię i przerywając głoszone homilie.

Niepowodzenie kaznodziejskie częścią misterium głoszenia słowa Bożego

Warto więc prześledzić sytuacje, w których kaznodziejów spotykały niepowodzenia. Nierzadko noszą one pociechę. Gorzkiego uczucia porażki doświadczyli bowiem nawet najznakomitsi głosiciele słowa Bożego, nie wyłączając samego Jezusa i apostołów. Wspomniany wyżej Tomasz Młodzianowski SJ zauważał: „Skarżą się kaznodzieje, nie chce im się kazać, praca w niwecz, pożytku w duszach nie widać, lepiej dać wszystkiemu pokój”²⁶.

Podobne doświadczenie ma wielu współczesnych kaznodziejów. Ciągłe słyszą oni o kryzysie kaznodziejstwa. W artykułach wyliczane są „grzechy główne kaznodziejstwa” oraz mnóstwo „rad” im udzielanych. Owa krytyka zawiera wiele prawdy. Byłoby więc dużym uproszczeniem zaliczenie ich autorów do wrogów Kościoła. Warto pamiętać, że autentyczne głoszenie słowa Bożego nie jest wydarzeniem neutralnym, obojętnym dla słuchacza. Aby właściwie zrozumieć Dobrą Nowinę, musi on dokonać w sobie niekiedy bardzo bolesnej przemiany. Dokonanie nawrócenia wiąże się z przyznaniem się do popełnienia grzechów napiętnowanych przez kaznodzieję. Niechęć w uznaniu się za grzesznika potrzebującego nawrócenia słuchacz podświadomie przenosi na głosiciela, zarzucając mu brak kompetencji bądź niedociągnięcia formalne²⁷.

Niepowodzenia kaznodziejskie mogą być także dopuszczone przez Pana, który pragnie przestrzec swego sługę, aby zbawczych skutków przepowiadania nie wiązał jedynie z formalną doskonałością swej mowy, gdyż są one w Jego gestii.

Pokazane wyżej przykłady niepowodzeń wielkich mówców dowodzą, że przeżyta porażka często wpisywała się w misterium głoszenia słowa Bożego. Wracając do przytoczonego na wstępie przysłowia, należy stanąć po stronie przeżywających poczucie porażki kaznodziejów, by tym gorliwym dodać ducha wobec licznych krytyk, które na nich spadają. W sytuacji niepowodzeń kaznodziejskich nie należy nigdy tracić sprzed

²⁶ T. Młodzianowski, *Kazania i homilije na niedziele doroczne, także święta uroczyste...*, t. 1, Poznań 1681, s. 113.

²⁷ Siwek, *Wobec porażki*, s. 163.

oczu Jezusa Chrystusa, który będąc najdoskonalszym głosem słowa Bożego, zaznał także i krytyki, i odrzucenia, aby ostatecznie odnieść niekwestionowane zwycięstwo. Kaznodzieja, który zrobił wszystko, aby „słowo Pańskie rozszerzało się i rosło” (Dz 12, 24), a mimo to doświadcza niepowodzenia, staje się niewątpliwie uczestnikiem Chrystusowego losu.

PREACHING FAILURES

Keywords: preaching failures, great preachers of God’s word in the face of failure.

Summary: The ministry of proclaiming God’s word is associated not only with success, but also with painful failures and disappointments. This has also been experienced by prominent preachers, from Jesus Christ, His apostles and disciples, until the present day. The article presents the mechanisms in which preachers failed at various stages of the history of the Church. Authentic proclamation of the word of God is not a neutral event, indifferent to the listeners. In order to properly understand the Good News, sometimes they must make a very painful change in themselves. Conversion is associated with an admission of committing sins stigmatized by the preacher. Reluctance to recognize oneself as a sinner in need of conversion is subconsciously transferred by the listener to the publisher, accusing him of lack of competence or formal shortcomings. Preaching failures can also be allowed by the Lord who wants to warn his servant that he does not associate the salvific effects of preaching only with the formal perfection of the speech, because they are in His discretion. The examples of the failures of great speakers presented in the article prove that the experienced failure often became part of the mystery of proclaiming the word of God.

BIBLIOGRAFIA

- Aubé P., *Św. Bernard z Clairvaux*, Warszawa 2019.
- Beriou N., *L’avènement des maîtres de la Parole: La prédication à Paris au XIII^e siècle*, t. 1–2, Paris 1998.
- Brodrick J., *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego*, Kraków 1969.
- Chevalley B., *La pédagogie de Jésus*, Paris 1992.
- Craddock F.B., *Prêcher*, Genewa 1991.
- Descouvemont P., *Przewodnik po trudnościach życia codziennego*, Kraków 1998.
- Gnilka J., *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, Kraków 2001.
- Kienzle B.M., *Medieval sermons and their performance: Theory and record*, w: *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, red. C. Muessig, Boston – Köln 2002, s. 89–125.

- Mormando E., *The Preachers's Demons. Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy*, London 1999. <https://doi.org/10.2307/2671714>.
- Nigg W., *Antoni z Padwy*, w: *Nauczyciel Ewangelii. Św. Antoni z Padwy*, red. W.M. Michalczyk, Kraków – Asyż 1988, s. 155–202.
- Przyczyna W., Siwek G., *Kaznodzieja*, w: *EK*, t. 8, Lublin 2000, s. 1299–1301.
- Radej M., *Biblijne źródło medialnego areopagu*, *StWł*, 22(2020), s. 383–390.
- Siwek G., *Wobec porażki*, w: G. Siwek, *Blaski i cienie współczesnego przepowiadania*, Kraków 2007, s. 163–165.
- Sulpicjusz Sewer, *Pisma o św. Marcinie z Tours*, Kraków 1995.
- Szczukowski I., *Ćwiczcie się w nabożeństwie: studia o kazaniach Tomasza Młodzianowskiego*, Bydgoszcz 2017.

KS. JANUSZ BORUCKI ^{a, b, @} <https://orcid.org/0000-0002-6055-2072>^a Akademia Katolicka w Warszawie, Studium Teologii, ul. św. Maksymiliana 2, 62-510 Konin, PL^b Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, PL[@] J.Borucki@ONet.PL

SYNOD BISKUPÓW WYRAZEM KOLEGIALNEJ TROSKI O KOŚCIOŁ

Słowa kluczowe: Sobór Watykański II, Synod Biskupów.

Streszczenie: Refleksja Soboru Watykańskiego II nad episkopatem oraz integralnie z nią związaną zasadą kolegialności stała się ważnym fundamentem teologicznym dla powstania instytucji Synodu Biskupów, a także dla określenia roli i znaczenia tejże instytucji w Kościele posoborowym. Instytucja Synodu Biskupów została powołana przez papieża Pawła VI motu proprio *Apostolica sollicitudo* z 15 września 1965 r. Jest to z jednej strony dokument erygujący instytucję, a jednocześnie zawiera on elementy normatywne oraz doktrynalne na temat Synodu Biskupów. Synod Biskupów od samego początku swojego istnienia był postrzegany jako miejsce spotkania oraz dialogu Biskupa Rzymskiego i episkopatu. Analizując podstawy prawne regulujące zadania oraz strukturę instytucji Synodu Biskupów należy wymienić następujące dokumenty: motu proprio *Apostolica sollicitudo*, które stworzyło instytucję; kanony Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r. na temat Synodu Biskupów; regulaminy dotyczące funkcjonowania instytucji: zatwierdzony przez Pawła VI regulamin z 1966 r. wraz z nowelizacjami z 1969 i 1971 r., regulamin zatwierdzony przez papieża Benedykta XVI z 2006 r., oraz aktualnie obowiązujący regulamin zatwierdzony przez papieża Franciszka z 2018 r. Zebrania Synodu Biskupów mogą mieć różny charak-

KS. JANUSZ BORUCKI – kapłan diecezji włocławskiej (1992). Mgr (teologia, 1992, KUL, Lublin); lic. prawa kanonicznego (1996, KUL, Lublin); dr prawa kanonicznego (1998, ATK, Warszawa); lic. teologii (2012, UMK, Toruń); dr hab. teologii (2013, UMK, Toruń). Wiceoficjał w Sądzie Kościelnym Diecezji Włocławskiej (1998–).

ter. Konstytucja apostolska *Episcopalis communio* papieża Franciszka z 2018 r. wyróżnia trzy rodzaje zgromadzeń Synodu Biskupów: Zwyczajne Zebranie Ogólne, jeżeli rozpatrywane są sprawy dotyczące dobra Kościoła powszechnego; Nadzwyczajne Zgromadzenie Ogólne, jeśli kwestie, które mają być ujęte, dotyczą dobra Kościoła powszechnego i wymagają pilnego rozpatrzenia; Zgromadzenie Specjalne, jeśli przedmiotem obrad są kwestie dotyczące głównie jednego lub więcej określonych obszarów geograficznych. Jeżeli jednak Biskup Rzymski uzna to za stosowne, szczególnie ze względów ekumenicznych, może zwołać zgromadzenie synodalne według innego, uznanego przez siebie trybu. W latach 1967–2022 było zwołanych trzydzieści Synodów Biskupów, w tym szesnaście zwyczajnych zgromadzeń ogólnych, trzy zgromadzenia nadzwyczajne, dziesięć zgromadzeń specjalnych oraz jeden poświęcony sytuacji duszpasterskiej w Holandii.

Sekretarz Generalny Synodu Biskupów, kard. Lorenzo Baldisseri, poinformował 7 marca 2020 r., że papież Franciszek zapowiedział zwołanie XVI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów na październik 2022 r., pod hasłem: „W stronę Kościoła synodalnego: komunია, uczestnictwo oraz misja”¹. Na wybór tematyki zapowiedzianego Synodu Biskupów zapewne znaczny wpływ miała rozpoczęta w pierwszą niedzielę adwentu 2019 r. w Kościele katolickim w Niemczech tzw. droga synodalna. W przekonaniu przewodniczącego Konferencji Episkopatu Niemiec kard. Reinharda Marxa i prezydenta Centralnego Komitetu Niemieckich Katolików (Zdk) prof. Thomasa Sternberga, autorów listu zapraszającego do pójścia „drogą synodalną nawrócenia i odnowy”, ma ona prowadzić do refleksji nad znaczeniem wiary w świecie współczesnym i „poszukiwaniu odpowiedzi na palące problemy Kościoła”². W dodatku Kościół w Niemczech nie jest jedynym, który odważył się na taki krok. Podobne inicjatywy pojawiły się w Austrii i we Francji, ale działania podjęte w Niemczech są szczególne. Coś takiego jak droga synodalna nie jest przewidziane w prawie kanonicznym. Tak więc należy zapytać, czym jest droga synodalna. Wielu krytyków spoza Niemiec uważa, że nie bierze ona pod uwagę Kościoła katolickiego na całym świecie, a skupia się na problemach Kościoła w Niemczech³. Do

¹ <https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2020-03/synod-biskupow-2022.print.html> [24.02.2021].

² *Nowy rozdział w historii Kościoła katolickiego w Niemczech „Droga synodalna”*, <https://www.dw.com/pl/> [12.03.2021].

³ B. Hagenkord, *Czy Droga Synodalna dotyczy tylko Kościoła w Niemczech?*, <https://www.deon.pl> [15.03.2021].

dyskusji w tej sprawie włączył się także papież Franciszek, który w sobotę 29 czerwca 2019 r. skierował list do *Pielgrzymującego ludu Bożego w Niemczech*. Odniósł się w nim do dyskusji w Kościele katolickim w Niemczech i podjętej synodalnej drogi odnowy Kościoła. Papież przestrzegł niemieckich katolików przed podejmowaniem nieprzemyślanych kroków i działaniem na własną rękę. Najlepszą odpowiedzią na „wiele problemów i braków” nie jest, jego zdaniem, pośpieszna reorganizacja i wprowadzanie doraźnych zmian, tylko „stałe trzymanie się Ewangelii, która zawsze powinna być głównym kryterium podejmowanych działań”; przestrzegł także Kościół katolicki w Niemczech przed pokusą działania w pojedynkę⁴.

Należy podkreślić, że dotychczasowe zgromadzenia ogólne synodu biskupów dotyczyły ważnych zagadnień dla życia i przyszłości Kościoła. Papież Franciszek przywiązuje dużą wagę do instytucji Synodu Biskupów, zmieniając jego formułę, o czym mówił w Radiu Watykańskim 21 maja 2021 r. sekretarz Synodu kard. Mario Grech. Synod Biskupów według zmienionej formuły nie będzie już jednorazowym wydarzeniem, lecz procesem podzielonym na trzy etapy: lokalny, terytorialny i powszechny w Rzymie. Przebieg procesu synodalnego określa zatwierdzony przez Papieża dokument. Przewiduje on, że zgromadzenie synodalne w Rzymie odbędzie się nie jak wcześniej przewidywano w październiku 2022 r., lecz rok później. Temat pozostał ten sam: „Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo i misja”. Proces synodalny został zainicjowany oficjalnie przez Papieża w Rzymie 10 października oraz 17 października 2021 r. w Kościołach partykularnych. Pierwszy etap procesu na szczeblu lokalnym potrwa do sierpnia 2022 r. (pierwotnie miał zakończyć się w kwietniu 2022). Jego celem jest przeprowadzenie konsultacji w każdym Kościele partykularnym w oparciu o przygotowany przez Sekretariat Synodu kwestionariusz i vademecum z propozycjami. W ramach lokalnych episkopatów podjęte będzie ostateczne rozeznawanie i zostanie wypracowana synteza, następnie przesłana do Rzymu. Na podstawie tych syntez Sekretariat Synodu opracuje w Watykanie pierwszy dokument roboczy *Instrumentum laboris*, który będzie stanowił podstawę do rozeznań i spotkań przedsynodalnych na szczeblu kontynentalnym. Ta druga faza synodu odbędzie się od września 2022 do marca 2023 r. Każde spotkanie kontynentalne wypracuje własny dokument końcowy, który zostanie prze-

⁴ Franciszek, pap., *List do „pielgrzymującego ludu Bożego w Niemczech”*, [https://www.dw.com/pl \[15.03.2021\]](https://www.dw.com/pl [15.03.2021]).

słany do Watykanu, gdzie na ich podstawie zostanie opracowany drugi dokument roboczy dla zgromadzenia synodalnego, które odbędzie się w Rzymie w październiku 2023 r.⁵ W opublikowanym przez Sekretarza Generalnego Synodu Biskupów we wrześniu 2021 r. *Vademecum Synodu o synodalności* stwierdzono: „Kościół uznaje, że synodalność stanowi integralną część jego natury. Bycie Kościołem synodalnym znajduje swój wyraz w radach ekumenicznych, synodach biskupów, synodach diecezjalnych oraz radach diecezjalnych i parafialnych. Istnieje wiele sposobów, dzięki którym już doświadczamy form synodalności w całym Kościele, jednak bycie Kościołem synodalnym nie ogranicza się do tych istniejących instytucji. W istocie, synodalność jest nie tyle wydarzeniem czy hasłem, co raczej stylem i sposobem bycia, poprzez który Kościół przeżywa swoją misję w świecie”⁶. Zwołanie przez papieża Franciszka kolejnego, XVI już Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów, jest okazją do refleksji o roli tej instytucji w życiu Kościoła.

1. Geneza instytucji Synodu Biskupów

Sobór Watykański II (1962–1965) był istotnym okresem refleksji Kościoła nad samym sobą oraz jego misją w służbie Ewangelii. Soborowa refleksja nad episkopatem oraz nad integralnie związaną z nim zasadą kolegialności stała się ważnym fundamentem teologicznym dla powołania instytucji Synodu Biskupów, a także dla określenia roli i znaczenia tejże instytucji w Kościele posoborowym. Łączy się to z faktem, że po zakończeniu Soboru Watykańskiego II Synod Biskupów pozostaje instytucją, która wyrastając z inspiracji soborowych, kształtuje obraz Kościoła posoborowego według jego Magisterium. Dlatego też jednym z bardziej znaczących wkładów Soboru w strukturę organizacyjną i sposób zarządzania Kościołem jest niewątpliwie Synod Biskupów, co potwierdza posoborowy okres oraz zebrania tejże instytucji. Jednocześnie Synod Biskupów odgrywał oraz odrywa znaczącą rolę również w pontyfikatach papieży posoborowych, najpierw w trudnych posoborowych latach pontyfikatu Pawła VI, sukcesywnie w okresie pontyfikatów: Jana Pawła II, Benedykta XVI oraz Franciszka⁷.

⁵ [https:// www.vaticannews.va/pl](https://www.vaticannews.va/pl) [23.05.2021].

⁶ *Vademecum Synodu o synodalności* [tekst polski], [https:// www.eKai.pl](https://www.eKai.pl) [27.09.2021].

⁷ T. Rozkrut, *Znaczenie Synodu Biskupów dla współczesnego Kościoła*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 21(2011), nr 1, s. 227.

Instytucja Synodu Biskupów została powołana przez papieża Pawła VI motu proprio *Apostolica sollicitudo* z dnia 15 września 1965 r.⁸ Jest to z jednej strony dokument erygujący instytucję, a jednocześnie zawiera on elementy normatywne oraz doktrynalne na temat Synodu Biskupów; powyższe motu proprio składa się z dwóch elementów: wstępu oraz z części normatywnej⁹.

Należy wskazać trzy motywy, które zdecydowały o utworzeniu Synodu Biskupów, a które można określić następująco:

- 1) zaistniała konieczność ścisłej współpracy Biskupa Rzymskiego z episkopatem;
- 2) wpływ doświadczenia soborowego na utworzenie Synodu Biskupów;
- 3) podkreślenie współodpowiedzialności episkopatu za cały Kościół przez instytucję Synodu Biskupów¹⁰.

Mówiąc o genezie instytucji Synodu Biskupów, należy wiązać jej powstanie z Soborem Watykańskim II. Papież Paweł VI postrzegał Synod Biskupów jako instytucję organicznie związaną z soborem, w szczególności przez nawiązanie do zasady kolegialności oraz w perspektywie rozwoju Kościoła w okresie posoborowym. Stąd według Pawła VI Synod Biskupów przedstawia się jako instytucja, która powinna nabrać specjalnego eklezjalnego wigoru w Kościele posoborowym, pozostając jednocześnie w służbie Magisterium soborowego, to znaczy rozwijając je oraz dostosowywać do rzeczywistości w różnych zakątkach świata. Z kolei poprzez utworzenie Synodu Biskupów realizuje się soborowa propozycja stworzenia centralnej rady w Kościele. Paweł VI wskazał także na ogólny cel Synodu Biskupów, jest nim instytucjonalne wyrażenie przez episkopat swojego współuczestnictwa w obowiązkach Biskupa Rzymskiego, jak również współodpowiedzialności za cały Kościół¹¹.

Instytucja Synodu Biskupów została ustanowiona przez papieża Pawła VI w 1965 r., należy jednak pamiętać, że duży wpływ na decyzję Biskupa Rzymskiego miała dyskusja soborowa oraz propozycje przed-soborowe. Do tej zależności nawiązał wprost Paweł VI, pisząc we wstępie do motu proprio *Apostolica sollicitudo* o tym, że przede wszystkim obrady soborowe przekonały go o wadze oraz potrzebie korzystania

⁸ Paweł VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae Apostolica sollicitudo quibus Synodus Episcoporum pro universa Ecclesia constituitur*, 15 IX 1965, AAS, 57(1965), s. 775–780.

⁹ T. Rozkrut, *Instytucja Synodu Biskupów w Kościele posoborowym*, Tarnów 2010, s. 158.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 161.

ze współpracy biskupów w perspektywie dobra całego Kościoła¹². Ze słów Pawła VI wynika jasno silny związek powstania Synodu Biskupów z soborową dyskusją na temat kolegialności, stąd genezy tej instytucji należy szukać w pracach komisji przygotowujących przyszłe dokumenty soborowe, przede wszystkim w wypracowanych schematach oraz samej dyskusji soborowej¹³. Synod Biskupów jest niewątpliwie owocem Soboru Watykańskiego II, a jego korzeni należy się dopatrywać w stosowanej od dawna zasadzie synodalności oraz w jej ukonkretnieniu w postaci istnienia stałych synodów, zwłaszcza patriarchalnych w Kościołach wschodnich¹⁴.

Należy podkreślić, że instytucja Synodu Biskupów zrodziła się z woli episkopatu, została przyjęta oraz zdefiniowana teologicznie i prawnie przez papieża Pawła VI, co sprawiło, że nowa centralna instytucja Kościoła, pozostając owocem Soboru Watykańskiego II, od samego początku była postrzegana jako miejsce spotkania oraz dialogu Biskupa Rzymskiego i episkopatu. Można zatem powiedzieć, że w ten sposób instytucja Synodu Biskupów swoją dynamicznością mogła wypełnić lukę dostrzeżoną pośród instytucji, które wspomagały papieża¹⁵.

2. Dokumenty prawne na temat Synodu Biskupów

Prezentując podstawy prawne regulujące zadania oraz strukturę instytucji Synodu Biskupów należy wymienić następujące dokumenty: motu proprio *Apostolica sollicitudo*, które stworzyło instytucję; kanony Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r. na temat Synodu Biskupów; regulaminy dotyczące funkcjonowania instytucji.

2.1. Motu proprio *Apostolica sollicitudo*

Analizując motu proprio Pawła VI *Apostolica sollicitudo*, należy podkreślić, że jest to stosunkowo krótki dokument podzielony na wprowadzenie oraz dwanaście numerów. To dokument, którego normy zawężają się do określenia struktury generalnej Synodu Biskupów. W dwunastu numerach zostały zawarte normy generalne nowej instytucji Kościoła

¹² Tamże, s. 149.

¹³ E. Szafrowski, *Kolegialne działanie Biskupów na tle Vaticanum II. Studium dogmatyczno-kanoniczne*, Warszawa 1975, s. 105n.

¹⁴ E. Górecki, *Jan Paweł II a Synod Biskupów w latach 1978–2003*, w: *Synodalność Kościoła w nauczaniu i działalności Jana Pawła II. Materiały ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 23 października 2003 r. w Lublinie*, red. S. Tymosz, Lublin 2004, s. 15n.

¹⁵ Rozkrut, *Instytucja Synodu Biskupów*, s. 152.

katolickiego. Poszczególne numery przedstawia następujące tematy: naturę instytucji, charakterystykę oraz cele generalne instytucji, kompetencje Biskupa Rzymskiego nad Synodem Biskupów, rodzaje zebrań Synodu Biskupów, zasady wyboru biskupów na Synod, wybór faktycznych ekspertów na Synod, członkowie Synodu Biskupów nominowani przez Biskupa Rzymskiego, zakończenie pełnienia funkcji synodalnych, Sekretarz Generalny i Specjalny Synodu Biskupów. Z lektury *Apostolica sollicitudo* wynika, że nowa instytucja Synodu Biskupów wymaga dalszych uregulowań prawnych oraz uściśleń np. w postaci szczegółowego regulaminu instytucji. Warto także wskazać, że tekst motu proprio nie podaje skondensowanej definicji Synodu Biskupów, raczej jedynie opisowo mówi, czym jest ta instytucja; być może zagadnienie to zostało pozostawione dopracowaniu przez Magisterium oraz doktrynie teologiczno-prawnej Kościoła¹⁶.

2.2. Kanony Kodeksu prawa kanonicznego

Normy prawne dotyczące Synodu Biskupów w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 r. znajdują się w drugiej części Księgi II *Lud Boży*, w sekcji pierwszej *Najwyższa Władza Kościelna*, gdzie rozdział drugi poświęcony został instytucji Synodu Biskupów. Prawodawca kodeksowy w siedmiu kanonach (342–348) zamieścił przepisy tej centralnej instytucji Kościoła, która w chwili promulgacji nowego Kodeksu miała prawie osiemnaście lat.

Kodeksowe normy miały na celu stworzenie podstaw prawnych zapewniających funkcjonowanie instytucji Synodu Biskupów. Kanony na temat Synodu Biskupów stanowią:

a) Zgodnie z założeniami normatywnymi, Synod Biskupów podlega wprost i bezpośrednio Biskupowi Rzymskiemu, który ma prawo zwołania Synodu. Jest on instytucją kościelną związaną z centralnym zarządem Kościoła, reprezentuje cały episkopat katolicki i podejmuje swoje prace okresowo, w czasie wskazanym przez Biskupa Rzymskiego. Synod Biskupów nie jest jednym z przejawów kolegiałości w rządzeniu Kościołem, ale stanowi formę współpracy z Biskupem Rzymskim w wykonywaniu przezeń władzy prymatu (kan. 342).

b) Synod Biskupów ma przede wszystkim charakter doradczy i ma za zadanie przekazywać Biskupowi Rzymskiemu swój pogląd na kwestie, które były tematem studium. Dokumenty opracowane przez Synod są przekazywane papieżowi, który posługuje się nimi w sposób, jaki uzna za

¹⁶ Tamże, s. 162–164.

najbardziej stosowny. Papież może również udzielić Synodowi Biskupów głosu decydującego, w tym przypadku do niego należy ratyfikacja decyzji Synodu (kan. 343).

c) Synod Biskupów podlega bezpośrednio władzy Biskupa Rzymskiego, który ma prawo: zwoływania Synodu, ilekroć uzna to za wskazane, i wyznaczenie miejsca, gdzie ma się odbyć zebranie; zatwierdzenia wyboru członków, którzy zgodnie z przepisami prawa mają być wybrani oraz mianowanie innych członków; ustalenia zagadnień, jakie mają być rozpatrywane; ustalenia porządku obrad; przewodniczenie Synodowi, osobiście lub przez innych; zamknięcia Synodu, przeniesienia, zawieszenia i rozwiązania (kan. 344).

d) Normy kodeksowe wskazują trzy różne typy zebrań synodalnych: generalne zwyczajne, generalne nadzwyczajne oraz specjalne (kan. 345–346).

e) Z chwilą zamknięcia przez Biskupa Rzymskiego zebrania Synodu Biskupów wygasa tym samym zadanie powierzone na danym zebraniu biskupom lub innym członkom. W przypadku wakansu Stolicy Apostolskiej po zwołaniu Synodu lub w trakcie jego trwania na mocy prawa następuje zawieszenie zebrania Synodu, jak również powierzonych jego członkom zadań, dopóki nowy papież nie zdecyduje o rozwiązaniu lub kontynuowaniu zebrania (kan. 347).

f) Oprócz sekretarza generalnego, którego Biskup Rzymski mianuje zwykle na czas nieokreślony, Synod posiada Radę Sekretariatu, składającą się z biskupów. Niektórzy z członków Rady są wybierani przez sam Synod Biskupów, inni zaś otrzymują nominację od Biskupa Rzymskiego. Zadaniem Rady jest współpraca z sekretarzem generalnym w przygotowaniu tematów, które należałoby podjąć podczas najbliższego Synodu, a także udzielanie porad, w jaki sposób wprowadzać w życie propozycje poprzedniego synodu, które zostały zaaprobowane przez Biskupa Rzymskiego (kan. 348).

Kodeks kanonów Kościołów wschodnich z 1990 r. wspomina o Synodzie Biskupów jako organie, który świadczy pomoc Biskupowi Rzymskiemu (kan. 46 § 1). Jeśli chodzi o uczestnictwo patriarchów i pozostałych hierarchów, którzy stoją na czele poszczególnych Kościołów *sui iuris* w Synodzie Biskupów regulują normy specjalne ustanowione przez Biskupa Rzymskiego (kan. 46 § 2).

2.3. Regulaminy Synodu Biskupów

W ponad pięćdziesięcioletniej historii Synodu Biskupów zostało wydanych aż pięć jego regulaminów, coraz precyzyjniej określających jego

strukturę wewnętrzną oraz funkcjonowanie. Pierwszy z nich wydano już w następnym roku po ogłoszeniu motu proprio *Apostolica sollicitudo*. Regulamin z 1966 r. doczekał się dwóch nowelizacji, w 1969 oraz w 1971 r. Te trzy teksty regulaminowe zostały wydane w czasie pontyfikatu Pawła VI, kiedy obowiązywał Kodeks pio-benedyktyński z 1917 r. Kolejny regulamin został wydany w 2006 r., gdy już od 23 lat obowiązywał nowy Kodeks prawa kanonicznego¹⁷. Dzisiaj można powiedzieć, że mają one jedynie znaczenie historyczne, ale niewątpliwie pozostały bardzo ważnym punktem wyjścia dla obecnego regulaminu z 2018 r., zwłaszcza że podczas odbywanych zgromadzeń Synodu Biskupów dostrzegano konieczność ciągłego ulepszania istniejącego *Ordo Synodi*.

Regulamin zatwierdzony przez papieża Benedykta XVI, inaczej niż wcześniejsze regulaminy Synodu Biskupów, rozpoczyna się krótkim, ale bardzo stosownym wprowadzeniem (*Prooemium*). Jego obecność trzeba usprawiedliwić tym, że minęło już przeszło czterdzieści lat od powołania do życia Synodu Biskupów, dlatego dla wielu przypomnienie najistotniejszych informacji związanych z tą nową instytucją Kościoła było ważne. Wprowadzenie to, aczkolwiek bardzo krótkie, zawiera trzy wątki: historyczny, doktrynalny oraz prawny; można powiedzieć, że bardzo syntetycznie ukazuje dotychczasową doktrynę na temat Synodu Biskupów w oparciu o dość liczne źródła¹⁸.

Dwanaście lat po zatwierdzonej przez Benedykta XVI Regulaminie Synodu Biskupów jego następca na Stolicy Piotrowej 15 września 2018 r. w Rzymie podpisał Konstytucję apostolską *Episcopalis communio* o Synodzie Biskupów¹⁹. Regulamin Synodu poprzedza obszerny wstęp składający się z 10 numerów. W pierwszym numerze papież Franciszek stwierdza: „Wspólnota biskupów (*Episcopalis communio*), z Piotrem i pod Piotrem ukazuje się szczególnie przez Synod Biskupów, ustanowiony przez papieża Pawła VI w dniu 15 września 1965 r., który należy do najcenniejszego dziedzictwa Soboru Watykańskiego II. Od tej pory Synod, nowy w swej instytucji, ale starożytny w swojej inspiracji, zapewnia Biskupowi Rzymskiemu efektywną współpracę, w ustalony przez niego sposób, w najważniejszych kwestiach, czyli takich, które wymagają szcze-

¹⁷ Tamże, s. 164.

¹⁸ Tamże, s. 174.

¹⁹ Franciszek, pap., Konstytucja apostolska *Episcopalis communio* o Synodzie Biskupów (EC), [http://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost-constitutiones /documents/papa-franc...](http://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost-constitutiones/documents/papa-franc...) [24.02.2021].

gólnej wiedzy i roztropności dla dobra całego Kościoła”. Ustanowienie instytucji Synodu Biskupów Franciszek rozpatruje w kontekście Soboru Watykańskiego II, który „idąc w ślady Soboru Watykańskiego I” pogłębił doktrynę o naturze posługi biskupiej, koncentrując się szczególnie na jej sakramentalności i charakterze kolegialnym. W myśl doktryny soborowej każdy biskup posiada równocześnie i nierozdzielnie odpowiedzialność za Kościół partykularny, powierzony jego opiece duszpasterskiej oraz za troskę o Kościół powszechny (EC, n. 2). Synod chociaż ma zasadniczo charakter episkopalny, powinien stawać się coraz bardziej narzędziem słuchania Ludu Bożego. Biskupi zgromadzeni na Synodzie reprezentują przede wszystkim własne Kościoły, jednakże mają na uwadze również stanowisko Konferencji Episkopatów, przez które zostali wyznaczeni, a których opinie w omawianych kwestiach przekazują. Wyrażają oni tym samym zdanie hierarchicznego ciała Kościoła i w pewnym sensie chrześcijańskiego ludu, którego są pasterzami (EC, n. 6). Po zakończeniu zgromadzenia Synodu powinna nastąpić faza jego realizacji, aby we wszystkich Kościołach partykularnych rozpocząć recepcję jego wniosków, zaakceptowanych przez Biskupa Rzymskiego w taki sposób, jaki uzna on za najgodniejszy. Tak więc proces synodalny ma nie tylko swój punkt wyjścia, ale również punkt dotarcia w Ludzie Bożym (EC, n. 7). Synod Biskupów, który z Soboru powszechnego czerpie „w pewien sposób obraz oraz odzwierciedla jego ducha i metodę”, składa się z biskupów. Jednak na wzór Soboru, na zgromadzenie synodalne mogą zostać wezwani inni, nieposiadający święceń biskupich, których rola jest okresowo określona przez Biskupa Rzymskiego. W związku z tym wkład w synod mogą wnieść członkowie instytucji życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołowego. W zgromadzeniu synodalnym mogą uczestniczyć, jako zaproszeni i bez prawa głosu eksperci, którzy współpracują przy redagowaniu dokumentów; audytorzy, którzy posiadają szczególne kompetencje w zakresie zagadnień, które należy podjąć; delegaci bratni, należący do Kościołów i wspólnot kościelnych, które nie są jeszcze w pełnej jedności z Kościołem katolickim. Można do nich dodać niektórych gości specjalnych, wyznaczonych na podstawie ich uznanego autorytetu. Samo zgromadzenie synodalne może się odbywać w kilku różnych od siebie okresach. Każde zgromadzenie jest ważnym wydarzeniem dla życia Kościoła, konieczne jest zatem, aby w trakcie prac synodalnych uwypuklono celebrację liturgiczną oraz zgodnie z tradycją synodalną na początku każdego dnia uroczyście wprowadzano księgę

Ewangelii (EC, n. 8). Obowiązujący Regulamin Synodu Biskupów stanowi, że Sekretariat Generalny Synodu Biskupów składa się z sekretarza generalnego jako przewodniczącego, podsekretarza, który pomaga sekretarzowi generalnemu we wszystkich jego funkcjach i niektórych specjalnych rad biskupów. Wśród rad, które składają się na sekretariat generalny, nadając mu specyficzną, własną strukturę, należy Rada Zwyczajna, złożona głównie z biskupów diecezjalnych, wybieranych przez ojców zwyczajnego zgromadzenia ogólnego. Jednocześnie Sekretariat jest do dyspozycji Biskupa Rzymskiego we wszystkich sprawach, które zechce on jemu przedłożyć (EC, n. 9). Dzięki Synodowi Biskupów powoli staje się jasne, że w Kościele Chrystusowym istnieje głęboka komunია między duszpasterzami a wiernymi, ponieważ każdy wyświęcony szafarz jest ochrzczonym pośród ochrzczonych, czy to między biskupami a Biskupem Rzymu (EC, n. 10).

Po obszernym wprowadzeniu papież Franciszek, powołując się na kan. 342 KPK, zamieścił nowy regulamin Synodu Biskupów. Regulamin obejmuje 27 artykułów (art. 1–27), które tworzą cztery rozdziały oraz przepisy końcowe. I tak:

Rozdział pierwszy zatytułowany *Zebrania Synodu* obejmuje cztery artykuły:

- art. 1 *Przewodniczenie i typologia zgromadzeń synodalnych;*
- art. 2 *Członkowie i inni uczestnicy zgromadzeń synodalnych;*
- art. 3 *Okresy zgromadzenia synodalnego;*
- art. 4 *Fazy zgromadzenia synodalnego.*

Rozdział drugi mówi w sześciu artykułach o *Fazie przygotowawczej zgromadzenia synodalnego*:

- art. 5 *Początek i cel fazy przygotowawczej;*
- art. 6 *Konsultacja Ludu Bożego;*
- art. 7 *Przekazywanie głosów przygotowawczych do Sekretariatu Generalnego Synodu;*
- art. 8 *Zwołanie spotkania przedsynodalnego;*
- art. 9 *Zaangażowanie instytutów studiów wyższych;*
- art. 10 *Ustanowienie komisji przygotowawczej.*

Rozdział trzeci poświęcony został *Fazie celebracji zgromadzenia Synodu*:

- art. 11 *Przewodniczący delegowani, relator generalny i sekretarz specjalny;*
- art. 12 *Eksperti, audytorzy, delegaci bratni i goście specjalni;*
- art. 13 *Otwarcie i zakończenie zgromadzenia Synodu;*

- art. 14 *Kongregacje Ogólne i Sesje Kręgów Mniejszych;*
- art. 15 *Dyskusja na temat zgromadzenia synodalnego;*
- art. 16 *Ustanowienie komisji studyjnych;*
- art. 17 *Wypracowanie i zatwierdzenie dokumentu końcowego;*
- art. 18 *Przekazanie dokumentu końcowego Biskupowi Rzymskiemu.*

Rozdział czwarty dotyczy *Fazy wykonawczej zgromadzenia synodalnego:*

- art. 19 *Recepcja i wcielenie wniosków zgromadzenia;*
- art. 20 *Zadania Sekretariatu Generalnego Synodu;*
- art. 21 *Ustanowienie Komisji wykonawczej;*

Rozdział piąty reguluje funkcjonowanie *Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów:*

- art. 22 *Ustanowienie Sekretariatu Generalnego;*
- art. 23 *Zadania Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów;*
- art. 24 *Rada Zwyczajna Sekretariatu Generalnego;*
- art. 25 *Inne Rady Sekretariatu Generalnego.*

Na zakończenie regulaminu umieszczono *Przepisy końcowe* stanowiące, że:

- art. 26 „Sekretariat Generalny Synodu Biskupów wyda, zgodnie z duchem i przepisami niniejszej Konstytucji apostolskiej Instrukcję na temat celebracji zgromadzeń synodalnych i działalności Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów, a przy okazji każdego zgromadzania Synodu, regulamin odnośnie do jego przebiegu”;
- art. 27 „Zgodnie z kanonem 20 KPK i kanonem 1502 §2 KKKW wraz z promulgacją i publikacją niniejszej Konstytucji apostolskiej zostają uchylone wszelkie stanowiące inaczej, a w szczególności: 1) kanony KPK i KKKW, które w całości lub w części są bezpośrednio sprzeczne z jakimkolwiek artykułem niniejszej Konstytucji apostolskiej; 2) artykuły motu proprio *Apostolica sollicitudo* Pawła VI, z 15 września 1965 r.; *Ordo Synodi Episcoporum*, z 29 września 2006 r., łącznie z *Adnexum de modo procedendi in Circulis minoribus*”.

3. Aspekty prawne instytucji Synodu Biskupów

Według kan. 342 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r. Synod Biskupów jest to zebranie biskupów ale nie wszystkich, bo wtedy byłby to Sobór powszechny, ale jedynie wybranych z różnych regionów świata, którzy zbierają się w określonych terminach.

Kodeks z 1983 r. nie wspomina o kryteriach, według których powinni być wybrani poszczególni biskupi, ani nie odwołuje się w tej materii do żadnego dokumentu. Natomiast Konstytucja apostolska *Episcopalis communio* z 2018 r. w art. 2 § 1 stanowi, „Członkami zgromadzenia synodalnego są osoby przewidziane w kan. 346 KPK”. Według kan. 346 Synod Biskupów może się zbierać na:

a) zebranie generalne zwyczajne, składające się z członków, których większość stanowią biskupi wybrani przez Konferencję Episkopatu w sposób określony prawem specjalnym Synodu, inni członkowie oznaczani na mocy tego samego prawa lub mianowani bezpośrednio przez Biskupa Rzymskiego. Do nich dołącza się niektórych członków instytutów zakonnych, wybranych zgodnie z prawem specjalnym Synodu;

b) zebranie generalne nadzwyczajne dla omówienia spraw wymagających szybkiego załatwienia, składa się z członków, których większość stanowią biskupi wyznaczeni zgodnie z prawem specjalnym Synodu, z racji sprawowanego urzędu. Inni są mianowani bezpośrednio przez Biskupa Rzymskiego. Do nich dołącza się niektórych członków kleryckich instytutów zakonnych wybranych zgodnie z prawem Synodu;

c) zebranie specjalne, składa się z członków, wybranych z tych regionów, dla których zwoływane jest zebranie, z zachowaniem prawa specjalnego Synodu.

Według Konstytucji *Episcopalis communio* zależnie od tematu i okoliczności na zgromadzenie Synodu można wezwać inne osoby, które nie są biskupami, a których rola jest określona za każdym razem przez Biskupa Rzymskiego (§ 2). Natomiast nominacja członków i pozostałych uczestników każdego zgromadzenia odbywa się zgodnie z prawem specjalnym szczegółowym (§ 3).

Kodeks Jana Pawła II w kan. 343 określa kompetencje instytucji: „Zadaniem Synodu Biskupów jest rozpoznawanie przedstawionych mu spraw i wysuwanie wniosków, nie zaś ich rozstrzygnięcie i wydawanie dekretów, chyba że w pewnych wypadkach zostanie on wyposażony przez Biskupa Rzymskiego w głos decydujący, wówczas Biskup Rzymski ma prawo zatwierdzić decyzje Synodu”. Na Synodzie Biskupów zatem omawia się podjętą problematykę. W ten sposób zasadnicza doradcza kompetencja Synodu Biskupów została ograniczona przez prawodawcę kościelnego do dawania sugestii, propozycji. Z drugiej jednak strony powyższe doradztwo wymaga otwartego i szczerego dialogu synodalnego opartego przede wszystkim na wnikliwej znajomości sprawy; w ten sposób Synod

Biskupów dostarczałyby informacji potrzebnych papieżowi w kierowaniu Kościołem²⁰. Konstytucja *Episcopalis communio* stanowi, że „Synod Biskupów podlega bezpośrednio Biskupowi Rzymskiemu, który jest jego przewodniczącym” (art. 1 § 1). Zapewnia on Biskupowi Rzymskiemu efektywną współpracę, w ustalony przez niego sposób, w najważniejszych kwestiach, czyli takich, które wymagają wiedzy i roztropności dla dobra całego Kościoła (EC, n. 1).

Kodeks prawa kanonicznego jasno wskazał, że Synod Biskupów podlega bezpośrednio władzy Biskupa Rzymskiego, który ma prawo: 1) zwoływania Synodu, ilekroć uzna to za wskazane; 2) zatwierdzania wyboru członków, którzy zgodnie z przepisami prawa specjalnego mają być wybrani, jak również oznaczenia i mianowania innych członków; 3) ustalenia zagadnień – jakie mają być rozpatrywane – w odpowiednim czasie przed zebraniem się Synodu, zgodnie z przepisem prawa specjalnego; 4) ustalenia porządku obrad; 5) przewodniczenia Synodowi, osobiście lub przez innych; 6) zamknięcia Synodu, przeniesienia, zawieszenia i rozwiązywania (kan. 344).

Ogólnie można stwierdzić, że mamy do czynienia z przeniesieniem do Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r. wcześniejszych kompetencji Biskupa Rzymskiego względem Synodu Biskupów, które zostały zawarte w motu proprio *Apostolica sollicitudo*. Ponadto warto zwrócić uwagę, że powyższe kompetencje papieża względem Synodu Biskupów są analogiczne do tych, jakie posiada on względem Soboru powszechnego²¹. Konstytucja apostolska *Episcopalis communio* stanowi: „Synod Biskupów podlega bezpośrednio Biskupowi Rzymskiemu, który jest jego przewodniczącym” (art. 1 § 1).

Zebrania Synodu Biskupów mogą mieć różny charakter. Kanonicznie należy wyróżnić dwie grupy zebrań Synodu Biskupów: generalne (zwyczajne oraz nadzwyczajne), na których rozpatruje się sprawy dotyczące bezpośrednio dobra Kościoła powszechnego oraz specjalne, na których rozpatruje się sprawy dotyczące bezpośrednio jednego lub kilku regionów (kan. 345 KPK). Taka klasyfikacja wprowadzona przez Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r. jest inna niż pierwotnie zaproponowana przez motu proprio *Apostolica sollicitudo*, gdzie zostało zapisane, że synod Biskupów

²⁰ E. Górecki, *Synod Biskupów*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, red. J. Krukowski, t. 2/1, Poznań 2005, s. 177.

²¹ Rozkrut, *Instytucja Synodu Biskupów*, s. 189.

zbiera się na zebraniu generalnym, nadzwyczajnym oraz specjalnym, taki sam podział był także obecny w Regulaminie Synodu Biskupów z 1966 r. i zachowany w jego nowelizacjach. Natomiast Regulamin Synodu Biskupów z 2006 r. przedstawia oraz określa w jednym artykule – znaną powszechnie klasyfikację zgromadzeń Synodu Biskupów, który może się zebrać na zebraniu generalnym zwyczajnym, na zebraniu generalnym nadzwyczajnym oraz na zebraniu specjalnym. Zebrania generalne rozpatrują sprawy bezpośrednio dotyczące dobra całego Kościoła, zatem swoim zasięgiem terytorialnym takie zebranie będzie ogólnokościelne czy też pośrednio ogólnościatowe. Natomiast zebrania specjalne rozpatrują sprawy dotyczące bezpośrednio jednego lub kilku regionów, nie mają zatem bezpośrednio wydźwięku ogólnokościelnego i dlatego też nie mamy w tym przypadku do czynienia z zebraniem generalnym Synodu Biskupów²². Konstytucja apostolska *Episcopalis communio* z 2018 r. wyróżnia trzy rodzaje zgromadzeń Synodu Biskupów: Zwyczajne Zebranie Ogólne, jeżeli rozpatrywane są sprawy dotyczące dobra Kościoła powszechnego; Nadzwyczajne Zgromadzenie Ogólne, jeśli kwestie, które mają zostać ujęte, dotyczą dobra Kościoła powszechnego i wymagają pilnego rozpatrzenia; Zgromadzenie Specjalne, jeśli przedmiotem obrad są kwestie dotyczące głównie jednego lub więcej określonych obszarów geograficznych (art. 1 § 2 n. 1–3). Oprócz dotychczasowej klasyfikacji zebrań synodalnych *Episcopalis communio* stanowi, że jeżeli Biskup Rzymski uzna to za stosowne, szczególnie ze względów ekumenicznych, może zwołać zgromadzenie synodalne według innego, uznanego przez siebie trybu (art. 1 § 3).

Ze wszystkich kanonów na temat Synodu Biskupów kan. 346 KPK jest najbardziej rozbudowany i składa się z trzech paragrafów, które określają w sposób ogólny członków poszczególnych zebrań Synodu Biskupów, odwołując się przy tym do prawa własnego Synodu Biskupów. Ogólnie można stwierdzić, że kan. 346 określa zasady wyboru członków poszczególnych zgromadzeń Synodu Biskupów w oparciu o obowiązujący regulamin, z uwzględnieniem faktu, że skład poszczególnych zebrań Synodu zależny jest od rodzaju zwołanego zgromadzenia; podkreśla się jednak, że jest to generalnie kompozycja taksatywna, gdzie idzie o członków Synodu Biskupów²³.

²² Tamże, s. 191–192.

²³ Tamże, s. 193.

O kryteriach doboru uczestników Synodu Biskupów stanowi jasno konstytucja apostołska *Episcopalis communio*, wskazując, że członkami zgromadzenia synodalnego są osoby przewidziane w kan. 346 KPK. W zależności od poruszonego tematu oraz okoliczności można wezwać na Synod także inne osoby niebędące biskupami, których rola jest określona każdorazowo przez Biskupa Rzymskiego. Nominacja członków i pozostałych uczestników każdego zgromadzenia synodalnego odbywa się zgodnie z prawem specjalnym szczegółowym (art. 2 § 1–3).

4. Synteza pracy instytucji Synodu Biskupów

Po Soborze Watykańskim II, w latach 1967–2022, było zwołanych trzydzieści Synodów Biskupów, w tym szesnaście zwyczajnych zgromadzeń ogólnych, trzy zgromadzenia nadzwyczajne, dziesięć zgromadzeń specjalnych oraz jeden poświęcony sytuacji duszpasterskiej w Holandii²⁴.

Mówiąc inaczej, papież Paweł VI zwołał pięć Synodów Biskupów (w tym cztery zgromadzenia generalne zwyczajne oraz jedno generalne nadzwyczajne), Jan Paweł II piętnaście (w tym sześć zgromadzeń generalnych zwyczajnych, jedno generalne nadzwyczajne, siedem specjalnych oraz Synod Holenderski), Benedykt XVI – pięć (w tym trzy zgromadzenia generalne zwyczajne oraz dwa specjalne), za pontyfikatu Franciszka odbyły się cztery (w tym dwa zgromadzenia generalne zwyczajne, jedno nadzwyczajne, jedno specjalne) oraz zostało zwołane na 2023 r. zgromadzenie generalne zwyczajne.

4.1. Synody zwołane przez Pawła VI

Synody Biskupów, które zostały zwołane przez papieża Pawła VI w latach 1967–1977, były regulowane motu proprio *Apostolica sollicitudo* oraz Regulaminem Synodu Biskupów z 1966 r. wraz z jego dwiema nowelizacjami²⁵. W ich przedstawieniu, podobnie jak w Synodach Biskupów zwołanych przez pozostałych papieży, został zachowany porządek chronologiczny:

a) Pierwszy z Synodów Biskupów papieża Pawła VI, czyli I Zgromadzenie Generalne Zwyczajne odbyło się w dniach 29 września – 29 października 1967 r. Temat zgromadzenia został sformułowany następująco:

²⁴ Przedstawione poniżej zestawienie Synodów Biskupów zostało przygotowane w oparciu o: Rozkrut, *Instytucja Synodu Biskupów*, s. 212–231; [https://pl.wikipedia.org/Synod Biskupów/](https://pl.wikipedia.org/Synod_Biskupow/) [08.07.2021].

²⁵ Tamże, s. 212.

„Zachowanie oraz umocnienie wiary katolickiej, jej integralności, żywotności, rozwoju, spójności doktrynalnej i historycznej”. Taki sam był też cel tego pierwszego zgromadzenia Synodu Biskupów, który został wyznaczony przez Pawła VI.

b) Drugi Synod Biskupów za pontyfikatu papieża Pawła VI, tj. I Zgromadzenie Generalne Nadzwyczajne odbyło się w dniach 11–28 października 1969 r., zostało poświęcone tematowi współpracy pomiędzy Stolicą Apostolską a Konferencjami Biskupów. W perspektywie tego Synodu Biskupów został przygotowany Schemat do dyskusji synodalnej opublikowany 30 sierpnia 1969 r., inicjując w ten sposób fazę przedsynodalną instytucji.

c) Kolejny Synod Biskupów, II Zgromadzenie Generalne Zwyczajne, które obradowało w dniach 30 września – 6 listopada 1971 r. miało temat: „Kapłaństwo sakramentalne oraz sprawiedliwość w świecie”.

d) III Zgromadzenie Generalne Zwyczajne Synodu Biskupów odbyło się w dniach 27 września – 26 października 1974 r. i miało temat: „Ewangelizacja we współczesnym świecie”. Owocem tego Synodu Biskupów, przede wszystkim propozycji przedstawionych przez ojców synodalnych Biskupowi Rzymskiemu, była opublikowana przez Pawła VI dnia 8 grudnia 1975 r. adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*.

e) Piąty Synod Biskupów zwołany przez papieża Pawła VI odbył się w dniach 30 września – 29 października 1977 r. Jego tematem była katecheza, szczególnie dzieci i młodzieży, we współczesnym świecie. Synod ten zakończył się przesłaniem ojców synodalnych z dnia 28 października 1977 r., a posynodalna adhortacja apostolska *Catechesi tradendae* została opublikowana już przez nowego papieża Jana Pawła II dnia 16 października 1979 r.

4.2. Synody zwołane przez Jana Pawła II

Papież Jan Paweł II w czasie swojego długiego pontyfikatu zwołał trzy możliwe rodzaje Synodu Biskupów. Nowością było regularne zwoływanie kontynentalnych Synodów Biskupów. W sumie Jan Paweł II zwołał siedem synodów specjalnych.

W dniach od 14 do 31 stycznia 1980 r. Jan Paweł II zwołał Synod Biskupów poświęcony sytuacji duszpasterskiej w Holandii. Prace tego partykularnego Synodu Biskupów przypominały synod partykularny pod przewodnictwem Biskupa Rzymskiego i być może z tego względu nie przez wszystkich autorów jest zaliczany do Synodów Biskupów odbytych przez Jana Pawła II.

W dniach 26 września – 25 października 1980 r. obradowało V Zebranie Generalne Zwyczajne Synodu Biskupów poświęcone rodzinie chrześcijańskiej. Podczas prac tego Synodu Biskupów zostało zredagowane *Przesłanie do rodzin chrześcijańskich* oraz ojcowie synodalni zaproponowali zredagowanie *Karty praw rodziny*. Sukcesywnie Jan Paweł II opublikował 22 listopada 1981 r. posynodalną adhortację apostolską *Familiaris consortio* oraz 22 listopada 1983 r. Stolica Apostolska opublikowała *Kartę praw rodziny*.

VI Zebranie Generalne Zwyczajne Synodu Biskupów na temat pokuty i pojednania w misji Kościoła odbyło się w dniach 29 września – 29 października 1983 r. Prace Synodu Biskupów stały się podstawą dla posynodalnej adhortacji apostolskiej Jana Pawła II *Reconciliatio et paenitentia*.

II Zebranie Generalne Nadzwyczajne Synodu Biskupów odbyło się w dniach 24 listopada – 8 grudnia 1985 r. i zostało poświęcone dwudziestej rocznicy zakończenia Soboru Watykańskiego II. Synod Biskupów zakończył się opublikowaniem raportu finalnego wraz z przesłaniem ojców synodalnych do Ludu Bożego z 7 grudnia 1985 r. Na synodzie zaproponowano opracowanie Katechizmu Kościoła katolickiego oraz opublikowanie Kodeksu kanonów Kościołów wschodnich.

VII Zebranie Generalne Zwyczajne Synodu Biskupów odbyło się w dniach 1–30 października 1987 r. i było poświęcone tematowi powołania oraz misji świeckich w Kościele oraz w świecie. Wypracowane przez ten Synod Biskupów 54 propozycje zostały wykorzystane w opracowaniu posynodalnej adhortacji apostolskiej *Christifideles laici*, którą papież Jan Paweł II opublikował 30 grudnia 1988 r.

VIII Zebranie Generalne Zwyczajne Synodu Biskupów na temat formacji kapłanów we współczesnym świecie odbyło się w dniach 30 września – 28 października 1990 r. Był to już drugi Synod Biskupów poświęcony sakramentalnemu kapłaństwu (pierwszy odbył się w 1971 r.). Przedstawione przez Synod Biskupów 41 propozycje, wraz z całą dyskusją synodalną, posłużyły Papieżowi w przygotowaniu posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis* (25 marca 1992 r.).

Pierwsze specjalne zgromadzenie, mianowicie Zebranie Specjalne Synodu Biskupów dla Europy, odbyło się w dniach 28 listopada – 14 grudnia 1991 r., mając za swój temat przewodni słowa: „Jesteśmy świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił”. Synod Biskupów dla Europy zakończył się opublikowaniem przez ojców synodalnych Delacji *Lesfidèles* w dniu

8 grudnia 1991 r., która została skierowana do wszystkich odpowiedzialnych za kontynent europejski.

I Zebranie Specjalne Synodu Biskupów dla Afryki (10 kwietnia – 8 maja 1994 r.) na temat „Kościoł w Afryce oraz jego misja ewangelizacyjna w obliczu roku 2000: «Bądźcie moimi świadkami (Dz 1, 8)»”. Po zakończeniu synodu papież Jan Paweł II wydał posynodalną adhortację apostolską *Ecclesia in Africa* (14 września 1995 r.), która została podpisana podczas synodalnej wizyty Jana Pawła II w Afryce w dniach od 14 do 20 września 1995 r.

IX Zebranie Generalne Zwyczajne Synodu Biskupów odbyło się w dniach 2–29 października 1994 r. Jego tematem było życie konsekrowane oraz jego misja w Kościele i świecie. Sukcesywnie Jan Paweł II dnia 25 marca 1996 r. opublikował posynodalną adhortację apostolską *Vita consecrata*.

W dniach 26 listopada – 14 grudnia 1995 r. odbył się Specjalny Synod Biskupów dla Libanu. Ojcowie Synodalni rozważali temat: „Chrystus jest naszą nadzieją: odnowieni przez Jego ducha, solidarnie dajemy świadectwo Jego miłości”. Podczas swojej wizyty w Libanie, dnia 10 maja 1997 r. w Bejrucie, papież Jan Paweł II opublikował posynodalną adhortację apostolską *Une espérance nouvelle*.

Zebranie specjalne Synodu Biskupów dla Ameryki, odbyło się w dniach 16 listopada – 12 grudnia 1997 r. na temat: „Spotkanie z żywym Jezusem Chrystusem: drogą do nawrócenia wspólnoty oraz solidarności w Ameryce”. Jan Paweł II w czasie swojej podróży apostolskiej do Meksyku opublikował 22 stycznia 1999 r. posynodalną adhortację apostolską *Ecclesia in America*.

W dniach 19 kwietnia – 14 maja 1998 r. podczas Synodu Specjalnego dla Azji uczestnicy pogłębiali temat: „Jezus Chrystus Zbawiciel oraz Jego misja miłości oraz służby w Azji: «Ja przyszedłem, aby mieli życie i mieli je w obfitości» (J 10, 10)”. Na zakończenie tego synodu, zgodnie z wypracowaną tradycją, zostało opublikowanie *Przesłanie do Ludu Bożego*. Z kolei w czasie swojej wizyty w Indiach, 6 listopada 1999 r., papież Jan Paweł II podpisał posynodalną adhortację apostolską *Ecclesia in Asia*.

Specjalny Synod Biskupów dla Oceanii (22 listopada – 12 grudnia 1998 r.) obradował na temat: „Jezus Chrystus: kroczyć Jego drogą, głosić Jego prawdę, żyć Jego życiem: wezwanie dla ludów Oceanii”. Na zakończenie Synodu Ojcowie synodalni 10 grudnia 1998 r. wystosowali swoje

przesłanie. Natomiast Jan Paweł II dnia 22 listopada 2001 r. podpisał posynodalną adhortację apostolską *Ecclesia in Oceania*.

II Zebranie Specjalne Synodu Biskupów dla Europy odbyło się w dniach od 1 do 23 października 1999 r. Ojcowie synodalni rozważali temat: „Jezus Chrystus, żyjący w swoim Kościele, źródłem nadziei dla Europy”. Ojcowie II Specjalnego Synodu Biskupów dla Europy dnia 21 października 1999 r. opublikowali swoje *Przesłanie dla mieszkańców Europy*. Z kolei papież Jan Paweł II podpisał 28 czerwca 2003 r. posynodalną adhortację apostolską *Ecclesia in Europa*.

Ostatniemu zwołanemu przez siebie Synodowi Biskupów papież Jan Paweł II przewodniczył w dniach od 30 września do 27 października 2001 r. X Zebranie Generalne Zwyczajne Synodu Biskupów obradowało na temat: „Biskup sługą Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata”. Dnia 16 października 2003 r. w dwudziestą piątą rocznicę swojego wyboru na Biskupa Rzymskiego papież Jan Paweł II podpisał posynodalną adhortację apostolską *Pastores gregis*.

4.3. Synody zwołane przez Benedykta XVI

Zgodnie z praktyką swoich poprzedników także papież Benedykt XVI regularnie zwoływał Synody Biskupów; w sumie zwołał pięć synodów.

Benedykt XVI po raz pierwszy przewodniczył Synodowi Biskupów w dniach 2–23 października 2005 r. XI Zebranie Generalne Zwyczajne Synodu Biskupów zostało zapowiedziane przez papieża Jana Pawła II, ale obradom tego synodu przewodniczył Benedykt XVI. Temat synodu brzmiał: „Eucharystia: źródło oraz szczyt życia i misji Kościoła”. Dnia 22 lutego 2007 r. papież Benedykt XVI podpisał posynodalną adhortację apostolską *Sacramentum caritatis*, będącą zwieńczeniem obrad.

XII Zebranie Generalne Zwyczajne Synodu Biskupów odbyło się w dniach 5–26 października 2008 r. Problematyka tego Synodu Biskupów dotyczyła roli Słowa Bożego w życiu oraz misji Kościoła. Dnia 30 września 2010 r. we wspomnienie św. Hieronima papież Benedykt XVI podpisał posynodalną adhortację apostolską *Verbum Domini*.

W dniach 4–25 października 2009 r. odbyło się VIII Zebranie Specjalne Synodu Biskupów. Tematem tego II Synodu dla Afryki były słowa: „Kościół w Afryce w służbie pojednania, sprawiedliwości i pokoju. «Wy jesteście solą ziemi [...]. Wy jesteście światłem świata (Mt 5, 13–14)»”. Dokumentem kończącym synod była ogłoszona przez Benedykta XVI w Ouidah, w Beninie, 19 listopada 2011 r. adhortacja posynodalna *Africae munus*.

W dniach 10–24 października 2010 r. odbyło się IX Zebranie Specjalne Synodu Biskupów poświęcone Kościołowi na Bliskim Wschodzie. Dokumentem kończącym synod była ogłoszona przez papieża Benedykta XVI w Bejrucie, w Libanie, dnia 14 września 2012 r., posynodalna adhortacja apostolska *Ecclesia in Medio Oriente* skierowana do patriarchów i biskupów, duchowieństwa, osób konsekrowanych i do wiernych świeckich, a mówiąca o Kościele na Bliskim Wschodzie, komunii i świadectwie.

XIII Zebranie Generalne Zwyczajne Synodu Biskupów odbyło się w dniach 7–28 października 2012 r. Problematyka tego zgromadzenia Synodu Biskupów dotyczyła Nowej Ewangelizacji. Obradom przewodniczył papież Benedykt XVI, ogłaszając po zakończeniu Synodu Rok Wiary. Dokument posynodalny to adhortacja apostolska *Evangelii gaudium* papieża Franciszka podpisana w Rzymie, u Świętego Piotra na zakończenie Roku Wiary, dnia 24 listopada 2013 r. w uroczystość Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata.

4.4. Synody zwołane przez Franciszka

Papież Franciszek od początku swojego pontyfikatu zwołuje regularnie trzy możliwe rodzaje Synodu Biskupów.

III Zebranie Generalne Nadzwyczajne Synodu Biskupów odbyło się w dniach 5–19 października 2014 r. i zostało poświęcone wyzwaniom duszpasterskim związanym z rodziną w kontekście ewangelizacji. Obradom przewodniczył papież Franciszek.

XIV Zebranie Generalne Zwyczajne Synodu Biskupów odbyło się w dniach 4–25 października 2015 r. Problematyka tego zgromadzenia Synodu Biskupów dotyczyła „Powołania i misji rodziny w Kościele i świecie współczesnym”. Podsumowaniem prac dwóch Synodów Biskupów poświęconych rodzinie jest podpisana przez papieża Franciszka w Rzymie, u św. Piotra, w Roku Jubileuszu Miłosierdzia, 19 marca 2016 r., w uroczystość Świętego Józefa posynodalna adhortacja apostolska *Amoris laetitia*.

XV Zebranie Generalne Zwyczajne Synodu Biskupów odbyło się w dniach 3–28 października 2018 r. Obradom, podobnie jak w poprzednich dwóch Synodach, przewodniczył papież Franciszek. Synod Biskupów obradował na temat: „Młodzi, wiara i rozeznawanie powołania”. W Loreto, w Sanktuarium Świętego Domku, 25 marca 2019 r., w uroczystość Zwiastowania Pańskiego papież Franciszek podpisał posynodalną adhortację apostolską *Christus vivit*, będącą podsumowaniem prac synodalnych.

W dniach 10–24 października 2019 r. pod przewodnictwem papieża Franciszka odbyło się X Zebranie Specjalne Synodu Biskupów poświęcone „Ewangelizacji obszaru Amazonii”. Owocem tego Synodu jest podpisana przez papieża Franciszka w Rzymie, u św. Jana na Lateranie, w dniu 2 lutego 2020, w święto Ofiarowania Pańskiego posynodalna adhortacja apostolska *Querida Amazonia*.

XVI Zebranie Generalne Zwyczajne Synodu Biskupów zostało zaplanowane na październik 2023 r. Po raz pierwszy Synod Biskupów został podzielony na trzy etapy. Pierwszy etap na szczeblu lokalnym (Kościoły partykularne) od października 2021 do sierpnia 2022 r., drugi etap synodu (spotkania kontynentalne) od września 2022 do marca 2023 r., trzeci etap to Zebranie Generalne Synodu Biskupów w Rzymie w październiku 2023 r. Temat tego synodu brzmi: „Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo, misja”.

5. Wnioski

Instytucja Synodu Biskupów jest szczególną oraz wyróżniającą się instytucją w Kościele posoborowym. Składa się na to nie tylko regularność zebrań, ale również podejmowana przez nią problematyka.

1) Instytucja Synod Biskupów została ustanowiona przez papieża Pawła VI motu proprio *Apostolica sollicitudo* 15 września 1965 r., jednakże należy pamiętać, że duży wpływ na decyzję Biskupa Rzymskiego miała dyskusja soborowa oraz propozycje przedsoborowe. Paweł VI w *Apostolica sollicitudo* wskazał, że Synod Biskupów jest instytucją, przez którą biskupi wybrani z różnych części świata służą najwyższemu pasterzowi Kościoła skuteczniejszą pomocą i została ukonstytuowana w ten sposób, że jest: centralną instytucją Kościoła, reprezentuje cały episkopat katolicki, ze swojej natury trwałą, wykonującą swoje zadania w sposób czasowy oraz okazjonalny.

2) Instytucję Synodu Biskupów należy zdefiniować jako zgromadzenie biskupów reprezentujące episkopat katolicki, które ma na celu wspieranie papieża w kierowaniu Kościołem powszechnym swoimi radami. Synod Biskupów jest to zebranie biskupów, ale nie wszystkich, bo wtedy byłby to Sobór powszechny, ale jedynie tych wybranych z różnych regionów świata, którzy zbierają się w określonych terminach. Podlega on bezpośrednio władzy Biskupa Rzymskiego, który decyduje personalnie o wszystkich jego etapach i całościowym przebiegu, czyli działa według klasycznego powiedzenia *cum Petro et sub Petro*.

3) Synod Biskupów, ze swej natury, ma za zadanie informowanie oraz doradzanie Biskupowi Rzymskiemu. Może również posiadać władzę ustawodawczą, ale tylko wtedy, gdy taka zostanie mu powierzona przez Biskupa Rzymskiego, któremu przysługuje w takim wypadku zatwierdzenie decyzji Synodu Biskupów. Zebrania Synodu Biskupów mogą mieć różny charakter, kanonicznie należy wyróżnić dwie grupy zebrań: generalne (zwyczajne oraz nadzwyczajne) oraz specjalne. Po zakończeniu obrad Soboru Watykańskiego II, w latach 1967–2022 zostało zwołanych trzydzieści Synodów Biskupów, w tym szesnaście zwyczajnych zgromadzeń ogólnych, trzy zgromadzenia nadzwyczajne, dziesięć zgromadzeń specjalnych oraz jeden poświęcony sytuacji duszpasterskiej w Holandii.

4) Swoistego znaczenia w Kościele po Soborze Watykańskim II nabrały Zebrania Specjalne Synodu Biskupów, które zapoczątkował Jan Paweł II. Mimo że ten rodzaj Synodu Biskupów, poświęcony poszczególnym kontynentom miał dość partykularne zadania, to Jan Paweł II swoim zaangażowaniem sprawiał, że kontynentalny charakter Synodu Biskupów nabierał znaczenia powszechnego.

5) Synod Biskupów będąc instytucją z prawa kościelnego, jest pojmowany aktualnie jako najbardziej znacząca instytucja kościelna dla wyrażenia kolegalności w sensie szerokim. Wynika to między innymi z jego elementów analogicznych do Soboru powszechnego, którymi są obecność Biskupa Rzymskiego w pracach zgromadzenia oraz w sensie teologicznym reprezentantów episkopatu, którzy w pracach zebrania Synodu Biskupów wyrażają się poprzez swój głos doradczy. Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastores gregis* (2003) wskazał, że instytucja Synodu Biskupów służy bardziej skutecznemu wyrażaniu efektu kolegalności, który został połączony z troską biskupów o dobro całego Kościoła (n. 58). Rezultatem doświadczenia synodalnego pozostają, między innymi, posynodalne adhortacje apostolskie. Ponadto trzeba przypomnieć liczne propozycje przedstawione przez Synod Biskupów, przyjęte dla dobra Kościoła powszechnego, które zaowocowały: utworzeniem Międzynarodowej Komisji Teologicznej, wypracowaniem zasad dla przygotowania nowego Kodeksu prawa kanonicznego; przygotowaniem Katechizmu Kościoła katolickiego, Karty praw rodziny; wskazówkami na temat reformy liturgicznej.

6) Funkcjonowanie współczesnego Kościoła wydaje się potwierdzać, że nie jest to czas zwoływania Soborów powszechnych, zwłaszcza przy tak dużej aktualnie liczbie biskupów. Trudno byłoby się im wszystkim swobodnie wypowiedzieć i współpracować ze sobą, a w szczególności

z Biskupem Rzymskim. Zwołanie Soboru powszechnego byłoby także bardzo poważnym problemem logistycznym oraz ekonomicznym dla dzisiejszego Kościoła. Dlatego ważną instytucją pozostaje Synod Biskupów, który naturalnie nie zastępuje Soboru powszechnego, gdy idzie o jego kompetencje, ale posiada duże znaczenie oraz mocne oddziaływanie na współczesny Kościół.

SYNOD OF BISHOPS TOGETHER WITH COLLEGIAL CARE FOR THE CHURCH

Keywords: Second Vatican Council, Synod of Bishops.

Summary: The reflection of the Second Vatican Council on the episcopate and the principle of collegiality connected with it became an important theological foundation for the establishment of the institution of the Synod of Bishops, as well as for the definition of the role and importance of this institution in the post-conciliar Church. The institution of the Synod of Bishops was established by Pope Paul VI, *motu proprio Apostolica sollicitudo* on September 15, 1965. On the one hand, it is a document establishing the institution, and at the same time it contains normative and doctrinal elements on the subject of the Synod of Bishops. From the very beginning of its existence, the Synod of Bishops was perceived as the place of meeting and dialogue between the Roman Pontiff and the episcopate. When analyzing the legal basis regulating the tasks and structure of the institutions of the Synods of Bishops, the following document should be mentioned; *motu proprio Apostolica sollicitudo*, which created the institution; the canons of the 1983 Code of Canon Law on the Synod of Bishops; regulations regarding the functioning of the institution; the regulations of 1966 approved by Paul VI together with the amendments of 1969 and 1971, regulations approved by Pope Benedict XVI of 2006, and the regulations currently in force approved by Pope Francis of 2018. Meeting of the Synod of Bishops may be of a different character. The Apostolic Constitution *Episcopalis communio* of Pope Francis of 2018 distinguishes three types of assembly of the Synod of Bishops: Ordinary General Assembly when matters concerning the common Church are being considered; The Extraordinary General Assembly, if the matters to be dealt with concern the good of the universal Church and require urgent consideration; Special Assemblies where the agenda is primarily one or more specific geographic areas. If, however, the Roman Pontiff deems it appropriate, especially for ecumenical reasons, he may convene a synodal assembly according to another procedure which he deems. From 1967 to 2022, thirty Bishops' Synods were convened, including sixteen ordinary general assemblies, three extraordinary assemblies, ten special assemblies and one dedicated to the pastoral situation in the Netherlands.

BIBLIOGRAFIA

- Paweł VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae Apostolica sollicitudo quibus Synodus Episcoporum pro universa Ecclesia constituitur*, 15 IX 1965, AAS, 57(1965), s. 775–780.
- Franciszek, pap., Konstytucja apostolska *Episcopalis communio* o Synodzie Biskupów, 15 IX 2018, <http://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost-constitutiones/documents/papa-franc...> [24.02.2021].
- Franciszek, pap., *List do „pielgrzymującego ludu Bożego w Niemczech”*, 29 VI 2019, <https://www.dw.com/pl> [15.03.2021].
- Górecki E., *Jan Paweł II a Synod Biskupów w latach 1978–2003*, w: *Synodalność Kościoła w nauczaniu i działalności Jana Pawła II. Materiały ogólnopolskiej sesji naukowej zorganizowanej 23 października 2003 r. w Lublinie*, red. S. Tymosz, Lublin 2004, s. 15–34.
- Górecki E., *Synod Biskupów*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, red. J. Krukowski, t. 2/1, Poznań 2005, s. 174–184.
- Hagenkord B., *Czy Droga Synodalna dotyczy tylko Kościoła w Niemczech?*, <https://www.deon.pl> [15.03.2021].
- Nowy rozdział w historii Kościoła katolickiego w Niemczech „Droga synodalna”*, <https://www.dw.com/pl/> [12.03.2021].
- Rozkrut T., *Instytucja Synodu Biskupów w Kościele posoborowym*, Tarnów 2010.
- Rozkrut T., *Znaczenie Synodu Biskupów dla współczesnego Kościoła*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 21(2011), nr 1, s. 227–243.
- Sztafrowski E., *Kolegialne działanie Biskupów na tle Vaticanum II. Studium dogmatyczno-kanoniczne*, Warszawa 1975.

KS. BARTOSZ TROJANOWSKI ^{a,®}

 <https://orcid.org/0000-0003-0158-1647>

^a Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław, PL

[®] B.Trojanowski@Hadak.PL

UŚWIĘCAJĄCE ZADANIE KOŚCIOŁA I PRAWO DO SAKRAMENTÓW W NIEBEZPIECZEŃSTWIE ŚMIERCI

Słowa klucze: prawo do sakramentów, sakramenty, niebezpieczeństwo śmierci, prawa wiernych, obowiązki szafarzy.

Streszczenie: W celu możliwości realizowania prawa wiernych do sakramentów należy posiadać odpowiednią dyspozycję (por. kan. 843 § 1 KPK). Z tego powodu Prawodawca w szczególnych sytuacjach życia, jakim jest niebezpieczeństwo śmierci, zmienia normy, a niektóre wręcz zawiesza, aby wierni mogli przyjąć sakramenty, które w tym momencie najbardziej są im potrzebne do zbawienia.

W ten sposób realizowane jest najwyższe prawo Kościoła *salus animarum*, które wyraża wolę Bożą i jako prawo Boże jest wyznacznikiem innych praw, które muszą być jemu podporządkowane. Dlatego analiza prawodawstwa dotyczącego poszczególnych sakramentów w niebezpieczeństwie śmierci pozwala zauważyć realizację tego prawa, a jednocześnie wykazać intencję Prawodawcy i sposób postępowania zgodny ze słuszością kanoniczną w sytuacjach wątpliwości oraz przypadkach nieuregulowanych przez prawo powszechne.

Wśród trzech podstawowych zadań Kościoła *munus sanctificandi*, czyli to dotyczące uświęcania jest szczególne, właśnie ze względu na swoją specyfikę. Nie ogranicza się bowiem do tego co tu i teraz, jak

KS. BARTOSZ TROJANOWSKI – kapłan archidiecezji wrocławskiej (2010). Mgr (teologia, 2010, PWT, Wrocław); dr teologii (2017, Papieski Uniwersytet Świętego Krzyża, Rzym, IT). Adiunkt (PWT, Wrocław) oraz pracownik Kurii Metropolitalnej Wrocławskiej.

w przypadku *munus regendi*, czy też do tego co tu i teraz z nadzieją również na owoce w przyszłości, jak w przypadku *munus docendi*. W przypadku uświęcającego zadania Kościoła jest pewne, że to co tu i teraz jest wykonywane w tym obszarze, będzie miało swoje skutki przede wszystkim w wieczności. Stąd próba rozważenia specyficznej kwestii prawa do sakramentów i obowiązku realizacji uświęcającego zadania Kościoła w szczególnym momencie życia każdego człowieka, kiedy znajduje się on w niebezpieczeństwie śmierci. Temat był rozważany już w literaturze, jednak propozycja przeanalizowania zagadnienia w perspektywie prawa do sakramentów to otwarcie nowych możliwości do przedstawienia kwestii problematycznych, które jeszcze nie znalazły wystarczającego zaangażowania ze strony autorów w celu lepszego ich uargumentowania i wyjaśnienia.

W konsekwencji jako problem tego artykułu postawiono poszukiwanie odpowiedzi na pytanie: czy i w jakim stopniu oraz w jakich sytuacjach zmienia się prawo do sakramentów w niebezpieczeństwie śmierci? Takie zagadnienie z pewnością przyczyni się nie tylko do pogłębienia refleksji naukowej na wybrany temat, ale również może okazać się pomocne w duszpasterstwie i formacji przyszłych pokoleń kapłanów i innych szafarzy sakramentów.

1. Przyczyny powinności Kościoła w kwestii sakramentów

Zarówno samo uświęcające zadanie Kościoła, jak i prawo do sakramentów, są z ustanowienia Bożego i stanowią przyczyny, dla których Kościół posiada szczególną powinność sprawowania i udzielania sakramentów celem właściwego dysponowania dobrami duchowymi, które Bóg powierzył swojemu Ludowi. Owo *munus* stanowi nie tylko zadania do wypełnienia, ale wręcz obowiązek¹, w tym przypadku *munus santificandi* stanowi powinność uświęcania.

1.1. Zadanie uświęcające Kościoła

Trzy zadania odpowiadają potrójnej roli, jaką wypełnił i nadal pełni Chrystus – założyciel i Głowa Kościoła – Kapłana, Proroka i Króla, stąd też zadania uświęcające, nauczycielskie i rządzenia składają się na misję Kościoła, która jest kontynuacją i aktualizacją misji Chrystusa w świecie współczesnym.

¹ Por. M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1998, s. 557.

W kan. 834 § 1 KPK znajduje się wyjaśnienie, w jaki sposób wypełnia się zadanie uświęcania, a mianowicie dokonuje się ono w szczególności sposób przez świętą liturgię, ponieważ w niej poprzez znaki widzialne ukazują się i odpowiednio wobec każdego dokonuje się uświęcenie ludzi. Święta liturgia jest bowiem sprawowaniem kapłańskiego zadania Chrystusa i stanowi publiczny kult Boży sprawowany przez Kościół. W kodeksowej normie prawnej jest wyraźne odniesienie do soborowej definicji liturgii zawartej w konstytucji *Sacrosanctum concilium*² oraz do jej źródeł, a mianowicie encykliki papieża Piusa XII *Mediator Dei*³. Definicja soborowa została jednak przez Ojców soborowych nieco zmodyfikowana i uzupełniona, szczególnie jeśli chodzi o sakramentalną koncepcję widzialnego znaku oraz uświęcenia ludzi, a także kwestię kultu kierowanego ku Bogu przez Chrystusa i w Chrystusie, czyli w aspekcie eklezjologicznym rozumianym jako kult dokonywany przez całe Mistyczne Ciało, to jest Głowę i członki⁴. W konsekwencji należy podkreślić, że sprawowanie sakramentów stanowi szczególną część tego zadania uświęcenia, właściwie jest jego fundamentem, ponieważ w sakramentach dokonuje się przez widzialne znaki niewidzialne udzielenie łaski wiernym, a przez to ich uświęcenie⁵. One są ustanowione przez samego Chrystusa Pana dla pożytku człowieka, którego przez swoją Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie On sam zbawił⁶. To właśnie

² Por. KL, n. 7.

³ „Przeto Kościół, wierny i posłuszny poleceniu swego założyciela, sprawuje urząd kapłański przede wszystkim poprzez liturgię. Na pierwszym miejscu czyni to przy ołtarzu, gdzie się ofiara Krzyża nieustannie przedstawia i odnawia z różnicą jedynie w sposobie ofiarowania. Następnie czyni to przez Sakramenta, które są szczególnymi środkami, dającymi ludziom udział w życiu nadprzyrodzonym”. Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, 20 XI 1947, *Wstęp*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mediator_dei_20111947.html [08.03.2021].

⁴ Por. J. Beal, J. Coriden, T. Green, *New commentary on the Code of Canon Law*, New York 2000, s. 1005.

⁵ „[...] [sakramenty] zawierają łaskę i jej udzielają godnie [je] przyjmującym. Pierwsze pięć zostały ustanowione dla duchowego doskonalenia siebie przez poszczególnego człowieka, dwa ostatnie – dla zapewnienia rządów w Kościele i jego wzrostu”. Sobór Florencki, Bulla unii z Ormianami *Exultate Deo*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 507.

⁶ „Gdyby ktoś mówił, że nie wszystkie sakramenty Nowego Prawa ustanowił Jezus Chrystus, nasz Pan; albo że jest ich więcej lub mniej niż siedem, oczywiście chrzest, bierzmowanie, Eucharystia, pokuta, ostatnie namaszczenie, święcenia i małżeństwo; albo że któryś z tych siedmiu nie jest prawdziwie i odrębnie sakramentem – niech będzie wyklęty”. Sobór Trydencki, *Kanony o sakramentach*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4/1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 357.

sakramenty w sposób szczególny wypełniają znamiona kultu publicznego (por. KPK, kan. 834 § 2).

1.2. Prawo do sakramentów

W zadaniu uświęcenia Ludu Bożego sakramenty mają tak wielkie znaczenie, że z ustanowienia Bożego istnieje szczególne prawo do sakramentów, które Prawodawca powszechny jedynie potwierdza ustawą kościelną: „wszyscy wierni mają prawo otrzymywać pomoce od swoich pasterzy z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza zaś słowa Bożego i sakramentów” (KPK, kan. 213). Jednakże chociaż prawo to jest prawem Bożym, to jednak nie jest ono bezwarunkowe. Zgodnie z łacińską maksymą *ubi ius, ibi onus* to prawo wiernych rodzi obowiązek ze strony ich szafarzy, aby udzielali tychże sakramentów, jeśli wierni wypełnią trzy generalne warunki: właściwa prośba, należyta dyspozycja i brak przeszkód prawnych (por. KPK, kan. 843 § 1). W tych generalnych założeniach uwzględnione są także specyficzne warunki dotyczące każdego sakramentu, ponieważ właściwa prośba i należyta dyspozycja zakładają wypełnienie warunków, które wypływają z poszczególnych sakramentów. Prawo do sakramentów jest zatem prawem, które może być realizowane tylko wtedy, gdy zostaną spełnione wszystkie wymagane warunki. Nie jest to sprzeczne z prawem pochodzącym z ustanowienia Bożego, ponieważ to sama natura sakramentów zakłada takie warunki, a zatem również jest to wola samego Zbawiciela. Brak wypełnienia obowiązkowych warunków powoduje, że prawo do sakramentów nie może być egzekwowane i chociaż warunki stanowi prawo kanoniczne, to jednak ich podstawy są w naturze samych sakramentów, a zatem jest w nich zawarty zamysł Boży⁷. Nie można zatem mówić o jakiegokolwiek kolizji prawnej między prawem do sakramentów, a obowiązkiem wypełnienia warunków.

W kwestii zagadnienia badanego przy okazji tego artykułu należy zwrócić uwagę w jaki sposób zmieniają się owe wymagania stawiane wiernym w sytuacji niebezpieczeństwa śmierci, aby zauważyć, jak istotne dla Kościoła jest zadanie uświęcania.

2. Warunki przyjęcia sakramentów w niebezpieczeństwie śmierci

Wśród warunków do ważnego przyjęcia sakramentu Sobór Florencki wymienia trzy: materia, forma i intencja szafarza. W poszczególnych

⁷ Por. G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Roma 2014, s. 111.

przypadkach istotna jest również intencja przyjmującego. Możliwe jest, że została ona pośrednio domniemana przez Ojców soborowych. Jednakże w przypadku niebezpieczeństwa śmierci to nie warunki do ważności ulegają zmianie, ponieważ te zasadniczo dotyczą istoty sakramentów i tak naprawdę nie mogą się zmienić, gdyż sam Kościół nie ma nad nimi władzy⁸. Jedynie warunki do ważności pochodzące z prawa kościelnego mogą ulec abrogacji lub derogacji w takich przypadkach. Chodzi tutaj przede wszystkim o właściwą dyspozycję przyjmujących oraz o inne przepisy, które dotyczą sposobu ich sprawowania. W tej analizie przedstawione zostaną te aspekty, które Prawodawca poleca zmienić w przypadku, kiedy wierny chce i powinien przystąpić do sakramentu, znajdując się w niebezpieczeństwie śmierci.

2.1. Chrzest

W przypadku sakramentu chrztu, który jest „konieczny do zbawienia przez rzeczywiste lub zamierzone przyjęcie” (KPK, kan. 849), zachodzą istotne zmiany w przypadku niebezpieczeństwa śmierci. Prawodawca stwierdził, że w przypadku „naglącej konieczności” należy zastosować tylko to, co jest wymagane do ważności tego sakramentu (por. KPK, kan. 850). Trzeba stwierdzić, że termin „nagła konieczność” jest terminem szerszym niż sytuacja „niebezpieczeństwa śmierci”. I dlatego każdy przypadek, w którym kandydat do chrztu znajduje się w przypadku niebezpieczeństwa śmierci, powinien zostać zaliczony do kategorii naglącej konieczności. Choć księgi liturgiczne przewidują skrócone obrzędy bardziej na sytuacje niebezpieczeństwa śmierci, to jednak prawo kanoniczne określa, że nie jest to jedyna możliwość⁹.

Prawodawca zatem przede wszystkim w niebezpieczeństwie śmierci odchodzi od szafarza zwyczajnego, którym jest biskup, prezbiter i diakon, ze szczególnym uwzględnieniem własnego proboszcza kandydata oraz biskupa w przypadku dorosłych (por. KPK, kan. 861 § 1; 530, 1°; 863). W „wypadku konieczności” chrztu może udzielić każdy człowiek – ochrzczony lub nieochrzczony – jeśli ma właściwą intencję,

⁸ Por. Pius XII, Konstytucja apostolska *Sacramentum ordinis*, 30 XI 1947, n. 1, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/konstytucje/sacramentum_ordinis_30111947.html [09.03.2021].

⁹ Por. M. Blanco, *Commentary on c. 850*, w: *Exegetical commentary on the Code of canon law*, vol. 3/1, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, Montreal – Chicago 2004, s. 432–433.

czyli chce uczynić to, co czyni Kościół (por. KPK, kan. 861 § 2). Istotą jest tutaj fakt, że przeważało dobro jednostki w perspektywie zbawienia nad faktem, że może udzielić sakramentu szafarz nieochrzczony. Z punktu widzenia teologiczno-kanonicznego jest to fenomen, że do wspólnoty Kościoła może włączyć ktoś, kto sam nie jest jej członkiem, ale w świetle nauczania św. Augustyna – przypomnianej także przez Sobór Watykańskiego II – warto podkreślić, że „gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci”¹⁰.

Również warunki stawiane kandydatom dorosłym zmieniają się, gdy są oni w niebezpieczeństwie śmierci. Wtedy może być ochrzczony, jeśli posiada „jakąś znajomość głównych prawd wiary”, wyrazi w jakikolwiek sposób intencję przyjęcia chrztu oraz „przrzeknie, że będzie zachowywał nakazy chrześcijańskiej religii” (KPK, kan. 865). Wymaganie przez Prawodawcę ujawnienia intencji słownie lub za pomocą gestów lub nawet istnienie tylko intencji habitualnej przyjęcia sakramentu chrztu potwierdza, że w przypadku osoby dorosłej jest to warunek do ważności.

W przypadku dziecka, które znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci, Prawodawca stwierdza, że powinno być „natychmiast ochrzczone” (KPK, kan. 867 § 2). Co więcej, jeśli rodzice są ochrzczeni, to jest ono ważne i godziwie ochrzczone, nawet wbrew ich woli (por. KPK, kan. 868 § 2), ponieważ dla dobra duchowego w takiej sytuacji władza rodzicielska jest przez Kościół ograniczana¹¹.

2.2. Sakrament bierzmowania

Mimo iż sakrament bierzmowania nie jest niezbędnie konieczny do zbawienia, to jednak Prawodawca powszechny podkreśla jego wartość. Dlatego w niebezpieczeństwie śmierci warunki do godziwego przyjęcia (odpowiednie pouczenie, właściwa dyspozycja oraz możliwość odnowienia przysięg chrzcielnych) nie obowiązują (por. KPK, kan. 889 § 2). Obecnie brzmiący kanon nie rozróżnia wieku osoby znajdującej się w niebezpieczeństwie śmierci, jak to robił pierwszy projekt tego przepisu prawnego¹². W ten sposób uwalniając z obowiązywania warunków do kanonicznej kategorii godziwości, nie jest tutaj poruszona kwestia godziwego

¹⁰ Por. Augustyn z Hippony, *In Ioannis Evangelium*, VI, 1,7: PL 35, 1428.

¹¹ Por. B. Trojanowski, *Trudności interpretacyjne kanonu 868 § 2 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku. Kwestie prawne i teologiczne*, „Kościół i Prawo”, 7/20(2018), nr 1, s. 175–176.

¹² Por. Komisja ds. Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego, *Coetus studiorum «De sacramentis» (series altera: sessio III)*, „Communicationes”, 10(1978), s. 81–82.

przyjęcia sakramentu pod kątem teologicznym, a mianowicie przyjęcia tego sakramentu w stanie łaski uświęcającej, do którego wyraźnie odnosił się poprzedni Kodeks (por. can. 786 CIC 1917)¹³.

Także udzielenie *ipso iure* uprawnienia proboszczowi, a nawet każdemu prezbiterowi, do udzielenia bierzmowania wobec kandydatów będących w niebezpieczeństwie śmierci jest wykazaniem troski Kościoła o udzielenie tego sakramentu tym, którzy go jeszcze nie otrzymali. Potwierdza to również prawo liturgiczne zawarte we wprowadzeniu do obrzędów bierzmowania, w którym znajduje się stwierdzenie, że „należy jednak przedsięwziąć środki ostrożności, aby w razie niebezpieczeństwa śmierci albo poważnych trudności innego rodzaju, dzieci otrzymały bierzmowanie w odpowiednim czasie, nawet przed dojściem do używania rozumu i aby nie zostały pozbawione łaski sakramentalnej”¹⁴.

Oznacza to, że w przypadku niebezpieczeństwa śmierci nie obowiązuje również warunek wieku, czyli ten w pobliżu wieku rozeznania lub ustalony przez konferencję episkopatu (por. KPK, kan. 891), ponieważ istnienie niebezpieczeństwa śmierci powoduje, że przeważa prawo do sakramentu nad kwestią wieku ustanowionego przez prawo partykularne¹⁵. W konsekwencji można stwierdzić, że w niebezpieczeństwie śmierci sakrament bierzmowania może przyjąć każdy ochrzczony jeszcze niebierzmowany (por. KPK, kan. 889 § 1), również dziecko znajdujące się w niebezpieczeństwie śmierci¹⁶.

2.3. Najświętsza Eucharystia

W pierwszej kolejności należy zauważyć, że przepisy prawa kanonicznego zawarte w Kodeksie nie dotyczą możliwości sprawowania Mszy św. w niebezpieczeństwie śmierci przez kapłana, jedynie dotyczą możliwości przyjęcia Pierwszej Komunii Świętej oraz przyjęcia Ciała Pańskiego na sposób Wiatyku. Jest to spowodowane tym, że Prawodawca przewiduje złagodzenie przepisów liturgicznych dotyczących postawy dla kapłanów

¹³ Por. T. Rincón-Pérez, *Commentary on c. 889*, w: *Exegetical commentary on the Code of canon law*, t. 3/1, s. 537.

¹⁴ Por. *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, w: *Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. 3, Katowice 2019, n. 11.

¹⁵ Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *List „Prot. N. 2607/98/L”*, 18 XII 1999, „Notitiae”, 35(1999), s. 537–540.

¹⁶ Por. T. Rincón-Pérez, *La liturgia e i sacramenti nel diritto della chiesa*, Roma 2014, s. 194–195.

schorowanych lub w podeszłym wieku, którzy nie mogą stać (por. KPK, kan. 930 § 1), a nawet może sprawować Mszę św. tylko według jednego formularza z powodu utraty wzroku lub innej choroby (por. KPK, kan. 930 § 2).

Prawodawca zatem w przypadku niebezpieczeństwa śmierci skoncentrował się na przepisach dotyczących przyjmowania Eucharystii, jako pokarmu na życie wieczne. Ze względu na istotę tego sakramentu i na polecenie samego Mistrza z Nazaretu, aby spożywać Jego Ciało, Prawodawca w niebezpieczeństwie śmierci zezwala, aby po raz pierwszy do Komunii Świętej dopuścić dzieci, które potrafią odróżnić Ciało Chrystusa od zwykłego chleba i mogą przyjąć Komunię Świętą z szacunkiem (por. KPK, kan. 913 § 2). Kodeks nie wspomina o dorosłych w niebezpieczeństwie śmierci, ponieważ zakłada się, że jeśli dorosły przystępuje do Pierwszej Komunii Świętej, to jest to połączone z pozostałymi sakramentami wtajemniczenia, a zatem wypełnia wymagania dotyczące chrztu, czyli ma znajomość głównych prawd wiary (por. KPK, kan. 865 § 2). Jeśli natomiast z innych przyczyn nie przystępował do Komunii św. przez cały czas swojego życia, ale chce to uczynić w niebezpieczeństwie śmierci to przez analogię, powinien spełniać wymagania wszystkich wiernych, którzy są ochrzczeni i przyjmują Komunię św. w formie Wiatyku lub w niebezpieczeństwie śmierci.

Prawodawca tak wielką wagę przykładła do zaopatrzenia wiernych pokarmem na życie wieczne, że stanowi, iż „wierni znajdujący się z jakiegokolwiek przyczyny w niebezpieczeństwie śmierci, powinni być umocnieni Komunią Świętą na sposób Wiatyku” (kan. KPK, 921 § 1). Co ważne, nawet gdyby w tym dniu przyjęli już Komunię św. – nawet jeśli uczynił to dwa razy, zgodnie z kan. 917 KPK – to w obliczu niebezpieczeństwa śmierci zaleca się bardzo, aby otrzymali ponownie Komunię Świętą (por. KPK, kan. 921 § 2), a jeśli niebezpieczeństwo utrzymuje się dłużej, aby otrzymywali ją wielokrotnie, w poszczególnych dniach (por. KPK, kan. 921 § 3). Te zapisy pokazują, jak wielką troską Kościół otacza wiernych znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci oraz uważa za swój obowiązek umocnienie ich Komunią Świętą. Dlatego nie należy zbyt długo odkładać udzielenia Wiatyku. O to powinni troszczyć się wszyscy członkowie Kościoła, a duszpasterze powinni w dodatku czuwać, aby wierni przyjmowali Wiatyk, gdy są jeszcze w pełni świadomi (por. KPK, kan. 922). Oznacza to, że Komunii Świętej na sposób Wiatyku nie należy udzielać tym wiernym, którzy nie mają świadomości lub utracili

przytomność¹⁷. Ważne jest, aby w momencie przyjmowania Wiatyku osoba miała świadomość przyjmowanego sakramentu, dlatego też nie ma dyspozycji co do czasu udzielania Wiatyku, jest to możliwe o każdej godzinie dnia¹⁸.

W pierwszej kolejności obowiązek udzielenia Wiatyku spoczywa na proboszczu i wikariuszach parafialnych, kapelanach i przełożonych kleryckich instytucji zakonnych oraz kleryckich stowarzyszeń życia apostołskiego. W przypadku potrzeby może to uczynić także każdy kapłan, diakon a nawet szafarz nadzwyczajny Komunii Świętej. Nie tylko jest uprawniony do tego, ale wręcz zobowiązany¹⁹. W tym kontekście łatwiej zrozumieć zmianę w kan. 230 § 1 KPK, otwierającą drogę do posługi akolity dla wszystkich wiernych świeckich²⁰.

2.4. Sakrament pokuty

W przypadku sakramentu pokuty i pojednania można zauważyć, że Prawodawca bierze pod uwagę niebezpieczeństwo śmierci jednej osoby (np. choroba lub wypadek) oraz grupy wiernych (np. wojna, katastrofa naturalna itp.).

W pierwszym przypadku należy zauważyć, że Prawodawca w celu umożliwienia wiernemu będącemu w niebezpieczeństwie śmierci otrzymanie ważnego rozgrzeszenia odstępuje od wszystkich przepisów kanonicznych dotyczących szafarza sakramentu, nawet tych do ważności z ustanowienia kościelnego, pozostawiając jedynie wymaganie, aby był to rzeczywiście kapłan ważnie wyświęcony (por. KPK, kan. 966 § 1). Oznacza to, że w niebezpieczeństwie śmierci jakiegось wiernego kapłana nie obowiązują zaciągnięte kary kościelne. Nawet utrata stanu duchownego nie zabrania mu w takim momencie wykonywania władzy święceń, nawet gdyby był obecny kapłan upoważniony (por. KPK, kan. 976). Co więcej, jedynie w przypadku niebezpieczeństwa śmierci rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu jest ważne (por. KPK, kan. 977).

¹⁷ Por. E. Szczot, *Prawo wiernego do Eucharystii*, Lublin 2000, s. 115.

¹⁸ Por. M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia według Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II*, Kielce 1997, s. 217.

¹⁹ Por. Rincón-Pérez, *La liturgia e i sacramenti nel diritto della chiesa*, s. 265–266.

²⁰ Por. Franciszek, pap., List motu proprio *Spiritus Domini*, 10 I 2021, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html [12.03.2021].

Natomiast w przypadku absencji wielu penitentów równocześnie w niebezpieczeństwie śmierci, kiedy zachodzi brak czasu na indywidualną spowiedź poszczególnych wiernych (por. KPK, kan. 961 § 1, 1°), wymaga się jednak, aby ważnie korzystali z takiej absencji generalnej, oprócz odpowiedniej dyspozycji, również postanowienia wyznania grzechów ciężkich we właściwym czasie w indywidualnej spowiedzi, dodatkowo jeśli czas na to pozwala, powinni wzbudzić w sobie akt żalu (por. KPK, kan. 962). Należy stwierdzić, że grzechy zostały odpuszczone poprzez absencję generalną, ale nie zostały poddane jeszcze „pod władzę kluczy”²¹.

Przy tej okazji powstaje problem samego szafarza absencji generalnej, który również znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci. Skoro udziela rozgrzeszenia wielu penitentom, czy jego to rozgrzeszenie obejmuje, czy też nie. Mogłoby się wydawać, że skoro nikt nie wyznaje grzechów, ponieważ nie ma na to czasu, a wierni i tak będą musieli oddać odpuszczone w taki sposób grzechy ciężkie pod osąd spowiednika, to można byłoby sformułować tezę, że kapłan również otrzymuje rozgrzeszenie. Jednak byłoby to stanowisko niespotykane, ponieważ w przepisach prawa kanonicznego nie ma takich przypadków, że szafarz i przyjmujący to jedna i ta sama osoba (poza przyjęciem Komunii św. przez celebransów podczas sprawowania Eucharystii). Nawet w przypadku sakramentu chrztu nie można samego siebie ochrzcić, musi być inny człowiek, nawet nieochrzczony. Nie ma możliwości udzielenia tego sakramentu koniecznego do zbawienia samemu sobie. Kontynuując analogię z sakramentem chrztu, można stwierdzić, że tak jak w tym pierwszym jest pragnienie chrztu, tak w przypadku sakramentu pokuty można mówić o akcie żalu doskonałego, który kapłan powinien wzbudzić w sobie, jeśli nie ma możliwości otrzymania rozgrzeszenia w niebezpieczeństwie śmierci.

Należy wspomnieć również, że w przypadku niemożliwości fizycznej lub moralnej Prawodawca zwalnia wiernego od indywidualnej i integralnej spowiedzi. W takim przypadku pojednanie może się dokonać również innymi sposobami (por. KPK, kan. 960). Niemożliwość fizyczna może być spowodowana zaawansowaną chorobą lub brakiem możliwości kontaktu (np. podłączenie do respiratora). Niemożliwość moralna może zaistnieć wtedy, gdy wierny odczuwa lęk przed spowiedzią sakramentalną

²¹ Por. B.F. Pighin, *Diritto sacramentale canonico*, Venezia 2016, s. 263.

(np. w stanie epidemii)²². W przypadku bliskiego niebezpieczeństwa śmierci może to być również udzielenie absencji poprzez istotne słowa formuły rozgrzeszenia bez wcześniejszej spowiedzi²³, szczególnie kiedy szafarz nie dysponuje olejami do namaszczenia chorych (np. w sytuacji wypadku).

2.5. Sakrament namaszczenia chorych

Specyfika sakramentu namaszczenia chorych zakłada niebezpieczeństwo śmierci na skutek choroby lub starości (por. KPK, kan. 1006). Warto wspomnieć, że jeszcze do Soboru Watykańskiego II sakrament ten nosił nazwę „ostatniego namaszczenia”²⁴. Dlatego należy stwierdzić, że wszystkie przepisy dotyczące prawa sakramentu namaszczenia chorych zakładają niebezpieczeństwo śmierci. Prawodawca w przypadku tego sakramentu nie stawia zbyt wielu wymagań wobec przyjmujących (por. KPK, kan. 1004–1007), ponieważ jest on bardzo owocny dla chorych, czy nawet umierających. Gdy wierny nie może się wyświadczyć, ponieważ stracił przytomność, sakrament ten daje odpuszczenie grzechów i możliwość pojednania się z Bogiem²⁵. Dlatego w przypadku pojawienia się jakichkolwiek wątpliwości co do osiągnięcia wystarczającego poziomu używania rozumu, poważnej choroby proszącego oraz tego czy chory rzeczywiście już umarł Prawodawca nakazuje udzielenie tego sakramentu (por. KPK, kan. 1005). Można zatem stwierdzić, że w tym przypadku prawo do sakramentu, a dokładnie zbawienne owoce jego przyjęcia są dobrem wyższym od troski o zachowanie przepisów chroniących godność sakramentu. Można stwierdzić, że zakłada to sama istota sakramentu. Skoro jest on rzeczywiście dla chorych, to największe prawo do niego powinni mieć ci, którzy są najbliższym momentu śmierci, ponieważ ich stan zdrowia jest najpoważniej zagrożony.

2.6. Święcenia

Sakrament święceń jest jednym z dwóch – obok sakramentu małżeństwa – określanym „sakramentem w służbie komunii” i w swej naturze

²² Por. B. Trojanowski, *Inne (nadzwyczajne) sposoby pojednania z Bogiem i Kościołem w przypadku niemożliwości*, w: *Sakrament pokuty i pojednania. Lepiej poznać tajemnicę Miłosierdzia*, Wrocław 2021, s. 102–106.

²³ Por. *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, w: *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. 2, Katowice 2013, n. 21.

²⁴ Por. E. Frank, *I Sacramenti dell’Iniziazione, della Penitenza e dell’Unzione degli infermi*, Roma 2012, s. 191–192.

²⁵ Por. A. Maffei, *Penitenza e unzione dei malati*, Brescia 2012, s. 422–424.

zakładających troskę o zbawienie innych ludzi. Jednak w służbie innym zawiera się realizacja osobistego powołania, czyli drogi do świętości, zatem przyczyniają się one również do zbawienia osobistego²⁶.

Ze względu na fakt, że realizowanie przyjętych święceń jest posługą wobec wspólnoty Kościoła, wymagane jest zdrowie kandydatów do święceń zarówno fizyczne, jak i psychiczne²⁷, a przed święceniami należy przedstawić odpowiednie zaświadczenie o stanie zdrowia (por. KPK, kan. 1029, 1051). W konsekwencji w przepisach prawa kanonicznego zawartych w obowiązującym Kodeksie nie znajdzie się żadnych zmian w przypadku niebezpieczeństwa śmierci. Jest to spowodowane również tym, że nie istnieje prawo do przyjęcia święceń²⁸. O pewnego rodzaju prerogatywie można mówić jedynie w przypadku diakonów wyświęconych w perspektywie prezbiteratu. Jednakże w myśl kan. 1030 KPK, kanoniczne przyczyny dają uprawnienie kompetentnej władzy kościelnej zabronienia przystąpienia do prezbiteratu²⁹. Taką kanoniczną przeszkodą może być zatajona choroba. Inną kwestią jest nagła choroba, która została wykryta po święceniach diakonatu. W takich przypadkach zgodnie z wolą Prawodawcy należy pozostawić osąd roztropnej ocenie biskupa diecezjalnego³⁰. W ostatnim czasie kilkakrotnie docierały do wiadomości wiernych informacje o święceniach kandydatów, którzy znajdowali się w niebezpieczeństwie śmierci. W takiej sytuacji należy stwierdzić, że warunek dobrego zdrowia, nie jest warunkiem *sine qua non*, a w perspektywie teologicznej, sakrament ten nadaje charakter, zmienia ontologicznie przyjmującego go, a zatem ten, który przyjął święcenia nosi wyciśnięty znak tego sakramentu. W przypadku stopnia prezbiteratu lub biskupstwa niesie ze sobą również możliwość sprawowania Eucharystii. Należy stwierdzić, że choćby jeden raz sprawowana Eucharystia jest dla kapłana wielkim darem, możliwością sakramentalnego zjednoczenia się z ofiarą Chrystusa, działaniem *in persona Christi*. Jeśli kandydat do święceń przygotowywał się do tego momentu, to chociażby dla jednej Mszy św.

²⁶ Por. KKK, n. 1534.

²⁷ Por. G. Incitti, *Il sacramento dell'Ordine nel Codice di Diritto Canonico. Il ministero dalla formazione all'esercizio*, Roma 2013, s. 166.

²⁸ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o kwestii dopuszczenia kobiet do kapłaństwa urzędowego*, 15 X 1976, n. VI, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_pl.html [11.03.2021].

²⁹ Por. G. Ghirlanda, *Il sacramento dell'Ordine e la vita dei chierici*, Roma 2020, s. 125–126.

³⁰ Por. tenże, *Ordine sacra*, w: *I sacramenti della Chiesa*, red. A. Longhitano, s. 282–283.

warto jest udzielić mu tej możliwości i tej łaski, nie tylko dla niego, ale również dla całego Kościoła.

Prawodawca nie porusza również kwestii przepisów wymaganych do ważności święceń w przypadku niebezpieczeństwa śmierci. W historii znane były sytuacje, że przekazywano święcenia kandydatom w bardzo prostym rycie nałożenia rąk i krótkiej modlitwy. Nikt ważności tych święceń nie podważał³¹.

2.7. Małżeństwo

Chociaż małżeństwo również jest sakramentem w służbie komunii, to jednak ze względu na istnienie naturalnego prawa do małżeństwa, Prawodawca przewiduje zmiany przepisów w przypadku, kiedy przynajmniej jeden z nupturientów jest zagrożony niebezpieczeństwem śmierci. W ten sposób prawo do małżeństwa – pochodzenia Bożego – ogranicza, a nie całkowicie zawiesza prawo kanoniczne w tej materii³². Nie zostało ono całkowicie ograniczone, ponieważ chodzi o zachowanie publicznego charakteru zawierania małżeństwa.

W niebezpieczeństwie śmierci można zawrzeć małżeństwo nawet tylko wobec dwóch świadków, jeśli szafarz kompetentny do asystowania jest nieosiągalny lub nie można do niego się udać bez poważnej niedogodności (por. KPK, kan. 1116 § 1, 1^o). Jest nawet możliwość dyspensowania od takiej formy przez ordynariusza miejsca (por. KPK, kan. 1079 § 1). Widoczna jest tutaj inna forma kanoniczna w niebezpieczeństwie śmierci oraz złączenie ogólnie obowiązujących przepisów w tej materii. Jest to konieczność, ponieważ forma kanoniczna wpływa na ważność zawartego małżeństwa (por. KPK, kan. 1108). Wprowadzenie takiej „nadzwyczajnej formy kanonicznej w niebezpieczeństwie śmierci” jest wyrazem troski Kościoła o możliwość realizacji osobistego powołania wiernych w każdym momencie swojego życia (por. KPK, kan. 219), taką formę „nadzwyczajną” przewidują oba Kodeksy, chociaż we wschodnich obrządkach rola kapłana jest różna od tej w Kościele łacińskim³³.

Co więcej, w przypadku przeszkód, czy to publicznych czy tajnych (za wyjątkiem przeszkody wypływającej ze święceń prezbiteratu), ordynariusz

³¹ Por. *Święcenia w obozie koncentracyjnym*, „Niedziela”, 2018, nr 6, s. 41.

³² Por. J. Hendriks, *Diritto matrimoniale*, Milano 2001, s. 247.

³³ Por. U. Nowicka, *Szafarz sakramentu małżeństwa. Studium historycznoprawne*, Wrocław 2007, s. 175.

miejsca może dyspensować od wszystkich, jak i poszczególnych, przeszkód z prawa kościelnego nupturientów znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci (por. KPK, kan. 1079 § 1). Jeśli nie można odnieść się do ordynariusza miejsca, ma taką możliwość proboszcz, szafarz odpowiednio delegowany, a także kapłan lub diakon, asystujący przy zawieraniu małżeństwa (por. KPK, kan. 1079 § 2; 1116 § 2). Na forum wewnętrznym w niebezpieczeństwie śmierci od przeszkód tajnych może dyspensować spowiednik, czy to podczas spowiedzi czy poza nią, nupturienta, który jest jego penitentem, a poza spowiedzią wymaga się, aby przynajmniej korzystał z jego kierownictwa duchowego (por. KPK, kan. 1079 § 3).

Podobnie jak w przypadku większości innych sakramentów również w przypadku małżeństwa, niebezpieczeństwo śmierci znacznie ogranicza wymogi co do odpowiedniej dyspozycji kandydatów do sakramentu, a konkretniej braku przeszkód do ważnego i godziwego zawarcia małżeństwa (por. KPK, kan. 1066). W niebezpieczeństwie śmierci, jeśli nie można zdobyć takich informacji za pomocą dowodów, wystarczy oświadczenie nupturientów, zaprzysiężone w razie potrzeby, które potwierdzi, że zostali ochrzczeni i nie są związani żadną przeszkodą (por. KPK, kan. 1068).

2.8. *Communicatio in sacris*

Sobór Watykański II wprowadził wiele zmian w prawodawstwie i w życiu Kościoła. Jedną z takich dziedzin jest ekumenizm, a co za tym idzie – bardzo konkretna norma prawna o przystępowaniu wspólnym do celebrowania sakramentów pomiędzy wiernymi przynależącymi do różnych Kościołów lub wspólnot kościelnych – w skrócie nazywana *communicatio in sacris*³⁴. W obliczu niebezpieczeństwa śmierci zarówno wierni katolicy mogą przystąpić do sakramentu pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych u szafarzy niekatolickich w tych Kościołach, w których są one ważnie udzielane (por. KPK, kan. 844 § 2). Jak również katolicy szafarze udzielają ich godziwie, jeśli wierni niekatolicy tych Kościołów sami o nie proszą, są odpowiednio dysponowani (por. KPK, kan. 844 § 3), a w przypadku niebezpieczeństwa śmierci można udzielić tych sakramentów także innym chrześcijanom, jeśli nie mogą się udać do szafarza swojej wspólnoty, sami proszą o te sakramenty, co do nich wyznają wiarę katolicką i są odpowiednio dysponowani do ich przyjęcia

³⁴ Por. G. Montini, *L'unione degli infermi e la «communicatio in sacris»*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale”, 9(1996), nr 3, s. 321.

(por. KPK, kan. 844 § 4). Kościół tymi przepisami wykazuje, że troska o zbawienie człowieka jest najwyższym prawem. Dlatego w niebezpieczeństwie śmierci brak jedności ze wspólnotą Kościoła katolickiego nie jest przeszkodą, pod warunkiem, że zachodzi jedność co do doktryny przyjmowanych sakramentów. Można zatem stwierdzić, że Kościół przez *communicatio in sacris* chce odpowiedzieć na duchowe potrzeby braci odłączonych, szczególnie w niebezpieczeństwie śmierci, jednocześnie szanując sakramenty – przede wszystkim Eucharystię – jako znaki jedności Kościoła³⁵.

3. Pojęcie niebezpieczeństwa śmierci

Po przeanalizowaniu zmian dotyczących dyspozycji wiernych do przyjęcia poszczególnych sakramentów w niebezpieczeństwie śmierci należy rozważyć znaczenie samego terminu w celu określenia sytuacji, które kwalifikują do zastosowania złagodzonych wymagań wobec wiernych.

Kodeks, z natury samego prawa, nie zawiera definicji niebezpieczeństwa śmierci, pozostawiając zagadnienie do dyskusji i rozwoju autorom w zakresie prawa kanonicznego. Doktryna kanoniczna w rzeczywistości na podstawie tekstów prawnych, rozróżnia dwa pojęcia „niebezpieczeństwo śmierci” (*periculum mortis*) oraz „moment śmierci” (*articulum mortis*). Pierwsze ma miejsce w przypadku, gdy jakaś osoba znajduje się w wielkim prawdopodobieństwie śmierci, ale może też przeżyć. Nie chodzi o możliwość śmierci, ponieważ każdy z nas umrze. Chodzi o „wielkie prawdopodobieństwo śmierci”, które powinno powodować uzasadnienie tego niebezpieczeństwa. Niekoniecznie musi przeważać nad prawdopodobieństwem przeżycia. Nie można wykluczać przypadków niebezpieczeństwa śmierci, z których wierni wychodzą bez utraty życia, a nawet zdrowia. Niebezpieczeństwo śmierci może trwać krótki moment, ale może trwać również długo.

„Moment śmierci” ma miejsce, kiedy śmierć jest moralnie pewna i przez to wydaje się nieunikniona. Pewność moralna o śmierci nie odrzuca opcji przeżycia, ale logicznie wyklucza możliwość wyjścia z zagrożenia nią.

Obecnie w prawie kanonicznym „niebezpieczeństwo śmierci” i „moment śmierci” są porównywalne pod względem skutków prawnych. Ponieważ niebezpieczeństwo śmierci jest szerszym zagadnieniem, w Ko-

³⁵ Por. T. Broglio, *Alcune considerazioni sulla «communicatio in sacris»*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale”, 6(1993), nr 1, s. 85.

deksie pojawia się tylko to sformułowanie, ale zakłada ono również sam „moment śmierci” (por. KPK, kan. 1005)³⁶. Jeszcze szerszym określeniem jest „nagła konieczność” (por. KPK, kan. 850), która może zakładać również inne sytuacje, oprócz interesującego nas zagadnienia „niebezpieczeństwa śmierci”.

W rozważanych przez nas przypadkach Prawodawca nie rozróżnia, a w konsekwencji nie warunkuje możliwości uznania niebezpieczeństwa śmierci, od tego czy zagrożenie pochodzi z zewnątrz (wojna, napaść) czy też z wewnątrz (podeszły wiek). Prawo do sakramentów z warunkami dotyczącymi przyjmowania ich w niebezpieczeństwie śmierci obowiązuje w obu przypadkach³⁷.

4. Szczególna powinność *munus sanctificanti* w niebezpieczeństwie śmierci

W ten sposób przejawia się intencja Prawodawcy, wynikająca z respektowania prawa Bożego stanowiącego prawo wiernych do sakramentów. Jest to prawo, które daje możliwość przyjęcia przez wiernych daru zbawienia dokonanego przez odkupieńcze działanie Chrystusa (por. Mk 16,16). To zbawienie może stać się udziałem każdego człowieka, który wypełnia wolę Bożą (por. J 6, 40; J 12, 47). To prawo zapisał również Prawodawca w Kodeksie prawa kanonicznego jako nakaz traktowania w Kościele zbawienia dusz jako najwyższego prawa (por. KPK, kan. 1752).

W konsekwencji w pierwszej kolejności należy zatem kierować się prawem wiernych do zbawienia dusz, a takiej łaski i egzekwowania prawa do sakramentów dotyczy szczególne prawodawstwo dotyczące przyjmowania sakramentów w momencie śmierci, a także w jej niebezpieczeństwie. Prawodawca w ten sposób podkreśla, że warunki stawiane wiernym w zwykłych okolicznościach, konieczne dla owocnego przyjęcia sakramentów, w przypadku niebezpieczeństwa śmierci zostają zmienione, a czasem wręcz uchylone. Nie powoduje to w żaden sposób uszczerbku dla godności sakramentów, ponieważ są częścią duchowych dóbr Kościoła, których nie należy trzymać w niedostępnym skarbcu, ale hojnie udzielać wiernym, którzy mogą je otrzymywać. Prawodawca poszczególne przepisy dostosował do istoty sakramentu, ponieważ nie można prawem kościelnym

³⁶ Por. G. Montini, *La morte come fine del mondo individuale. Il pericolo di morte nel diritto canonico: normativa e significato ecclesiologicalo*, w: *La fine del tempo. Quaderni teologici del Seminario di*, vol. 8, ed. G. Canobbio, Brescia 1998, s. 310–311.

³⁷ Tamże, s. 312.

zmieniać prawa Bożego, a zatem wszystkie przepisy muszą być zgodne z naturą rzeczy samych sakramentów. Przecież Chrystus ustanawiając każdy sakrament, dał je Kościołowi dla pożytku wiernych.

Ponadto, nie można nigdy zapominać, że sakramenty mają podwójne działanie: *ex opere operato* i *ex opere operantis*. W niebezpieczeństwie śmierci nie zawsze przyjmujący jest w pełni świadomy, a przez to możliwe, że nie jest w stanie najowocniej przyjąć sakramentu – pod względem działania *ex opere operantis*. To jednak nie zmienia faktu obiektywnego działania sakramentów *ex opere operato*³⁸.

Pierwszeństwo prawa do sakramentów (w kontekście zbawienia dusz) i powinność Kościoła do uświęcania Ludu Bożego muszą być źródłem i najwyższą normą postępowania szafarzy i wszystkich wiernych troszczących się o zbawienie bliźnich. Nie chodzi tutaj tylko o wiernych znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci, ale także niepełnosprawnych intelektualnie, zagubionych psychicznie, dotkniętych różnymi problemami, które oddalają ich od Boga i Kościoła. *Salus animarum* – najwyższe prawo jest równocześnie najwyższym obowiązkiem troski wszystkich wiernych o zbawienie swoje i bliźnich.

* * *

Analiza prawodawstwa dotyczącego poszczególnych sakramentów w sytuacji, gdy wierny znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci pokazuje, że zostały zmienione lub nawet zawieszono niektóre przepisy prawa kanonicznego w celu umożliwienia egzekwowania prawa do sakramentów w tak szczególnym momencie. Wyjątek stanowi sakrament święceń, ponieważ nie istnieje prawo do tego sakramentu. Jest to związane z faktem, iż łaska sakramentalna szczególnie tych sakramentów, które są niezbędne do zbawienia i tych, które pomagają wiernemu pojednać się z Bogiem i Kościołem, stanowią część najwyższego prawa wiernych do zbawienia. Dlatego nie można negocjować redukcji wymagań lub stawiać nowych ograniczeń w przypadku wiernych, którzy znajdują się w niebezpieczeństwie śmierci. W przypadkach wątpliwości szafarza, ze względu na brak szczegółowego unormowania niektórych sytuacji w Kodeksie, należy kierować się zasadą słuszności kanonicznej (*aequitas canonica*) (por. KPK, kan. 19), która zawsze powinna prowadzić do dobra duchowego wiernych.

³⁸ Por. C. Bartnik, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 638.

SANCTIFYING THE FUNCTION OF THE CHURCH AND THE RIGHT TO THE SACRAMENTS IN THE DANGER OF DEATH

Keywords: the right to the sacraments, the sacraments, the danger of death, the rights of the faithful, the duties of ministers.

Summary: In order to exercise the right of the faithful to the sacraments, one must have an appropriate disposition (cf. can. 843 § 1 CIC). For this reason, the Legislator, in special situations in life, such as the moments of danger of death, changes the norms, and even suspends some, so that the faithful can receive the sacraments that are most needed for their salvation at that moment.

The analysis of the possibility of receiving individual sacraments in danger of death is not only an exegesis of the applicable law, but also an attempt to answer the emerging difficult and doubtful issues.

In this way, the highest law of the Church is realized, the *salus animarum*, which expresses God's will and, as God's law, determines other laws that must be subordinate to it. Therefore, an analysis of the legislation on individual sacraments in danger of death allows us to notice the implementation of this right, and at the same time to show the intention of the Legislator and the manner of proceeding in accordance with canonical equity in situations of doubt and in cases not regulated by canon law.

The primacy of the right to salvation and the duty of the Church to sanctify the People of God must be the source and the highest standard of conduct for faithful ministers in danger of death, but also for intellectual disabilities, etc.

BIBLIOGRAFIA

- Sobór Florencki, Bulla unii z Ormianami *Exultate Deo*, 22 XI 1439, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 3, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 493–543.
- Sobór Trydencki, *Kanony o sakramentach*, 1547, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 4/1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 357–361.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 4 XII 1963, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 23–78.
- Pius XII, Encyklika *Mediator Dei*, 20 XI 1947, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mediator_dei_20111947.html [08.03.2021].
- Pius XII, Konstytucja apostolska *Sacramentum ordinis*, 30 XI 1947, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/konstytucje/sacramentum_ordinis_30111947.html [09.03.2021].
- Franciszek, pap., List motu proprio *Spiritus Domini*, 10 I 2021, http://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html [12.03.2021].

- Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o kwestii dopuszczenia kobiet do kapłaństwa urzędowego*, 15 X 1976, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_inter-insigniores_pl.html [11.03.2021].
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *List „Prot. N. 2607/98/L”*, 18 XII 1999, „Notitiae”, 35(1999), s. 537–540.
- Komisja ds. Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego, *Coetus studiorum «De sacramentis» (series altera: sessio III)*, „Communicationes”, 10(1978), s. 81–82.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Augustyn z Hippony, *In Ioannis Evangelium*, VI, 1,7: PL 35, 1428.
- Bartnik C., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003.
- Beal J., Coriden J., Green T., *New commentary on the Code of Canon Law*, New York 2000.
- Blanco M., *Commentary on c. 850*, w: *Exegetical commentary on the Code of Canon Law*, vol. 3/1, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, Montreal – Chicago 2004, s. 432–433.
- Broglio T., *Alcune considerazioni sulla «communicatio in sacris»*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale”, 6(1993), nr 1, s. 83–91.
- Frank E., *I Sacramenti dell’Iniziazione, della Penitenza e dell’Unzione degli infermi*, Roma 2012.
- Ghirlanda G., *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Roma 2014.
- Ghirlanda G., *Il sacramento dell’Ordine e la vita dei chierici*, Roma 2020.
- Ghirlanda G., *Ordine sacra*, w: *I sacramenti della Chiesa*, red. A. Longhitano, s. 251–297.
- Hendriks J., *Diritto matrimoniale*, Milano 2001.
- Incitti G., *Il sacramento dell’Ordine nel Codice di Diritto Canonico. Il ministero dalla formazione all’esercizio*, Roma 2013.
- Maffei A., *Penitenza e unzione dei malati*, Brescia 2012.
- Montini G., *L’unzione degli infermi e la «communicatio in sacris»*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale”, 9(1996), nr 3, s. 321–336.
- Montini G., *La morte come fine del mondo individuale. Il pericolo di morte nel diritto canonico: normativa e significato ecclesiologico*, w: *La fine del tempo. Quaderni teologici del Seminario di*, vol. 8, red. G. Canobbio, Brescia 1998, s. 309–344.
- Nowicka U., *Szafarz sakramentu małżeństwa. Studium historycznoprawne*, Wrocław 2007.
- Pastuszko M., *Najświętsza Eucharystia według Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II*, Kielce 1997.
- Pighin B.F., *Diritto sacramentale canonico*, Venezia 2016.
- Plezia M., *Słownik łacińsko-polski*, Warszawa 1998.
- Rincón-Pérez T., *Commentary on c. 889*, w: *Exegetical commentary on the Code of Canon Law*, vol. 3/1, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, Montreal – Chicago 2004, s. 539.

- Rincón-Pérez T., *La liturgia e i sacramenti nel diritto della chiesa*, Roma 2014.
- Szczot E., *Prawo wiernego do Eucharystii*, Lublin 2000.
- Święcenia w obozie koncentracyjnym, „Niedziela”, 6(2018), s. 41.
- Trojanowski B., *Inne (nadzwyczajne) sposoby pojednania z Bogiem i Kościołem w przypadku niemożliwości*, w: *Sakrament pokuty i pojednania. Lepiej poznać tajemnicę Miłosierdzia*, Wrocław 2021, s. 97–116.
- Trojanowski B., *Trudności interpretacyjne kanonu 868 § 2 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku. Kwestie prawne i teologiczne*, „Kościół i Prawo”, 7/20(2018), nr 1, s. 163–180. <https://doi.org/10.18290/kip.2018.7.1-13>.
- Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, w: *Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. 3, Katowice 2019.
- Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, w: *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. 2, Katowice 2013.

KS. KRZYSZTOF GRACZYK ^{a, ©}

 <https://orcid.org/0000-0003-3168-9835>

^a Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, PL

[©] viaPiazza@WP.PL

WPLYW ZABURZONEJ OSOBOWOŚCI NARKOMANA NA DOBRO POTOMSTWA

Słowa klucze: dobro potomstwa, narkomania, zaburzona osobowość, brak uczuć wyższych, zaburzenia władzy wolitywnej, wspólnota małżeńska i rodzinna.

Streszczenie: Rodzina to grupa osób, które wzajemnie na siebie oddziałują. Pozytywne relacje w rodzinie mają dodatni wpływ na kształtowanie się i dojrzwanie osobowości. Negatywne relacje, nawet jednego z członków rodziny, mają toksyczny wpływ na całą wspólnotę. W rodzinie dziecko uczy się wszystkich niezbędnych umiejętności, które pozwolą mu na prawidłowe funkcjonowanie w społeczeństwie. Im większa jest odpowiedzialność wychowawcza rodziców, tym dziecko ma bogatszą osobowość i lepszy start życiowy. Niestety granica pomiędzy rodziną „normalną” a rodziną mieszczącą w sobie początki patologii jest bardzo płynna. W momencie, kiedy rodzice przedkładają swoje przyjemności nad dobro dzieci z egoistycznych pobudek, kiedy alkohol, wyjazdy, praca zawodowa czy przyjaciele stają się ważniejsi niż własne dzieci, granica ta staje się bardzo widoczna. Uważa się również, że w przypadku rodziny zaburzonej i zdemoralizowanej nie jest możliwe prawidłowe kształtowanie osobowości. Osoby, które obawiają się rozwinięcia u siebie uzależnienia od narkotyków czy alkoholu często starają się znaleźć u siebie cechy, które mogą charakteryzować osobowość nałogową. Chcą wiedzieć, na co powinni zwrócić uwagę, aby uwolnić się

KS. KRZYSZTOF GRACZYK – kapłan diecezji włocławskiej (1993). Mgr (teologia, 1993, KUL, Lublin); lic. prawa kanonicznego (1997, KUL, Lublin); dr prawa kanonicznego (1998, KUL, Lublin); licencjat z teologii (2013, PWT, Wrocław); dr hab. teologii (2015, UMK, Toruń). Sędzia w Sądzie Kościelnym Diecezji Włocławskiej (2001–).

od etykiety osoby uzależnionej bądź szukają powodu, by nigdy nie sięgnąć po substancje psychoaktywne.

Nie ma wątpliwości, że czynniki genetyczne mają wpływ na ryzyko wystąpienia uzależnienia. Jak wykazano w wielu badaniach, posiadanie bliskiego członka rodziny, który zmaga się z nałogiem, może zwiększać szansę na rozwinięcie uzależnienia. Zgodnie z przeprowadzonymi badaniami, niektóre fragmenty ludzkiego genomu zostały zidentyfikowane jako mające bezpośredni związek z określonymi rodzajami uzależnienia. Dzięki tej wiedzy w przyszłości możliwe będzie dokładniejsze określenie prawdopodobieństwa rozwinięcia nałogu u danej osoby. Mimo to istnienie pewnego potencjału genetycznego nie stanowi jedynej i bezpośredniej przyczyny rozwoju uzależnienia. Ważną rolę odgrywają tu również inne złożone czynniki środowiskowe. Oprócz podłoża genetycznego, kolejną indywidualną cechą, która może odpowiadać za podwyższone ryzyko uzależnienia, jest wcześniejsze występowanie zaburzeń psychicznych. Ludzie zmagający się z różnymi zaburzeniami psychicznymi mogą częściej nadużywać i uzależniać się od substancji szkodliwych.

Współcześnie w przepisach prawa kanonicznego obok dobra małżonków stawia się dobro wynikające z rodzenia i wychowania potomstwa, podkreślając naturalne ukierunkowanie wspólnoty ku obu dobrom.

Osoby, które obawiają się rozwinięcia u siebie uzależnienia od narkotyków czy alkoholu, często starają się znaleźć u siebie cechy, które mogą charakteryzować osobowość nałogową. Chcą wiedzieć, na co powinni zwrócić uwagę, aby uwolnić się od etykiety osoby uzależnionej bądź szukają powodu, by nigdy nie sięgnąć po substancje psychoaktywne. Nie ma wątpliwości, że czynniki genetyczne mają wpływ na ryzyko wystąpienia uzależnienia. Jak wykazano w wielu badaniach, posiadanie bliskiego członka rodziny, który zmaga się z nałogiem może zwiększać szansę na rozwinięcie uzależnienia. Zgodnie z przeprowadzonymi badaniami, niektóre fragmenty ludzkiego genomu zostały zidentyfikowane jako mające bezpośredni związek z określonymi rodzajami uzależnienia. Dzięki tej wiedzy w przyszłości możliwe będzie dokładniejsze określenie prawdopodobieństwa rozwinięcia nałogu u danej osoby. Mimo to istnienie pewnego potencjału genetycznego nie stanowi jedynej i bezpośredniej przyczyny rozwoju uzależnienia. Ważną rolę odgrywają tu również inne złożone czynniki środowiskowe. Oprócz podłoża genetycznego, kolejną indywidualną cechą, która może odpowiadać za podwyższone ryzyko uzależnienia, jest wcześniejsze występowanie zaburzeń psychicznych. Ludzie zmagający się z różnymi

zaburzeniami psychicznymi mogą częściej nadużywać i uzależniać się od substancji szkodliwych.

Choroby przyczyniające się do zwiększenia ryzyka wystąpienia nałogu to między innymi: depresja, zaburzenia afektywne dwubiegunowe bądź inne zaburzenia nastroju; zaburzenia lękowe; zespół stresu pourazowego (PTSD); schizofrenia i inne zaburzenia psychotyczne; aspołeczne zaburzenie osobowości¹.

Osoby, które dążą do przeszkodzenia w poczęciu życia poprzez antykoncepcję, zabicie nienarodzonego dziecka albo pozytywne wykluczenie potomstwa, uważa się za niezdolne do podjęcia istotnego obowiązku względem „dobra potomstwa”. Podobnie należy się odnieść do tych, którzy mają nieprzezwycięzoną awersję do posiadania potomstwa. Poprzez stałe stosowanie antykoncepcji lub gotowość do aborcji nie dopuszczają do poczęcia dziecka. Trzeba tutaj podkreślić, że do istotnych elementów małżeństwa należy spełnianie aktów małżeńskich, które są skierowane na prokreację, ochronę życia poczętego oraz zachowanie przy życiu poczętego dziecka².

Dobro potomstwa to także obowiązek zapewnienia dziecku odpowiedniego wychowania w każdej sferze życia. Zadania wychowawcze są także podkreślane przez kanony prawa kanonicznego (226 § 2, 1055 § 1 i 1136) obecnego Kodeksu³.

1. Zaburzenie odpowiedzialności rodzicielskiej

Rodzina to najmniejsza komórka społeczna. To naturalne środowisko życia dzieci i młodzieży, które ma wpływ na ich uspołecznienie, stwarza warunki rozwoju, niestety czasem też go hamuje. Najważniejszy wpływ na wychowanie potomstwa mają rodzice, to na nich spada największa odpowiedzialność. Rodzina, niezależnie od sposobu funkcjonowania, kształtuje osobowość, postawę społeczną i wpływa na los swojego potomstwa⁴.

Podstawą rodziny jest małżeństwo mężczyzny i kobiety. Pełność rodziny zapewnia nierozzerwalny związek. Pożycie seksualne małżonków prowadzi do poczęcia dziecka. Wraz z nim rodzi się nowy obowiązek

¹ Por. S. Paździor, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095 n. 3*, Lublin 2009, s. 34–35; por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2, Olsztyn 1986, 98n.

² Por. Decisio z 9 XI 1961 r. c. Bejan, SRRD, 53(1961), s. 496–497; por. także P. Moneta, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova 1986, s. 116–119.

³ Por. tamże. s. 38; por. FC, n. 36.

⁴ Por. tamże, n. 37.

małżeński. Dziecko, które jest wynikiem najgłębszego zjednoczenia mężczyzny i kobiety, nie decyduje samo o swoim przyjściu na świat. Jest więc rzeczą naturalną, że ma ono prawo do narodzin⁵.

Jan Paweł II z wielką stanowczością przemawiając na Zgromadzeniu Ogólnym Narodów Zjednoczonych, podkreślał, że „troska o dziecko, jeszcze przed jego narodzeniem, od pierwszej chwili poczęcia, a potem w latach dziecięcych i młodzieńczych, jest pierwszym i podstawowym sprawdzianem stosunku człowieka do człowieka”⁶. Trzeba powiedzieć jednak więcej: dziecko ma prawo do narodzin w pełnej rodzinie. Innymi słowy dziecko ma prawo do matki i ma prawo do ojca w takim samym, pełnym zakresie. Bowiem tylko pełna rodzina staje się miejscem harmonijnego wzrostu kolejnego pokolenia. Brak któregokolwiek z rodziców we wspólnocie uderza bezpośrednio w samo potomstwo⁷.

Rodzina to grupa osób, które wzajemnie na siebie oddziałują. Pozytywne relacje w rodzinie mają dodatni wpływ na kształtowanie się i dojrzewanie osobowości. Negatywne relacje, nawet jednego z członków rodziny, mają toksyczny wpływ na całą wspólnotę⁸.

W rodzinie dziecko uczy się wszystkich niezbędnych umiejętności, które pozwolą mu na prawidłowe funkcjonowanie w społeczeństwie. Im większa jest odpowiedzialność wychowawcza rodziców, tym dziecko ma bogatszą osobowość i lepszy start życiowy⁹.

Niestety, granica pomiędzy rodziną „normalną” a rodziną mieszczącą w sobie początki patologii jest bardzo płynna. W momencie, kiedy rodzice przedkładają swoje przyjemności nad dobro dzieci z egoistycznych pobudek, kiedy alkohol, wyjazdy, praca zawodowa czy przyjaciele stają się ważniejsi niż własne dzieci, granica ta staje się bardzo widoczna. Uważa się również, że w przypadku rodziny zaburzonej i zdemoralizowanej nie jest możliwe prawidłowe kształtowanie osobowości. Największy wpływ na ukształtowanie osobowości, mechanizmów psychofizycznych i rozwoju mowy u dzieci, ma wpływ sytuacja wychowawcza w pierwszych latach

⁵ Por. P. Bianchi, *Kiedy małżeństwo jest nieważne?*, Kraków 2006, s. 108.

⁶ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na Zgromadzeniu Ogólnym Narodów Zjednoczonych*, 2 X 1979, AAS, 71(1979), n. 21.

⁷ Por. H. Stawniak, *Jedność i nierozzerwalność małżeństwa*, PrKan, 34(1991), nr 1–2, s. 111.

⁸ Por. P. Bianchi, *La causa naturae psychicae dell'incapacita*, w: *L'incapacita di assumere gli oneressenziali del matrimonio*, Citta del Vaticano 1998, s. 140.

⁹ Por. tamże; KDK, n. 48.

ich życia. Zaniedbania i nieprawidłowości wychowawcze w tym okresie negatywnie wpływają na rozwój potomstwa¹⁰.

Dziecko przychodzące na świat wchodzi w relacje panujące w rodzinie. Wspólnota matki i ojca otwiera się teraz na swoje dziecko. Potomstwo nigdy nie może niszczyć świętego węzła małżeńskiego, ale musi je dopełniać. Wejście w tę wspólnotę jest konieczne dla dziecka, nie istnieje ono bowiem obok małżeństwa rodziców, ale będąc celem, rozpoczyna jego kolejny, nowy etap. Głęboka wspólnota męża i żony staje się dla potomstwa źródłem wiedzy na temat życia rodzinnego, społecznego, kulturalnego, wewnętrznego. W niej odnajduje wzorce dla swojego życia. Więzy pomiędzy dzieckiem a rodzicami są podstawą odpowiedniej formacji człowieka przygotowującej do wypełnienia swojego indywidualnego powołania w małżeństwie, kapłaństwie, życiu konsekrowanym czy też samotnym. Podstawowym czynnikiem w budowaniu takiej komunii osób jest wymiana wychowawcza między rodzicami i dziećmi, w której każdy daje i otrzymuje. Rodzice to zadanie powinni traktować jako prawdziwą i właściwą służbę. Dziecko ma prawo czuć się bezpieczne w swojej rodzinie. Pełne zabezpieczenie tego prawa bez wątplenia swoje źródło ma w nierozzerwalności małżeństwa¹¹.

Chcąc ukazać wpływ negatywnych postaw rodziców na osobowość dziecka, należy mieć na względzie rodziny, w których jedno lub oboje rodziców swoim postępowaniem dają dziecku zły przykład¹².

Jedną z przyczyn narkomanii są zaburzenia relacji rodzinnych. Narkomani pochodzą z rodzin, w których w większości zauważa się zaburzony poziom strukturalny i funkcjonalny. W rodzinach dysfunkcyjnych często występuje załamanie przywództwa oraz roli ojca jako głowy rodziny. Ta rola może być tradycyjna, ale częściej jest pozorna niż rzeczywista. Najczęściej ojcowie wycofują się z podejmowania decyzji, jednocześnie bojąc się utraty pozycji kogoś, kto sprawuje władzę¹³.

Z badań nad rodzinami narkomanów wynika, że matki przyszłych narkomanów dominowały w rodzinie, podejmowały decyzje i kierowały życiem rodziny, podporządkowały sobie mężów, którzy wycofywali się z życia rodziny. W stosunku do swoich dzieci były nadopiekuńcze, dominujące

¹⁰ Por. S. Kosowicz, *Niezdolność do relacji międzyosobowych (studium w oparciu o wyroki rotalne okresu posoborowego)*, Radom 1988, s. 118.

¹¹ Por. FC, n. 21.

¹² Por. Paździór, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby*, s. 153.

¹³ Por. E. Trębińska-Szumigraj, *Współuzależnienie matek narkomanów*, Gdańsk 2010, s. 38.

i ambiwalentne¹⁴. Paradoksem jest, gdy matka jako faktyczna głowa rodziny, stawia sobie za cel utrzymanie mitu, że to ojciec jest głową rodziny i podejmuje decyzje w najważniejszych sprawach. Takie zachowanie przyczynia się do fałszowania uczuć żywionych przez dzieci do rodziców, dezorientację i szukanie rozwiązania konfliktu poprzez sięganie po narkotyki¹⁵.

Załamaniem przywództwa w rodzinie może też być wynikiem rozłamu władzy rodzicielskiej, kiedy jedno z rodziców jest nadmiernie kontrolującym, drugie zaś nadmiernie pobłażliwym albo oboje są nadmiernie pobłażliwi bądź autorytarni. Powoduje to zwiększenie problemów dziecka i może doprowadzić do jego uzależnienia¹⁶.

Według teorii D. Eliotta (teoria uczenia społecznego) naprężenia w domu rodzinnym, powstające w sytuacjach, gdy młodzież czuje się emocjonalnie odrzucona przez jedno lub oboje rodziców, zwiększa podatność na wpływy dewiacyjnej grupy rówieśniczej i narkomanii¹⁷.

W rodzinach dysfunkcyjnych mogą utworzyć się koalicje dwóch osób (związanych ze sobą emocjonalnie) – przeciwko trzeciej. Charakteryzuje się tym, że jej członkowie nie działają razem. Jeżeli jedno z rodziców zbliży się do uzależnionego dziecka, drugie z rodziców, najczęściej tej samej płci co dziecko, zakłóca ten proces, nie pozwalając na emocjonalną bliskość. Powoduje to wówczas wycofanie się narkomana i odizolowanie się od rodziny¹⁸.

2. Nieprawidłowe rozumienie macierzyństwa

Wiele opracowań, które analizują przyczyny uzależnienia od narkotyków, wskazuje na znaczącą rolę matki w tym procesie. W świetle tych badań obraz matki jest bardziej negatywny niż pozostałych członków rodziny. Na matki najczęściej zrzuca się ciężar odpowiedzialności za dysfunkcję rodziny i patologizację dzieci¹⁹.

Według przeprowadzonych badań matki narkomanów wychowywały się w rodzinach, gdzie dominował ojciec. Rola ich matek była ograniczona. Silny, autokratyczny i nieprzyjacielski ojciec spowodował, że kobiety

¹⁴ Por. J. Rogala-Obłękowska, *Narkoman w rodzinie*, Warszawa 2002, s. 120.

¹⁵ Por. J. Jaroszyński, *Zespoły zaburzeń psychicznych*, Warszawa 1994, s. 39.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Por. A. Kolbowska, M. Kidawa, *Raport Europejskiego Centrum Informacji o Narkotykach i Narkomanii*, „Remedium”, 2006, nr 7–8, s. 48–50.

¹⁸ Por. Trębińska-Szumigraj, *Współuzależnienie matek narkomanów*, s. 40.

¹⁹ Por. tamże, s.45.

w tej rodzinie nie miały możliwości nauki wymienności ról. Przyzwyczyły się również do tego, że o ile dojrzałość i koncentracja są pożądanymi cechami, nie pomagają jednak w tym, żeby poradzić sobie z mężczyzną w rodzinie. Matki osób, które biorą narkotyki, charakteryzują sztywne utrwalone role. W swojej rodzinie raczej działają jako pośredniczki w redukowaniu napięć między ojcem a dziećmi²⁰.

Czynniki wskazywane przez matki narkomanów, mające wpływ na pojawienie się narkomanii w domu, to brak dostatecznej opieki i kontroli nad dzieckiem w okresie dojrzewania. Konieczność pracy zawodowej, późne powroty do domu, zmęczenie, błędy wychowawcze oraz nagromadzone problemy osób mieszkających wokół były przyczyną niedostrzegania problemów własnego dziecka, co pozwoliło rozwinąć się uzależnieniu²¹.

W większości rozpatrywanych spraw Rocie Rzymskiej²² zły przykład ze strony matki polega na utrzymywaniu przez nią kontaktów seksualnych z innymi mężczyznami. Takie zachowanie matki ma negatywny wpływ na osobowość córki. Bardzo wczesnie młoda dziewczyna rozpoczyna współżycie seksualne z wieloma mężczyznami, co wpływa na jej złą opinię. Kiedy wychodzi za mąż, nie potrafi nawiązać trwałych relacji interpersonalnych, nie potrafi długo dochować wierności mężowi, nie dba o dom, rodzinę, zdradza męża, doprowadzając do rozbitcia małżeństwa²³.

Negatywne wzorce obojga rodziców mają bardzo duży wpływ na osobowość córki. Jak wynika z przeprowadzanych badań, nie mają prawidłowo ukształtowanej osobowości i kierują swoje zainteresowania w stronę mężczyzn, którzy traktują je przedmiotowo. Taka postawa szybko się utrwala, co powoduje, że nie potrafią one wytrwać do końca w związku małżeńskim. Dziewczynki, które na skutek zaniedbań rodziców, trafiają do domów dziecka, nie przyswajają sobie pozytywnych wzorców funkcjonowania w roli żon i matek²⁴.

Natomiast mężczyzna, który od najmłodszych lat nie otrzymał od matki prawidłowych wzorców, może mieć zaburzoną sferą psychosek-

²⁰ Por. tamże, s. 37.

²¹ Por. tamże, s. 107–109.

²² Por. Decissio z 26 VI 1984 r. c. Gionnecchini, SRRD, 76(1984), s. 392; Decisio z 2 X 1986 r. c. Hout, SRRD, 78(1986), s. 203; Decisio z 6 III 1987 r. c. Pinto, SRRD, 79(1987), s. 33.

²³ Por. Paździór, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby*, s. 156; por. Jaroszyński, *Zespoły zaburzeń psychicznych*, s. 39.

²⁴ Por. Moneta, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, s. 123–127.

sualną, co może być przyczyną jego niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, co jest często połączone z nadużywaniem alkoholu. Po zawarciu małżeństwa patrzy na żonę przez pryzmat swojej matki, nie potrafi podejmować istotnych obowiązków wynikających z dobra małżonków, nie potrafi okazywać żonie miłości, poniża ją, lekceważy a nawet maltretuje. Ciekawe jest jednak to, że chociaż matka dawała swojemu synowi zły przykład, to często jest on z matką związany bardzo emocjonalnie, często bardziej niż z żoną i dziećmi²⁵.

3. Nieprawidłowe rozumienie ojcostwa

Zaburzenia w relacjach między rodzicami a dziećmi dotyczą przede wszystkim ojców, którzy niejednokrotnie postrzegani są przez swoje dzieci jako osoby chłodne. Ich postawy w stosunku do dzieci są wysoce kontrolujące, często wrogie i odrzucające. D. Cartwright i A. Zandera uważają, że negatywne postawy między ojcami a przyszłymi narkomanami mogą być spowodowane niezaspokojeniem potrzeb zarówno jednej, jak i drugiej strony. Brak emocjonalnych więzi ojca z dzieckiem czy wręcz odrzucenie przez ojca przyczyniają się do zaburzeń społecznego rozwoju dziecka i prowadzą do dewiacji. W momencie gdy ojcowie przestają być wzorem osobowym dla swoich synów lub gdy syn nie identyfikuje się z ojcem, doprowadza to do kształtowania się antyspołecznych postaw oraz trudności w nawiązaniu kontaktów i adaptacji²⁶.

Rozwój psychoseksualny dziecka szczególnie rozwija się w fazie życia rodziny z dorastającym nastolatkiem, kiedy rodzice na nowo układają z nim relacje, dając mu więcej niezależności i wolności. Nastolatek wchodzi wówczas w nowe role, kształtuje swoją tożsamość oraz identyfikację seksualną. Gdy ojciec narkomana nieobecny jest w życiu dorastającego syna, może spowodować to trudności w identyfikacji z własną płcią. Gdy taka sytuacja zaistnieje w stosunku do córki, może być przyczyną jej problemów z ułożeniem relacji ze swoim przyszłym partnerem²⁷.

Spośród przejawów patologii w rodzinie najpoważniejszym jest alkoholizm. Alkohol staje się naczelną wartością, a rodzina, żona, dzieci, praca zawodowa mają wartość, o ile dzięki nim można zaspokoić głód alkoholowy. W domu często pojawiają się awantury, nierzadko maltre-

²⁵ Por. Paździór, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby*, s. 157–158.

²⁶ Por. Rogala-Obłękowska, *Narkoman w rodzinie*, s. 121.

²⁷ Por. Trębińska-Szumigraj, *Współzależnienie matek narkomanów*, s. 43.

towana jest żona i dzieci, obiektem agresji stają się również przedmioty (meble, telewizory, naczynia)²⁸.

Ten najważniejszy związek uczuciowy, jakim jest relacja rodzic – dziecko, uczy dzieci alkoholików, że osoby, które kochają, mogą je zranić i zachowywać się w irracjonalny sposób. Większość dzieci z takich rodzin w dorosłym życiu boi się zbliżyć do drugiej osoby, ponieważ wynoszą z domu przeświadczenie, że związek prowadzi do zdrady a miłość do cierpienia. Zazdrość i podejrzliwość to emocje, które często powracają w związkach osób wychowanych w rodzinach uzależnionych od środków odurzających (narkotyki, alkohol)²⁹.

Zły przykład ze strony ojca dotyczy również niewierności oraz złego traktowania żony – znęcania się nad nią. Ten zły wzorzec działa głównie na osobowość syna, który nie mając dobrego przykładu, postępując śladami ojca, nie potrafi dochować wierności jednej kobiecie i przedmiotowo traktuje swoją małżonkę. Rozwiązłość seksualna połączona jest często z nadużywaniem alkoholu. Procesy wykazują, że nieprawidłowy przykład ze strony ojca powoduje zaburzenie osobowości u syna, który po zawarciu małżeństwa nie potrafi podejmować istotnych obowiązków małżeńskich³⁰.

Zły przykład ojcostwa w rodzinie dotkniętej uzależnieniem ujawnia się także w negatywnym podejściu dzieci z takich rodzin do własnego potomstwa. Brak troski występuje tu często ze zwyrodniałym, deprawującym zachowaniem³¹.

Córki alkoholików i narkomanów mają zaburzenia w sferze psychoseksualnej, są nerwowe, niezrównoważone emocjonalnie³². Kobieta wychowana w takiej rodzinie nie jest w stanie związać się na stałe, nie potrafi również dochować wierności jednemu mężczyźnie, a tym samym zawrzeć związku małżeńskiego³³.

4. Źródła patologii wychowania

Dobrze funkcjonująca rodzina jest podstawą dla prawidłowego rozwoju dziecka. Jest to środowisko, w którym mogą rozwijać się wszech-

²⁸ Por. Kosowicz, *Niezdolność do relacji międzyosobowych*, s. 118.

²⁹ Por. S. Forwald, *Toksyczni rodzice*, Warszawa 1992, s. 64.

³⁰ Por. Paździor, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby*, s. 159.

³¹ Por. tamże, s. 146.

³² Por. tamże, s. 149.

³³ Por. M. Przetaczuk-Gierowska, Z. Włodarski, *Psychologia wychowawcza*, Warszawa 1994, s. 142.

stronne możliwości dzieci. Aby jednak te możliwości najpełniej zostały wykorzystane, potrzebne jest przygotowanie rodziców do wychowania swoich pociech³⁴.

Stosunek męża i żony do przyszłej roli ojca i matki wskazuje, jak są do tego psychicznie przygotowani, czy czują się odpowiedzialni za losy swojego potomstwa. Często młode małżeństwa nie zdają sobie sprawy z ciężaru odpowiedzialności, jakie nakłada na nich przyjście na świat dziecka. Zdarza się, że postawieni w nowej sytuacji czują się zagubieni i bezradni w obliczu nowych obowiązków, które niejednokrotnie przekraczają ich siły. Stres i nerwy towarzyszące codziennym obowiązkom sprzyjają konfliktom i nieporozumieniom, które zamieniają dom w miejsce, z którego chce się uciec³⁵.

Jedną z ważniejszych przyczyn patologii w rodzinie, zaniedbań i porzucania dzieci jest uzależnienie od środków chemicznych (alkohol, narkotyki), nałogowy hazard, pracoholizm, nałogowa miłość, nałogowa dewocja, choroby fizyczne i umysłowe³⁶.

Nieprawidłowość stosunków interpersonalnych w rodzinach narkomanów ma wpływ na zaburzenia funkcjonowania tych rodzin, co ma istotny wpływ na sięganie również przez dziecko po narkotyki. Wskazują na to następujące czynniki³⁷:

- a) niska spójność rodziny i nieprawidłowy poziom zdolności przystosowawczych;
- b) nieprawidłowy klimat rodzinny, przejawiający się w braku identyfikacji dziecka z rodziną;
- c) zaburzenia więzi emocjonalnej w podsystemie rodzicielskim, a przede wszystkim brak wymiany uczuć, niedostatek miłości i ciepła;
- d) władza rodzinna skupiona w ręku jednej osoby, najczęściej matki;
- e) niekonsekwentna dyscyplina i kontrola zachowania;
- f) tworzące się często koalicje międzygeneracyjne.

Zaburzenia wewnętrznych stosunków rodzinnych w badanych obszarach są większe u nałogowych narkomanów niż w rodzinach, gdzie eksperymentuje się z narkotykami, czy używa ich tylko „dla sportu”. Członkowie tych rodzin określają swoje życie jako: nudne, bezbarwne,

³⁴ Por. J. Pielkova, *Jak im pomóc?*, Warszawa 1985, s. 66.

³⁵ Por. tamże, s. 67.

³⁶ Por. P. Mellody, *Toksyczne związki*, Warszawa 2019, s. 158.

³⁷ Por. Rogala-Obłękowska, *Narkoman w rodzinie*, s. 123.

płytkie, pozbawione humoru, zabawy, emocji. Broniąc się przed samotnością, izolacją, niezrozumieniem, brakiem akceptacji, sięgają po środki uspokajające lub objadają się. Można więc śmiało wyciągnąć wnioski, że nieprawidłowe więzi rodzinne mogą wpływać na późniejsze skłonności do sięgania po środki odurzające. Inicjacja narkotykowa dziecka, a właściwie jego nałogowe zachowania, wpływają na system rodziny i jej stabilność. Potrzeby członków rodziny zostają podporządkowane uzależnieniu jednego z nich, a potrzeba brania staje się potrzebą naczelną. Reszta rodziny popada we współuzależnienie i często ułatwia narkomanowi narkotyzowanie się³⁸.

5. Brak kształtowania prawidłowych postaw społecznych dziecka

Rodzina to naturalne środowisko życia dzieci i młodzieży i jako takie oddziałuje na nie uspołeczniająco, stwarzając warunki pogłębiające rozwój dziecka lub go hamujące. Niezależnie od tego, w jaki sposób dana rodzina funkcjonuje w społeczeństwie, czy jest ona zdrowa czy patologiczna, czy jest wartościowa moralnie czy zdegenerowana – w każdym przypadku kształtuje w swoich dzieciach postawy społeczne, wyznacza koleje losu³⁹.

O roli rodziny w wychowaniu dzieci świadczy fakt, że to nie przedszkole ani szkoła stanowią pierwsze źródło przekazania wartości i uczenia prawidłowych postaw. W rodzinie dziecko uczy się mówić, dzięki czemu może kontaktować się z otoczeniem; tutaj uczy się zaspokajania swoich potrzeb, wyrażania uczuć, reakcji na jakiegokolwiek braki. Tutaj też spotyka się z pierwszym wartościowaniem, określeniem, co jest dobre a co złe. Proste komunikaty pozwalają dziecku zebrać informacje o cenionych w najbliższym otoczeniu wartościach, dzięki którym uczy się również pewnych norm postępowania. Stopniowo przygotowują się do przyjęcia czekających je ról społecznych – przedszkolaka, ucznia, kolegi. Rodzice nieświadomie, przez swoje zachowanie, kształtują w dziecku pierwsze wyobrażenia o świecie i panujących między ludźmi stosunkach⁴⁰.

Zgodnie z kan. 1136 KPK rodzice mają obowiązek i prawo troszczenia się według swoich możliwości o wychowanie potomstwa zarówno

³⁸ Por. tamże, s.124; por. także W. Góralski, *Studia nad małżeństwem i rodziną*, Warszawa 2007, s. 23–26.

³⁹ Por. H. Izdebska, *Rodzina i jej funkcja wychowawcza*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, Warszawa 1993, s. 698–703; por. także Góralski, *Studia nad małżeństwem i rodziną*, s. 23–28.

⁴⁰ Por. tamże.

fizyczne, społeczne, kulturalne, jak i moralne oraz religijne. Przypomniał o tym także Sobór Watykański II: „Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców. To zadanie wychowawcze jest tak wielkiej wagi, że jego ewentualny brak z trudnością dałby się zastąpić. Do rodziców bowiem należy stworzenie takiej atmosfery rodzinnej, przepojonej miłością i szacunkiem dla Boga i ludzi, aby sprzyjała całemu osobistemu i społecznemu wychowaniu dzieci. Dlatego rodzina jest pierwszą szkołą cnót społecznych, potrzebnych wszelkim społecznościom”. Zgodne działanie rodziców jest przyczynkiem do pełnego wychowania dziecka. Rodzice mają zadbać o wychowanie zarówno w sferze zewnętrznej, a także wewnętrznej. Dziecko ma prawo do otrzymania od rodziców wiary. To oni mają je wprowadzić w życie sakramentami począwszy od chrztu po sakrament chorych. Małżonkowie pozostający w nierozdzielalnym związku stają się dla swoich dzieci świadkami zbawienia, którego stali się uczestnikami poprzez sakrament⁴¹.

Ta sfera wpływów rodziny na socjalizację dziecka jest bardzo ważna, a jej wychowawczo-społeczne konsekwencje mają decydujące znaczenie. Całe społeczne tło życia rodziny, postaw wobec siebie i innych, wobec napotykaných problemów i zjawisk otaczającego świata stanowi źródło zachowań dzieci⁴².

Czynnikiem silnie oddziałującym na dziecko jest także właściwy klimat psychiczny w rodzinie. Dobry klimat psychiczny sprzyja porozumiewaniu się, rozwiązywaniu konfliktów i wzajemnemu zrozumieniu. Zespala rodzinę w jedną całość i wzbogaca rodzinę o cenne wartości⁴³.

Stołość emocjonalna i zrównoważenie rodziców są uznawane za najważniejsze czynniki w procesie rozwoju dzieci⁴⁴. Według P. Mellody, każdy rdzenny symptom współzależnienia ma wpływ na dysfunkcyjną opiekę rodzicielską⁴⁵:

a) W momencie gdy rodzice nie są zdolni do wewnętrznego poczucia własnej wartości, nie są także zdolni do oceniania i szanowania dzieci za to, kim są, ale za ich wygląd, stopnie, osiągnięcia. Są również skłonni

⁴¹ Por. Bianchi, *Kiedy małżeństwo jest nieważne?*, s. 68–71.

⁴² Por. Izdebska, *Rodzina i jej funkcja wychowawcza*, s. 698–703.

⁴³ Por. tamże.

⁴⁴ Por. Z. Giereluk-Lubowicz, *W naszej rodzinie. Wychowanie w rodzinie wielkomiejskiej*, Warszawa 1979, s. 137.

⁴⁵ Por. Mellody, *Toksyczne związki*, s. 104.

do zawstydzania ich w obliczu popełnionych błędów czy przejawach niedoskonałości.

b) Gdy rodzice nie mają właściwego systemu granic, łatwo łamią naturalną bezbronność swoich dzieci i poniżają je. Nie uczą, w jaki sposób budować własny system zdrowych granic. Apodyktyczność rodzica utrudnia dziecku nawiązanie z nim prawidłowej łączności i relacji.

c) Rodzic, który nie potrafi uznać i wyrazić swojej fizycznej rzeczywistości, swoich myśli, uczuć i swojego zachowania nie potrafi również uznać, że jego dziecko ma swój sposób myślenia, ma swoje uczucia, swoje zachowanie i swoją fizyczną rzeczywistość. Zawstydzając dziecko, poniżając je, ośmieszając, zwraca mu uwagę na to, co jest nieodpowiednie, narzuca mu sposób mówienia, myślenia i odczuwania.

d) Rodzice, którzy nie potrafią zadbać o własne potrzeby i pragnienia, mają upośledzoną zdolność właściwego opiekania się swoimi dziećmi. Zdarza się, że zamiast czulej opieki ze strony rodziców, dzieci nakłaniane są do zaspokajania potrzeb swoich rodziców. Rodzice tacy nie są zdolni do nauczenia dzieci zaspokajania swoich pragnień i potrzeb.

e) Kiedy rodzice mają trudność w doświadczaniu i wyrażaniu własnej rzeczywistości w sposób umiarkowany, nie są zdolni do zapewnienia dzieciom stabilnego i bezpiecznego środowiska, w którym mogłyby dojrzewać.

Dysfunkcjonalne wychowanie wyrządza wiele krzywd. Może doprowadzić do chorobliwej nadwagi czy niedowagi, upośledzenia życia seksualnego, wypaczenia sposobu myślenia i duchowości, powodować nieprawidłowe zachowania, najdotkliwiej jednak dotyka sfery uczuć i emocji. Odczuwanie zdrowych emocji to doświadczenie pozytywne, dopóki są one wyrażane w zdrowy, funkcjonalny sposób i nie poniżają innych. Każda z naszych emocji jest niezbędna do prawidłowego funkcjonowania w życiu⁴⁶:

- a) gniew, daje siłę potrzebną do zaspokajania potrzeb i pragnień, dodaje pewności siebie, czasem umożliwia bycie kimś, kim zwykle nie jesteśmy;
- b) strach daje ochronę, uczula na zagrożenia, pozwala unikać związków z nieodpowiednimi osobami;
- c) ból jest bodźcem we wzrastaniu w większej dojrzałości, jest środkiem pomagającym przejść przez trudne sytuacje, uleczyć się z ich skutków, wyciągnąć płynące z nich wnioski;

⁴⁶ Por. tamże, s. 90.

- d) wina to zdrowy system ostrzegawczy, sygnalizator naruszenia wartości. Poczucie winy powoduje zmianę naszego zachowania i powrotu do wartościowego życia;
- e) wstyd przypomina nam, że nie jesteśmy doskonali, że mamy być odpowiedzialni, uczy pokory, naprawia obszary naszej nieomyślności.
- Nie jesteśmy doskonali, a nasze dzieci są jeszcze mniej doskonałe od nas, ponieważ nikt jeszcze nie nauczył ich, jak naprawiać niedoskonałości, aby nie miały one złego wpływu na nie same a w przyszłości na społeczeństwo, w którym przyjdzie im żyć. Rodzice mają więc obowiązek korygowania najważniejszych zachowań dziecka, które mogą mieć wpływ na dziecko i ich funkcjonowanie w społeczeństwie. Zdrowe, wspierające i odpowiedzialne korygowanie postaw i zachowań dziecka pobudza w nich naturalny rozwój⁴⁷.

6. Brak wzorca osobowego ze strony rodziców

Życie codzienne dostarcza wielu spostrzeżeń, które dotyczą autorytetu rodziców i wychowawców. Autorytet rodziców, początkowo nie jest krytykowany przez dzieci, ponieważ czują one potrzebę podziwiania i zachwycania się nimi. W miarę rozwoju społeczno-moralnego dziecko zaczyna dostrzegać pewne słabości, przywary, wady swych rodziców, ale stara się je ukrywać zarówno przed samym sobą, a szczególnie przed obcymi. Ciężki nałóg czy upadek moralny rodziców może stać się przyczyną tragedii w życiu dziecka⁴⁸.

Przygotowanie dziecka do uczestnictwa w życiu społecznym i wejścia w relacje z innymi ludźmi to jedno z podstawowych celów wychowania. W rodzinie dziecko poznaje normy społeczno-moralne i uczy się zasad współżycia z ludźmi. Emocjonalna więź członków rodziny, ich wczesność, intensywność, bezpośredniość, z psychologicznego punktu widzenia, w sposób najbardziej trwały i efektywny wpływają na uczenie się zachowań społecznych⁴⁹.

Kształtowanie postaw społecznych u dzieci odbywa się także poprzez⁵⁰:

- a) naśladowanie rodziców (wzorów postępowania, których dostarczają rodzice);

⁴⁷ Por. tamże, s. 91; por. FC, n. 37.

⁴⁸ Por. M. Kalinowski, *Rodzina i dom. Dlaczego rodzice tracą autorytet*, Warszawa 1982, s. 15.

⁴⁹ Por. Giereluk-Lubowicz, *W naszej rodzinie*, s. 135.

⁵⁰ Por. tamże.

b) bezpośrednio oddziaływanie rodziców (oczekiwania kierowane ku dziecku, kontrola zachowań, stosowanie dyscypliny).

Główną rolę odgrywają tutaj rodzice, a szczególnie ich wzajemne relacje do dzieci. Prawidłowe relacje rodziców względem siebie ukazują dziecku, jak powinny przebiegać poprawne stosunki między jednostkami. Relacja rodzic – dziecko wpływa na ukształtowanie obrazu własnej osoby. Badania dowiodły, że prototyp postaw dziecka wobec innych to relacje z osobami, z którymi są emocjonalnie związani. Z przekazanymi wzorami dzieci adaptują pewny system wartości moralnych i sposób postępowania. Rodzice ukierunkowują zachowanie swoich pociech poprzez werbalne pouczenia, kontrolę, stosowanie nagród i kar, porównywanie z pożądanymi zachowaniami rówieśników, rodzeństwa i innych ludzi⁵¹.

Nie bez znaczenia jest również zaspokajanie psychicznych potrzeb dziecka, które mają istotny wpływ na przystosowanie społeczne i nawiązywanie przez nie kontaktów społecznych. Najważniejsze z tych potrzeb to: poczucie bezpieczeństwa, potrzeba miłości i uznania, potrzeba solidarności i łączności z bliskimi. O ich prawidłowym zaspokajaniu decyduje struktura rodziny, psychiczne właściwości obojga rodziców i poprawne relacje w rodzinie⁵².

Rodzice stanowią dla dziecka wzory osobowe w każdym okresie życia. Dziecko, mając oba wzory osobowe rodziców (wzrastając w pełnej rodzinie), zdobywa przygotowanie do pełnienia ról społecznych (męża, żony, ojca, matki). Uczuciowo związane z obojgiem rodziców początkowo ich naśladuje, później identyfikuje się z nimi i przejmuje wzorce ich zachowań⁵³. Chłopiec może identyfikować się z ojcem, częściej z kochającym i serdecznym, niż tym, który karze i odrzuca, a dziewczynka z matką⁵⁴.

Dla prawidłowego rozwoju osobowości dziecka ważne są wszystkie typy ról rodzinnych: ojca, matki, brata, siostry oraz zachodzące między nimi relacje. Zdaniem badaczy każdy członek rodziny prowokuje zachowanie u innych jej członków i wpływa na całokształt wzajemnych oddziaływań⁵⁵.

Kiedy relacje między rodzicami są serdeczne, dzieci identyfikują się z rodzicem tej samej płci: chłopiec identyfikuje się z ojcem, a córka chce być taka jak matka, aby móc otrzymywać dowody uczuć. Niewła-

⁵¹ Por. tamże, s. 136.

⁵² Por. tamże, s. 136–137.

⁵³ Por. M. Ziemska, *Rodzina a osobowość*, Warszawa 1979, s. 135.

⁵⁴ Tamże, s. 137.

⁵⁵ Tamże, s. 140.

ściwa identyfikacja wywołana brakiem wzoru osobowego lub dominacją w rodzinie płci przeciwnej, może mieć ujemne skutki w przyszłości (homoseksualizm, impotencja, oziębłość płciowa). Dziecko może również przenieść niewłaściwe wzory zachowań rodzicielskich na własne dzieci⁵⁶.

Dzięki uczuciowej więzi rodzice mogą od najmłodszych lat wpajać dziecku prawidłowe postawy, uczyć, co jest dobre, a co złe.

Dzieci w miarę rozwoju analizują wszystko, czego ich nauczono, przyjmują jako własne zasady i przekonania, tworzą swój własny system wartości, który mogą skonfrontować z systemem wartości swoich rówieśników⁵⁷.

Chłodna, nieprzyjemna, wroga, pełna napięcia atmosfera w domu, dysharmonia w rodzinie, zakłócenie relacji interpersonalnych, ma działanie destruktywne i może dostarczać wzorów agresji, niestałości i wrogości, i aspołecznego zachowania⁵⁸.

W procesie wychowania już od najmłodszych lat należy w dziecku wzbudzać zainteresowania, kształtować system wartości, uczyć odpowiedzialności za własne postępowanie i zachowanie, wzbudzać szacunek dla życia, zdrowia, siebie samego i wartości. Należy także ukazywać równowartość rozmaitych celów i ideałów, podkreślając fakt, że są one możliwe do osiągnięcia, a także wspierać dziecko w trudnych momentach jego życia. Dobrze ukształtowany system wartości, dobrze ukształtowana osobowość pomogą w sposób dojrzały i mądry rozwiązywać napotkane trudności bez wspomaganie się środkami odurzającymi takimi, jakimi są narkotyki⁵⁹.

W rodzinach dotkniętych uzależnieniem widoczny jest brak jasno określonych granic międzygeneracyjnych. Często występuje ono, gdy jedno z rodziców mało angażuje się w kontakty z dzieckiem, odgradza się od niego, a drugie z rodziców jest znów nadmiernie zaabsorbowane jego życiem, stwarzając niejasne granice. Takie zachowanie powoduje niejednoznaczne określenie ról poszczególnych członków rodziny. Należy podkreślić, że granice pomiędzy rolami poszczególnych członków rodziny muszą być jasno określone. Inna bowiem jest wychowawcza i socjalizacyjna rola rodziców, a inna rola dziecka – nawet dorastającego⁶⁰.

⁵⁶ Por. Ziemska, *Rodzina a osobowość*, s. 141; por. FC, n. 37.

⁵⁷ Por. Kolbowska, Kidawa, *Raport Europejskiego Centrum Informacji o Narkotykach i Narkomanii*, s. 48–50.

⁵⁸ Por. Ziemska, *Rodzina a osobowość*, s. 158.

⁵⁹ Por. C. Cekiera, *Psychoprofilaktyka uzależnień oraz terapia i resocjalizacja osób uzależnionych*, Lublin 1993, s. 23–24.

⁶⁰ Por. Trębińska-Szumigraj, *Współuzależnienie matek narkomanów*, s. 39.

Uwzględniając emocjonalną więź w wychowaniu dzieci należy także uwzględnić wpływ realnego życia i konfrontację z przekazanymi wzorcami zachowań. Rodzice nie mogą pozostawać obojętni wobec tego, czym żyje społeczeństwo, wzrasta więc ich odpowiedzialność za całokształt warunków życia rodziny. Sprecyzowany styl życia może przesądzić o wyborze wartości. Z dodatnim stylem życia mamy do czynienia wówczas, gdy pożądane wartości harmonizują z tymi, jakie są akceptowane przez społeczeństwo. O ujemnym mówimy w przypadku braku harmonii pomiędzy indywidualnymi wyborami a modelami konsumpcyjnymi i edukacją wartości⁶¹.

Przemiany, jakie zachodzą w dzisiejszych czasach, powodują również zmianę obyczajów i stylu życia rodzinnego. W wyniku tych przemian rodzice mają coraz mniejszą możliwość korzystania z wypracowanych przez pokolenia wzorów zachowań, a ich postępowanie wymaga głębszej analizy i refleksji wychowawczej. Pomimo tego, że chcą przenosić pewne wartości ze swoich macierzystych rodzin i zaszczerpieć je w swoje własne, muszą też wypracowywać własne wzory wychowawcze, aby nadażyć za zachodzącymi przemianami⁶².

7. Wykorzystywanie dzieci a nie wychowywanie

Przez wychowanie rozumie się całość wpływów i oddziaływań kształtujących rozwój dziecka oraz przygotowujących je do życia w społeczeństwie. Są to wpływy rodziny, rówieśników, otoczenia społecznego, środowiska lokalnego, środowiska pracy, służby wojskowej, instytucji społecznych i politycznych. Wszystkie składniki procesu wychowawczego są ze sobą ściśle powiązane i oddziałują na człowieka w sposób sprzężony; obejmują różne fazy rozwoju człowieka: dzieciństwo, młodość, wiek dojrzały. Celem procesu wychowawczego jest kształcenie pełnej osobowości, wrażliwej intelektualnie i społecznie, z rozwiniętą motywacją do ciągłego pogłębiania wiedzy i doskonalenia kwalifikacji, do samowychowania i samokształcenia, jako głównej drogi doskonalenia własnej osobowości i nadążania za postępem⁶³.

Dzieci pozbawione należytej opieki ze strony rodziców łatwo dają się wciągnąć w sprawy dorosłych, łatwo wplątują się w niebezpieczne sytuacje, a dorośli często nadużywają ich zaufania⁶⁴. Często sposób, w jaki rodzice

⁶¹ Por. Giereluk-Lubowicz, *W naszej rodzinie*, s. 185–186.

⁶² Por. Ziemska, *Rodzina a osobowość*, s. 174.

⁶³ *Encyklopedia powszechna*, Warszawa 1976, s. 730.

⁶⁴ Por. A.E. Szoltysek, *Filozofia wychowania moralnego*, Kraków 2009, s. 276.

traktują swoje dziecko, przysparza mu wielu cierpień i deformuje jego psychiczny, fizyczny i duchowy rozwój⁶⁵.

Brak miłości w rodzinie powoduje u dziecka poczucie osamotnienia, smutek, strach, lęk, brak poczucia bezpieczeństwa, stany depresyjne. Na tym tle rodzi się w dziecku wrogość i apatia, często też izolacja od innych⁶⁶.

Przyczyn wywołujących kryzysy rodzinne należy szukać we wszystkich wydarzeniach osłabiających lub zrywających więzi rodzinne. Do takich wydarzeń możemy między innymi zaliczyć: uzależnienia, konflikty, słabą więź małżeńską rodziców, przemoc w rodzinie (fizyczna, psychiczna i duchowa), bezrobocie, emigrację zarobkową, zagrożenie bytu materialnego, przewlekłą chorobę jednego z członków rodziny lub śmierć⁶⁷.

Rada Europy w 1986 r. przyjęła następującą definicję przemocy: „Przemoc domowa to każde działanie jednego z członków rodziny lub zaniechanie, które zagrażają życiu, cielesnej i psychicznej integralności lub wolności innego członka tej samej rodziny, bądź poważnie szkodzą rozwojowi jego osobowości”⁶⁸. Według J. Mellibrudy przemoc w rodzinie to zamierzone i wykorzystujące przewagę sił działanie skierowane przeciw członkowi rodziny, które narusza prawa i dobra osobiste, powodując cierpienia i szkody. Przemoc stanowi wyraz braku miłości w rodzinie⁶⁹.

Brak miłości i więzi w rodzinie nie stanowi jednak podstaw do kwalifikowania jej jako rodziny dysfunkcyjnej – a tym bardziej patologicznej. Rodzina funkcjonalna troszczy się o zaspokojenie różnych potrzeb, jej członkowie pełnią wobec siebie rozmaite role, a dzieci od najmłodszych lat instruowane są, w jaki sposób mogą samodzielnie dbać o zaspokajanie swoich potrzeb. Wśród podstawowych funkcji rodziny należy wymienić⁷⁰: prokreacyjną, opiekuńczą, wychowawczą, społeczną, kulturotwórczą, religijną, ekonomiczną.

W dzisiejszych czasach wielu rodzinom trudno jest spełniać te podstawowe funkcje i zadania. Duży wpływ ma tu transformacja ekonomiczno-gospodarcza, cywilizacyjno-kulturowa i polityczno-ustrojowa. Wzrasta

⁶⁵ Por. tamże, s. 252.

⁶⁶ Por. M. Cywińska, *Osamotnienie dziecka w domu rodzinnym*, w: *Sytuacje trudne w życiu dziecka*, red. taż, Poznań 2008, s. 20.

⁶⁷ Por. Szoltysek, *Filozofia wychowania moralnego*, s. 252.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Por. tamże.

⁷⁰ Por. tamże.

więc liczba rodzin uznawanych za niewydolne wychowawczo i rodzin patologicznych⁷¹.

W rodzinach dysfunkcyjnych rodzice zazwyczaj nie dbają o zaspokojenie niezbywalnych potrzeb zarówno w stosunku do dzieci, jak i względem siebie⁷².

Skrajnym przypadkiem rodziny dysfunkcyjnej jest rodzina patologiczna, gdzie rodzice przez alkoholizm, uzależnienie od narkotyków, dewiacje seksualne, przemoc czy degradację moralną powodują zaburzenie rozwoju psychicznego, fizycznego i duchowego swoich dzieci⁷³.

Zaniedbanie w rodzinie to świadome lub nieświadome wstrzymywanie się rodziców w zaspokajaniu fizycznych, psychicznych i duchowych potrzeb dziecka. Zaburza lub opóźnia jego wszechstronny rozwój⁷⁴.

Podobnie jak wadliwe wychowanie, zaniedbanie wychowania powoduje ukształtowanie w człowieku osobowości niezdolnej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich zarówno w odniesieniu do dobra małżonków, jak i potomstwa. Osoby takie nie są zdolne dochować wierności małżeńskiej, często krótko po ślubie porzucają swoje rodziny, a małżeńskie obowiązki przekraczają ich możliwości psychiczne⁷⁵.

Biorąc pod uwagę wpływ rodziców na wychowanie dzieci, należy również podkreślić problem uzależnienia dziecka od rodzica. Wyrazem takiego uzależnienia może być całkowite podporządkowanie się woli rodziców i bezwzględne wypełnianie ich oczekiwań. Niektórzy rodzice wykorzystują swój związek uczuciowy z dzieckiem, aby narzucić mu swoją wolę. Taki przypadek rozpatrywała Rota Rzymska w orzeczeniu z 15 VII 1977 r.⁷⁶

W rodzinach z problemem uzależnienia widoczna jest niska tolerancja dla indywidualności swoich dzieci. Rodzice dotknięci uzależnieniem utrudniają dzieciom osobisty rozwój, nie dają psychicznej przestrzeni i negatywnie reagują na próby dziecka w określeniu własnej tożsamości. Kiedy dziecko podejmuje próbę odseparowania się od rodziny, rodzice traktują to jako zagrożenie rodzinnej homeostazy⁷⁷.

⁷¹ Por. K. Segiert, *Wspólnotowość życia rodzinnego w kontekście socjalizacji i sytuacji trudnych*, Poznań 2015, s. 69.

⁷² Por. Szołtysek, *Filozofia wychowania moralnego*, s. 252.

⁷³ Por. tamże, s. 254.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Por. Paździór, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby*, s. 195.

⁷⁶ Por. Wyrok z 15 VII 1977 r. c. Pinto, „Monitor Ecclesiasticus”, 103(1978), s. 151–152.

⁷⁷ Por. Trębińska-Szumigraj, *Współuzależnienie matek narkomanów*, s. 42.

W rodzinie, gdzie jeden lub oboje rodziców biorą narkotyki, nie ma odpowiednich warunków do fizycznego i psychospołecznego rozwoju dzieci. Jeśli rodzic już w okresie dojrzewania miał problem z uzależnieniem, dysfunkcja rodziny ma miejsce już od początku jej założenia⁷⁸.

Rodziny narkomanów są niekorzystnym środowiskiem wychowawczym dla dzieci poprzez nieprawidłowe wypełnianie swoich funkcji opiekuńczo-wychowawczych, emocjonująco-ekspresyjnej, ekonomicznej i socjalizującej. Na ogół narkomani nie pracują, są utrzymywani przez swoich rodziców lub zdobywają pieniądze poprzez żebractwo czy prostytutkę. Potrafią także sprzedawać sprzęty domowego użytku, aby uzyskać pieniądze na zdobycie narkotyków. Narkotyki stanowią treść życia, więzi rodzinne schodzą na dalszy plan, dobro rodziny nie ma znaczenia. Dzieci z takich rodzin mają więc często niekorzystne warunki materialno-bytowe. Mieszkania narkomanów są najczęściej bardzo brudne, brak w nich podstawowych sprzętów, często naczynia kuchenne służą do produkcji narkotyków. Dzieci raczej nie mają swojego pokoju czy kąpielicy na zabawki i pomoce szkolne. Brakuje w takich domach ciszy i spokoju niezbędnego do wypoczynku, gdyż zamienia się on w melinę, gdzie produkuje się narkotyki i zażywa się je grupowo⁷⁹.

Stan fizyczny i psychiczny, w jakim często znajduje się narkoman, nie pozwala na odpowiednią opiekę nad dzieckiem. Nie jest w stanie przestrzegać higieny osobistej i higieny otoczenia. Dzieci narkomanów są zanedbywane w sensie pielęgnacyjnym tzn. nie są prawidłowo odżywiane, są brudne i niewłaściwie ubrane⁸⁰.

Rodzice narkomani z powodu swojego nałogu nie potrafią samodzielnie opiekować się dzieckiem. Jeżeli uzależnieni są oboje rodzice, niezbędna jest pomoc z zewnątrz. Opiekę najczęściej w takich sytuacjach przejmują dziadkowie. Jednak w przypadku rażących zaniedbań ze strony rodziców, sprawy trafiają do sądu rodzinnego, a dzieci trafiają pod opiekę rodziny zastępczej lub do domu dziecka⁸¹.

Silny nałóg rodzica trwający przez wiele lat powoduje u dziecka zaburzenia emocjonalne. U narkomana odczuwanie miłości, przywiązania, odpowiedzialności za bliskich ulega ograniczeniu. Zostaje zaburzona

⁷⁸ Por. Rogala-Obłękowska, *Narkoman w rodzinie*, s. 152.

⁷⁹ Por. tamże, s. 153.

⁸⁰ Por. tamże, s. 154.

⁸¹ Tamże.

uczuciowa więź z dzieckiem. Pomimo swojej deklaracji o przywiązaniu i miłości do dziecka rodzic-narkoman przejawia raczej chłodne emocje. Dzieci jednak są silnie przywiązane do swoich rodziców⁸².

W rodzinach narkomańskich dzieci podlegają traumatycznym przeżyciom. Często ich zachowanie jest dokładnym barometrem zachowania i nastroju rodziców oraz poziomu ich uzależnienia. Kłopoty z nauką, zachowaniem, nieprzystosowanie społeczne, to pierwsze sygnały przeżywania trudnych sytuacji w domu rodzinnym⁸³.

Dezorganizacja środowiska, w jakim wychowuje się dziecko, szczególnie jego rodziny – rodziny narkomanów – może mieć wpływ na wystąpienie zaburzeń zachowania w wieku dojrzewania⁸⁴.

8. Wnioski kanoniczne

W oparciu o interpretacje i komentarze kan. 1095 KPK, przez zdolność do zawarcia małżeństwa należy rozumieć zdolność do relacji interpersonalnych, zdolność odniesienia się jednej strony w małżeństwie do drugiej, zdolność przyjęcia i oddania się drugiej stronie w sferze psychicznej, fizycznej, duchowej itp. Prawo kanoniczne przyjmuje, że jeśli jedna bądź obie strony nie są w stanie dobrowolnie przyjąć i realizować istotnych obowiązków małżeńskich, jak i obdarować oraz uszanować prawa drugiej strony, to nie są zdolne do osiągnięcia oraz realizacji tych dóbr, które wynikają z treści złożonej przysięgi małżeńskiej.

Kanon 1095 § 2 za niezdolne do zawarcia małżeństwa uznaje osoby mające poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych. Z kolei kanon 1095 § 3 uznaje, że nieważne jest małżeństwo osób niezdolnych do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Owa niezdolność, o której mowa w tych kanonach, może wynikać z choroby psychicznej, uzależnienia od narkotyków, alkoholu, czy z patologicznych reakcji psychicznych i nerwowych wskutek szoku lub lęku.

Prawo kanoniczne od nupturientów wymaga również przynajmniej minimalnego stopnia dojrzałości oraz wiedzy (kan. 1096 § 1). Ponadto wymaga się, by nupturienti, swoimi „siłami” psychicznymi byli zdolni do wypełnienia zobowiązań małżeńskich, które na nich spoczywają.

⁸² Por. tamże, s. 155.

⁸³ Por. tamże, s. 171.

⁸⁴ Tamże, s. 172.

Niezdolność do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich, chociażby jednego, powoduje nieważność małżeństwa. Niezdolność psychiczna to niezdolność do realizowania zgody małżeńskiej. Taka osoba może być inteligentna, posiada używanie rozumu, wie, czym jest małżeństwo, jakie są jego obowiązki, ale na skutek zaburzeń natury psychicznej nie jest w stanie podjąć i wypełnić tych obowiązków. Człowiek uzależniony od narkotyków nie może sprostać żadnym rodzinnym obowiązkom. W domu zamiast ciepła rodzinnego i przyjemności bycia razem pojawią się kłótnie, przemoc i różne formy dewiacji. Potrzeba zdobycia narkotyków powoduje stopniowe zubożenie i rozpad rodziny. Z czasem pojawiają się zaburzenia emocjonalne i różnorodne formy zaburzeń psychicznych

Do niezdolności zalicza się wszystkie postacie patologii i psychopatologii, które niszczą osobowość. Taką postacią patologii jest właśnie uzależnienie od narkotyków. Zgoda małżeńska (*consensus*) jest aktem woli, mocą którego mężczyzna i kobieta zawierają nieodwołane przymierze, wzajemnie siebie przekazując i przyjmując. Zgoda małżeńska zakłada działanie rozumu (świadomość), która umożliwia podjęcie właściwej decyzji. Bez wzajemnej wymiany zgody małżeńskiej nie może być małżeństwa. Człowiek pod wpływem narkotyków ma ograniczoną wolność, zniekształconą świadomość i zaburzoną hierarchię wartości. Nie odpowiada on w pełni świadomie za swoje czyny, nie potrafi przewidzieć skutków swojego postępowania ani ich logicznie wytłumaczyć. Często nie potrafi odróżnić prawdy od kłamstwa, rzeczywistości od fikcji. Negatywny wpływ narkotyków na centralny układ nerwowy, powoduje, że osoba uzależniona ma poważny brak rozeznania oceniającego, co do obowiązków wynikających z założenia rodziny. Ponieważ nie zdają sobie sprawy z przedmiotu umowy, nie mogą jej ważnie zawrzeć.

Uwieńczeniem zgody małżeńskiej jest zrodzenie i wychowanie potomstwa. Prawo kanoniczne podając, czym jest małżeństwo określa, że jest to przymierze między jednym mężczyzną i jedną kobietą, skierowaną na dobro wspólne małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa. Działania osoby uzależnionej od narkotyków koncentrują się głównie na zdobywaniu tych środków i na przeżyciach z nimi związanych. Narkomani nie są nastawieni na drugą osobę, nie potrafią związać się z nią na stałe ani sprostać wymogom, jakie stawia małżeństwo. Nie są zdolni zachować małżeńskiej wierności, świadczyć małżonkowi pomocy i być za niego odpowiedzialnym. W utworzonych związkach nie ma miejsca na miłość do

drugiego człowieka, to narkotyk staje się miłością. U osób uzależnionych od narkotyków instynkt rodzicielski jest uszkodzony. Narkomani nie czują potrzeby założenia rodziny i posiadania potomstwa. Kiedy dziecko pojawia się w rodzinie narkomańskiej, nie ma warunków do prawidłowego rozwoju. Nie ma również zagwarantowanego poczucia bezpieczeństwa, miłości i ciepła. W rodzinach, gdzie obydwój rodzice piją lub biorą narkotyki, u dzieci zaobserwować można stopniową demoralizację.

Skutki uzależnień są dwojakiego rodzaju: fizyczne i psychiczne. Jedne i drugie niosą za sobą poważne konsekwencje: wyniszczenie organizmu, zmniejszenie ogólnej aktywności życiowej, zawężenie relacji społecznych, ograniczenie zainteresowania obowiązkami i zadaniami związanymi z pracą zawodową czy rodziną, zwrócenie szczególnej uwagi i zaangażowanie w kierunku obiektu uzależnienia. Do tego negatywny stan psychiczny spowodowany świadomością istnienia uzależnienia a jednocześnie nieakceptowanie takiego stanu rzeczy oraz obaw lub niechęć do rezygnacji ze środków czy działań uzależniających prowadzą w efekcie do powstania „błędnego koła”. Najpoważniejszym skutkiem psychicznym każdego uzależnienia jest ubezwłasnowolnienie, zniewolenie uzależnionego, odebranie mu możliwości wyboru i podejmowania przez siebie dobrowolnych działań. Dzięki wolnej woli każdy decyduje o sobie i przygotowuje się do przysługujących mu ról społecznych.

Wszystkie wymienione czynniki uzależnienia i ich negatywny wzajemny wpływ mogą sprzyjać zamknięciu osoby w psychologicznej pułapce dostosowywania się do tego, co szkodzi a tym samym wzmocnienia destrukcyjnej siły układu na dobro samej jednostki, dobro małżeństwa i dobro potomstwa.

THE INFLUENCE OF DISORDERED DRUG ADDICT'S PERSONALITY ON HIS OFFSPRING

Keywords: the good of offsprings, drugaddition, the disorderedpersonality, the lack of high feelings, the disorder of the willpower, the conjugal and family community.

Summary: A family is a group of people, who have an effect on each other. The positive relationship among family memebers have a great impact on creating and developing the personality traits. However, on the other hand, the influence of negative relashionship, even, of one family member, can have a destructive impact on the whole family community. The child acquires all essential skills and knowledge by being in a family. These abilitities are crucial and they allow a child to function properly in a social

community. The greater parental responsibility, the richer personality of a child and the better beginning of his or her adult life. Nevertheless, the boundary between a „normal” family and the one, which shows the first symptoms of pathology, is very thin.

When the parents start to put their favourites above their children’s good and needs because of some egoistic reasons, what is more, when the alcohol, some departures, the work as well as their friends are of utmost importance than their offsprings, the boundary is much more visible. It is claimed that in the case of disordered and demoralized family, the proper development of the child’s personality is impossible. There are some people, who are worried becoming addicted to drugs or alcohol, and they try to find out their personality traits that can be characteristic for compulsive personality. They are curious and want to know what they should focus on in order to break free of the statement of being an addict or, even, they search for the good reason not to start taking drugs or any kinds of psychoactive substances.

There are no doubts that the genetic factors have a great influence on the occurrence of the risk of addiction. According to the research, in the a situation when a person possesses a family member, who struggles with the addiction, there are increased chances for him or her of becoming addicted too. It is also highlighted that some of the human genome are identified as the ones that have the direct connections with the certain kind of addiction. Thanks to this precious knowledge, it will be possible to estimate the probability of occurring the addiction due to a specific case in a more precise way. The existence of a certain genetic potential does not state the only and direct cause of the addiction development. There are other complex environmental factors that also play an important role. Besides the genetic background, there is another individual distinctive feature, which may decide about the high risk of addiction, and it can be defined as the occurrence of psychological genetic background. People, who cope with some psychological disorders in the early stage, can overuse and be more prone to be addicted to various kinds of harmful substances.

BIBLIOGRAFIA

Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, AAS, 58(1966), s. 1025–1115.

Jan Paweł II, *Przemówienie na Zgromadzeniu Ogólnym Narodów Zjednoczonych*, 2 X 1979, AAS, 71(1979), s. 1143–1161.

Jan Paweł II, Adhortacja apostołska *Familiaris consortio*, 22 XI 1981, AAS, 74(1982), s. 81–191.

Decisio z 9 XI 1961 r. c. Bejan, SRRD, 53(1961) s. 496–497.

Wyrok z 15 VII 1977 r. c. Pinto, „Monitor Ecclesiasticus”, 103(1978), s. 145–157.

- Decisio z 26 VI 1984 r. c. Gionnecchini, SRRD, 76(1984), s. 390–398.
- Decisio z 2 X 1986 r. c. Hout, SRRD, 78(1986), s. 201–213.
- Decisio z 6 III 1987 r. c. Pinto, SRRD, 79(1987), s. 30–41.
- Bianchi P., *Kiedy małżeństwo jest nieważne?*, Kraków 2006.
- Bianchi P., *La causa naturae psychicae dell'incapacita*, w: *L'incapacita di assumere gli oneri essenziali del matrimonio*, Citta del Vaticano 1998.
- Cekiera C., *Psychoprofilaktyka uzależnień oraz terapia i resocjalizacja osób uzależnionych*, Lublin 1993.
- Cywińska M., *Osamotnienie dziecka w domu rodzinnym*, w: *Sytuacje trudne w życiu dziecka*, red. M. Cywińska, Poznań 2008, s. 15–38.
- Encyklopedia powszechna*, Warszawa 1976.
- Forwald S., *Toksyczni rodzice*, Warszawa 1992.
- Giereluk-Lubowicz Z., *W naszej rodzinie. Wychowanie w rodzinie wielkomiejskiej*, Warszawa 1979.
- Góralski W., *Studia nad małżeństwem i rodziną*, Warszawa 2007.
- Izdebska H., *Rodzina i jej funkcja wychowawcza*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, Warszawa 1993, s. 698–703.
- Jaroszyński J., *Zespoły zaburzeń psychicznych*, Warszawa 1994.
- Kalinowski M., *Rodzina i dom. Dlaczego rodzice tracą autorytet*, Warszawa 1982.
- Kolbowska A., Kidawa M., *Raport Europejskiego Centrum Informacji o Narkotykach i Narkomanii*, „Remedium”, 2006, nr 7–8, s. 48–50.
- Kosowicz S., *Niezdolność do relacji międzysobowych (studium w oparciu o wyroki rotalne okresu posoborowego)*, Radom 1988.
- Mellody P., *Toksyczne związki*, Warszawa 2019.
- Moneta P., *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova 1996.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2, Olsztyn 1986.
- Paździor S., *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095 n. 3*, Lublin 2009.
- Pielkova J., *Jak im pomóc?*, Warszawa 1985.
- Przetaczuk-Gierowska M., Włodarski Z., *Psychologia wychowawcza*, Warszawa 1994.
- Rogala-Obłąkowska J., *Narkoman w rodzinie*, Warszawa 2002.
- Segiert K., *Wspólnotowość życia rodzinnego w kontekście socjalizacji i sytuacji trudnych*, Poznań 2015.
- Stawniak H., *Jedność i nierozzerwalność małżeństwa*, PrKan, 34(1991), nr 1–2, s. 103–120.
<https://doi.org/10.21697/pk.1991.34.1-2.07>.
- Szołtysek A.E., *Filozofia wychowania moralnego*, Kraków 2009.
- Trębińska-Szumigraj E., *Współzależnienie matek narkomanów*, Gdańsk 2010.
- Ziemska M., *Rodzina a osobowość*, Warszawa 1979

KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI ^{a, b, ©}

 <https://orcid.org/0000-0002-8538-9208>

^a Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Prawa Kanonicznego, Instytut Prawa Kanonicznego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, PL

^b Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, PL

[©] J.Grezlikowski@Diecezja.Wloclawek.PL

ARCHIWA KOŚCIELNE W ŚWIETLE OBOWIĄZUJĄCYCH NORM KANONICZNYCH

Słowa kluczowe: archiwista, archiwum bieżące, archiwum historyczne, archiwum kościelne, archiwum tajne, zasób archiwalny.

Streszczenie: Archiwa kościelne są wytworem instytucji kościelnych, które gromadzą i przechowują świadectwa dotyczące przeszłości stanu posiadania i działalności prawnokościelnej i duszpasterskiej kościelnych osób prawnych. Stanowią nie tylko dobra kultury, lecz także są prawdziwymi dobrami kościelnymi, które w odpowiedzi na wymagania kulturowe i pastoralne mają być chronione i właściwie oceniane z zachowaniem norm kanonicznych. Stąd prawodawca kościelny, powszechny czy partykularny, wydawał stosowne normy prawne regulujące tę płaszczyznę życia i działalności kościelnej.

Zaprezentowane obowiązujące normy prawne odnoszące się do archiwów kościelnych przejęły wiele uregulowań, które obowiązywały w aktach normatywnych dawnego Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 r. Określają one, że każda instytucja kościelna ma obowiązek przechowywać akta i dokumenty, które jej dotyczą. Biskup diecezjalny zobowiązany jest dbać o zachowanie dokumentów i akt, które zostały wytworzone w instytucjach

KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI – kapłan diecezji włocławskiej (1979). Mgr (teologia, 1979, KUL, Lublin); lic. prawa kanonicznego (1983, KUL, Lublin); dr prawa kanonicznego (1984, KUL, Lublin); dr hab. prawa kanonicznego (2000, UKSW, Warszawa); prof. UKSW (2001–). Sędzia (1989–) i oficjał (1992–) w Sądzie Kościelnym Diecezji Włocławskiej.

jemu podległych. Ma on sprawować nadzór nad tymi archiwami. W instytucji centralnej Kościoła partykularnego, jaką jest kuria diecezjalna, powinny funkcjonować trzy archiwa: bieżące (diecezjalne), tajne i historyczne. To ostatnie archiwum jest nowym typem archiwum, które wprowadził obecnie obowiązujący Kodeks z 1983 r. Archiwum to powinien erygować biskup diecezjalny i przechowywane w nim powinny być akta i dokumenty, które posiadają wartość historyczną.

Kościół zawsze miał świadomość, jak ważna jest pamięć o swojej historii. Troska o zachowanie skarbnicy literatury biblijnej, dokumentów i akt kościelnych istniała w Kościele od samego początku jego istnienia. Gromadzono i zachowywano różne pisma i dokumenty dotyczące aktywności papieży, biskupów, soborów i synodów oraz działalności kapituł, kolegiat, konsystorz, sądów kościelnych oraz akta wizytacyjne, które były świadectwem życia i działalności Kościoła oraz opisywały różne wydarzenia kościelne. Co prawda najstarsze pisma całkowicie zaginęły, ale począwszy od papieża Innocentego III (1198–1216), Kościół dysponuje już dokumentami w archiwum rzymskim i w innych archiwach kościelnych. Losy tych dokumentów były różne, można je rozpatrywać z punktu widzenia historycznego i archiwalnego, ale także kanonicznego, ukazując i analizując przepisy dotyczące ich gromadzenia, przechowywania i bezpieczeństwa. Normy te określały liczne sobory i synody, nakazując tworzyć księgi parafialne, przechowywać dokumenty, jak też prowadzić archiwa kościelne. Dzisiaj mówimy, że stanowią one „dobra kultury” i „dziedzictwo historyczne”¹. Archiwa kościelne są jednak nie tylko dobrem kultury, ale „reprezentują prawdziwe kościelne dobro, które w odpowiedzi na wymagania kulturowe i pastoralne ma być chronione i właściwie oceniane z zachowaniem norm kanonicznych”². Dlatego prawodawca kościelny w syntetycznej normie nakazuje tworzenie i należytą troskę o archiwa kościelne³ oraz stosunkowo dużo miejsca poświęca tej problematyce. Wynika to z faktu, że kościelne zasoby archiwalne mają

¹ Giovanni Paolo PP. II, *Allocuzione papale alla I Assemblea plenaria*, 12 ottobre 1995, n. 3, w: *Enchiridion dei beni culturali della Chiesa. Documenti ufficiali della Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa*, Bologna 2002, s. 561–562; por. J. Adamczyk, *Archiwa kościelne w aspekcie kanonicznym*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 13(2012), nr 3, s. 165–166.

² C. Chenis, *Natura, kompetencje, organizacja i działalność Papieskiej Komisji ds. Kościelnych Dóbr Kultury*, „Biuletyn Kościelnych Dóbr Kultury”, 1 (2005), s. 36.

³ Kan. 486 § 1 KPK: „z największą troską należy strzec wszystkich dokumentów dotyczących diecezji lub parafii”.

doniosłe znaczenie dla kultury kościelnej i ogólnoludzkiej, jak też są miejscami pamięci wspólnot chrześcijańskich i nośnikami kultury najwyższej wartości, ukazując historię wspólnot kościelnych.

Celem niniejszego opracowania jest przybliżenie problematyki związanej z archiwami kościelnymi w świetle obowiązujących norm kanonicznych, a więc ukazanie, w jaki sposób prawodawca kościelny reguluje funkcje i zadania archiwów kościelnych. Pragnąc ukazać aspekt kanoniczny tego zagadnienia, należy rozpocząć od wyjaśnień terminologicznych, a więc pojęcia i rodzajów archiwów kościelnych, by następnie przejść do ukazania ich w dawnym prawie kanonicznym. Powyższe treści dadzą podstawę do zaprezentowania i lepszego zrozumienia norm Kodeksu prawa kanonicznego regulujących ustanowienie i prowadzenie archiwów, dostęp do nich, funkcjonowanie i ich zadania.

1. Pojęcie i rodzaje archiwów kościelnych

Polski słownik archiwalny podaje definicję archiwum w następujący sposób: „instytucja o charakterze urzędu administracyjnego, urzędu wiary publicznej oraz placówki naukowej powołana do kształtowania, zabezpieczania, gromadzenia, opracowywania oraz trwałego przechowywania i udostępniania materiałów archiwalnych, uprawniona do wydawania ich uwierzytelnionych odpisów, wypisów, wyciągów i kopii, a także do publikowania źródeł i pomocy archiwalnych oraz prowadzenia badań w dziedzinie archiwistyki”⁴. Na gruncie polskiej archiwistyki definicję „archiwum” wyjaśnił zmarły przed laty ks. prof. Stanisław Librowski, który ujął i określił pojęcie „archiwum” w dwojakim znaczeniu: „1) zbiór akt i dokumentów publicznych lub prywatnych, głównie rękopiśmiennych, które straciły swoją aktualność, ale zasługują na przechowywanie; 2) instytucja naukowo-usługowa, której zadaniem jest gromadzenie, zabezpieczenie (konserwacja) i udostępnianie dokumentów historycznych (dokumentów i akt) pochodzących z różnych ośrodków (urzędów, instytucji) życia społecznego, działających na określonym terytorium państwowym lub kościelnym”⁵. W obu tych określeniach pojawia się jeden wspólny element wskazujący, że „archiwum” jest instytucją o charakterze naukowo-badawczym, której zadaniem jest zabezpieczenie,

⁴ *Polski słownik archiwalny*, red. W. Maciejewska, Warszawa 1974, s. 13–14; por. H. Robótka, B. Ryszewski, A. Tomczyk, *Archiwistyka*, Warszawa 1989, s. 14–15.

⁵ S. Librowski, *Archiwum*, w: EK, t. 1, red. R. Łukaszyk, Lublin 1995, kol. 886.

gromadzenie, przechowywanie i udostępnianie materiałów mających charakter historyczny.

Jeszcze inną definicję „archiwum” podaje włoski kanonista Adolfo Longhitano, stwierdzając, że „archiwum to uporządkowany i systematyczny zbiór akt i dokumentów, które są przechowywane dla dobra publicznego lub prywatnego”⁶. Według niego biblioteka gromadzi książki, natomiast archiwum przechowuje dokumenty różnych instytucji i urzędów świeckich czy kościelnych.

W świetle tych wyjaśnień rodzi się pytanie, co to jest i czym jest archiwum kościelne? Na podstawie jakiego kryterium możemy określić archiwum jako „kościelne”? Według wspomnianego Adolfo Longhitano najbardziej właściwym określeniem „archiwum kościelnego” będzie nawiązanie do instytucji kościelnej powstałej za zgodą właściwej władzy kościelnej, która jest samodzielna, wyodrębniona i wytwarza dokumenty i akta, które mają charakter historyczny. Ona po procesie wytwarzania tych dokumentów i materiałów przechowuje je w archiwum, które z uwagi na specyfikę działania tej instytucji kościelnej jest archiwum kościelnym⁷. Można zatem powiedzieć, że za archiwa kościelne należy uważać wszystkie archiwa tych instytucji, którym kompetentna władza kościelna nadała osobowość prawną, odróżniając jednak wyraźnie między archiwami kościelnymi publicznymi, rządzonymi przez prawo i archiwami kościelnymi prywatnymi, rządzonymi głównie przez wewnętrzne statuty⁸. Należy też dodać, za sugestią wspomnianego ks. prof. Librowskiego, że tak rozumiane „archiwum kościelne” jest również instytucją o charakterze naukowo-badawczym, której zadaniem jest zabezpieczenie, gromadzenie, przechowywanie i udostępnianie materiałów mających charakter historyczny.

Poczynione wyjaśnienia i ustalenia nie rozwiązują jednak kwestii natury i charakteru archiwów stowarzyszeń albo instytucji niemających osobowości prawnej, a które otrzymały od właściwej władzy kościelnej zatwierdzenie czy uznanie lub też tego zatwierdzenia nie mają. Poza tym powstaje jeszcze problem archiwów prywatnych i ich miejsca i charakteru w strukturze archiwów kościelnych. Mając powyższe na uwadze można przyjąć według Longhitanego pewien podział archiwów kościelnych na:

⁶ Adamczyk, *Archiwa kościelne w aspekcie kanonicznym*, s. 172.

⁷ A. Longhitano, *Gli archivi ecclesiastici*, „*Ius Ecclesiae*”, 4(1992), nr 2, s. 655–656.

⁸ Por. Adamczyk, *Archiwa kościelne w aspekcie kanonicznym*, s. 173.

archiwa kościelnych osób prawnych publicznych; archiwa osób prawnych prywatnych; archiwa stowarzyszeń, które otrzymały od władzy kościelnej zalecenie (*commendatio*); archiwa stowarzyszeń, które nie mają jakiegokolwiek formy uznania władzy kościelnej, jak również archiwa prywatne⁹.

Wydaje się, że podstawowym kryterium klasyfikacji archiwów kościelnych jest natura instytucji wytwarzającej dokumenty lub też właściciel tych dokumentów. Stąd można powiedzieć, że najważniejsze są archiwa publiczne instytucji kościelnych posiadających kościelną osobowość prawną, ponieważ działają w imieniu Kościoła instytucjonalnego i podejmują odpowiedzialność przed wspólnotą kościelną, dlatego też podlegają nadzorowi ze strony kompetentnej władzy kościelnej. W następnej kolejności idą archiwa prywatnych osób prawnych posiadających własną autonomię i statuty, które działają w oparciu o własne imię i nie angażują autorytetu wspólnoty Kościoła. Archiwa te nie mają już takiego znaczenia jak archiwa kościelnych osób publicznych, ale zawierają dokumentację instytucji, która realizuje działalność pod kierunkiem lub nadzorem kompetentnej władzy kościelnej. W tej grupie mieszczą się także archiwa stowarzyszeń, które otrzymały od władzy kościelnej zalecenie. Cieszą się one jeszcze większą autonomią niż archiwa osób prawnych prywatnych, a władza kościelna może trudniej sprawować nad nimi kontrolę. Ta kategoria obejmuje znaczną część kościelnych ruchów duszpasterskich, a patrząc na dynamikę ich rozwoju i funkcjonowania, warto by władza kościelna troszczyła się o ich archiwa według zaleceń, które powinny być zapisane w statutach tych ruchów¹⁰.

Według A. Longhitano, na co wskazuje ks. J. Adamczyk, „można jeszcze podać inną typologię archiwów, biorąc pod uwagę datację dokumentów”. Mogą to być archiwa bieżące, które gromadzą akta i dokumenty z ostatnich lat oraz archiwa historyczne, gromadzące dokumenty dawniejsze, począwszy od pewnej daty, która powinna być określona¹¹. Ten sam autor stwierdza, że można również rozróżnić *archiva ecclesiastica*, biorąc pod uwagę naturę i charakter dokumentów, dodając, że w tym obszarze można wyróżnić archiwa ogólne i tajne. Wśród nich można na podstawie norm Kodeksu prawa kanonicznego¹² umieścić archiwum

⁹ Tamże, s. 174–175.

¹⁰ Longhitano, *Gli archivi ecclesiastici*, s. 657–658.

¹¹ Adamczyk, *Archiwa kościelne w aspekcie kanonicznym*, s. 175.

¹² Kan. 486 § 2 i 489 § 1 KPK.

kurialne (*archivum seu tabularium dioecesanum*), zwane registraturą do przechowywania akt bieżącej działalności w zakresie duchowym i religijnym, jak i doczesnym oraz archiwum tajne (*archivum secretum*), w którym strzeżone są dokumenty tajne¹³.

2. Archiwa kościelne w dawnym prawie kanonicznym

W ciągu wieków Kościół nie tylko prowadził różnego rodzaju archiwa, ale także wydawał przepisy prawne mające na celu gromadzenie, ochronę, inwentaryzację i zarządzanie zasobami archiwalnymi. Pierwszym, który zebrał nieliczne i nieco ogólne przepisy Soboru Trydenckiego odnośnie do archiwów, był papież Pius V (1566–1572), który w breve *Inter omnes* z 6 czerwca 1566 r. potwierdził i rozszerzył na cały Kościół przepisy wydane dla prowincji mediolańskiej na synodzie odbytym w 1565 r. przez św. Karola Boromeusza nakazujące ustanowienie w każdej diecezji archiwum biskupiego, w którym należało inwentaryzować dobra zarządzane z różnego tytułu przez Kościoły i dzieła diecezjalne¹⁴. Również papież Sykstus V (1585–1590) wydał różne przepisy odnoszące się do archiwów kościelnych. Między innymi polecał w breve *Regularium personarum* z dnia 20 czerwca 1588 r. kongregacjom monastycznym przeprowadzać inwentaryzację wszystkich dóbr i wysyłać jej odpis do archiwum ich domu w Rzymie, nakazał konstytucją *Sollicitudo pastoralis* z sierpnia 1588 r. erekcję archiwów we wszystkich miastach i miejscowościach Państwa Kościelnego. Wreszcie w motu proprio *Provida Romani* z 29 kwietnia 1587 r. nakazał wszystkim ordynariuszom Włoch i zwierzchnikom wszystkich domów zakonnych sporządzić inwentarz ich dóbr¹⁵.

Wielkie zasługi dla archiwistyki kościelnej wniósł papież Benedykt XIII (1724–1730), który był gorącym zwolennikiem i promotorem tworzenia wzorowych archiwów kościelnych. W konstytucji *Maxima vigilantia* z 14 czerwca 1727 r. określił szczegółowe zasady tworzenia i prowadzenia archiwów, przechowywania dokumentów, tworzenia katalogów i inwentarzy, zarządzania nimi w czasie wakansu stolicy biskupiej¹⁶.

W Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 r. normy odnoszące się do archiwów kościelnych zasadniczo znajdowały się w księdze II *De perso-*

¹³ Tamże, s. 175–176; por. H. Misztal, *Archiwum diecezjalne*, w: *Struktura i zadania kurii diecezjalnej*, red. J. Krukowski, K. Warchałowski, Warszawa 2003, s. 108.

¹⁴ Adamczyk, *Archiwa kościelne w aspekcie kanonicznym*, s. 167.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 168.

nis, w przepisach o organizacji kurii diecezjalnej¹⁷ oraz przy omawianiu parafii¹⁸. Opisywały one pojęcie kurii diecezjalnej, zasady powoływania i zakres obowiązków pracowników oraz ogólne wskazania co do archiwum. Podawały też w różnych miejscach Kodeksu zalecenia, aby różne publiczne osoby prawne posiadały i prowadziły własne archiwa. Jak zauważa wspomniany A. Longhitano, w Kodeksie z 1917 r. brakowało spójnych, jednolitych i zadowalających przepisów dotyczących archiwów, gdyż „trudno było z norm kodeksowych stworzyć systematyczną doktrynę o archiwach kościelnych bez odwoływania się do przepisów czy to wcześniejszych, przedkodeksowych, czy też do ustawodawcy państwowego¹⁹. Luki tej nie uzupełniły komentarze i podręczniki prawa kościelnego wydawane w okresie pokodeksowym, które ograniczały się do wyjaśniania w sposób ogólny norm kodeksowych i wskazywania obowiązku ich zakładania, prowadzenia i korzystania²⁰.

Dawny Kodeks wskazywał, że powstanie archiwum biskupiego ma nastąpić z chwilą powstania kurii biskupiej, a erygować powinien je biskup ordynariusz²¹. Prawodawca nie określał miejsca utworzenia tego archiwum, wskazywał jednak, że powinno to być miejsce bezpieczne, uporządkowane i pilnie strzeżone, zawierające zapis treściowy przechowywanych dokumentów i znajdujące się blisko kancelarii²². Jednocześnie podawał szczegółowe wytyczne dotyczące sporządzania inwentarza i innych czynności, które miały na celu bezpieczeństwo przechowywanych materiałów archiwalnych²³. Archiwum biskupie podlegało kanclerzowi, którego zadaniem było strzeżenie tego archiwum²⁴, a w działalności tej mieli go wspomagać pracownicy kancelarii – wicekanclerz i notariusze²⁵. Normy kodeksowe określały też miejsce i warunki umieszczania oraz zor-

¹⁷ Por. kan. 375–384 KPK 1917.

¹⁸ Por. kan. 470 § 4 KPK 1917.

¹⁹ Longhitano, *Gli archivi ecclesiastici*, s. 650–651.

²⁰ F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1957, s. 334–335; I. Grabowski, *Prawo kanoniczne*, Warszawa 1948, s. 225–226; J. Kwolek, *Naukowa organizacja archiwów kościelnych*, „Przegląd Teologiczny”, 11(1930), nr 1, s. 1–37.

²¹ Kan. 375 § 1 KPK 1917.

²² Kan. 375 § 2 KPK 1917; zob. E. Wilemska, *Kanclerz kurii biskupiej*, w: EK, t. 9, red. B. Migut, Lublin 2000, kol. 560.

²³ Kan. 377 KPK 1917.

²⁴ Kan. 372 § 1 KPK 1917.

²⁵ Kan. 372 § 2 KPK 1917.

ganizowania archiwum, jego bezpieczeństwo i sporządzanie inwentarza²⁶. Wskazywały również pewne procedury kontroli nad zasobami archiwum, nad którymi miał czuwać biskup i kanclerz²⁷.

W świetle dawnych norm kodeksowych można określić archiwum biskupie (kurialne) jako centralne w diecezji, gdyż powinny się w nim znaleźć akta i dokumenty biskupie i kurialne, a także inne akta i dokumenty, które zostały wytworzone w różnych instytucjach, które podlegały biskupowi, takie między innymi jak: statuty fundacji²⁸, zapisy fundacji pobożnych²⁹, księga święceń kapłańskich³⁰ czy dokumenty konsekracji i błogosławieństw³¹. Zasady gromadzenia i przechowywania materiałów wytwarzanych przez inne podmioty i osoby prawne, które miały być przechowywane w tym archiwum, określały przepisy zawarte w różnych miejscach Kodeksu, co miało charakter praktyczny i wskazywało bezpośrednio, jakie dokumenty należy zachować i w jakim archiwum.

Normy Kodeksu z 1917 r. zawierały również zasady określające bezpieczeństwo i przechowywanie materiałów archiwalnych w archiwum tajnym³² oraz procedury korzystania z niego podczas *sede vacante*³³. Podobnie jak archiwum biskupie bieżące, powinno ono być powołane przez biskupa w momencie rozpoczęcia działalności kurii biskupiej³⁴. Powinny w nim być przechowywane akta i dokumenty oraz pisma tajne, szczególnie spraw karnych z dziedziny obyczajów oraz wyroki skazujące, a przede wszystkim: dyspensy udzielone w zakresie wewnętrznym pozasakramentalnym³⁵, reskrypty³⁶, akta małżeństw tajnych³⁷, dokumenty procesowe³⁸, napomnie-

²⁶ Kan. 373, 375 i 378 KPK 1917.

²⁷ Kan. 376 KPK 1917.

²⁸ Kan. 1190 § 2 KPK 1917.

²⁹ Kan. 1522 nr 3 KPK 1917.

³⁰ Kan. 1060 KPK 1917.

³¹ Kan. 1158 KPK 1917.

³² Pierwszy raz w dokumentach papieskich pojęcie archiwum tajnego pojawia się w konstytucji papieża Benedykta XIV *Saris vobis* z 17 XI 1741 r. i dotyczy wyłączenia pewnych dokumentów małżeńskich z archiwum kurii i przechowywania ich w archiwum tajnym. Zob. P. Gasparri, *Codici Iuris Canonici Fontes*, vol. 1, Romae 1923, s. 701–705.

³³ Kan. 379 i 381–382 KPK 1917.

³⁴ Kan. 379 § 1 KPK 1917.

³⁵ Kan. 991 § 4 KPK 1917.

³⁶ Kan. 1047 KPK 1917.

³⁷ Kan. 1107 KPK 1917.

³⁸ Kan. 1645 § 2 KPK 1917.

nia i nagany³⁹. Zgodnie z wolą prawodawcy, każdego roku powinny być zniszczone przez spalenie dokumenty dotyczące osób zmarłych lub spraw, które zakończyły się wyrokiem sprzed dziesięciu laty. W tych ostatnich przypadkach, należało zachować krótkie streszczenie faktu oraz sentencję brzmienia wyroku⁴⁰. Kodeks precyzyjnie określał zabezpieczenia archiwum tajnego oraz kwestie odnoszące się do procedury korzystania z jego zasobów przez poszczególne upoważnione osoby⁴¹. Jak można zauważyć, także w przypadku tego archiwum w różnych miejscach Zbioru pio-benedyktyńskiego znajdujemy szczegółowe normy nakazujące, jakie materiały powinny znajdować się w tym archiwum. W sposób rozproszony znajdujemy też w dawnym Kodeksie informacje na temat archiwów poszczególnych instytucji kościelnych, a także archiwum znajdującym się w wikariacie i prefekturze apostołskiej, jak i w archiwum kurialnym⁴².

Dużo miejsca dawny Kodeks poświęcał archiwum parafialnemu, określając, gdzie i w jaki sposób powinny być przechowywane księgi chrztu, bierzmowania, małżeństw i zgonów oraz inne dokumenty⁴³. Stan tego archiwum powinien być sprawdzany podczas wizytacji biskupiej i przyjmowania parafii⁴⁴. Znacznie mniej natomiast uwagi poświęcał ówczesny prawodawca kościelny innym archiwom, które powinny znaleźć się w różnych instytucjach kościelnych.

3. Archiwum diecezjalne w obecnych normach kodeksowych

Obowiązujący Kodeks prawa kanonicznego Jana Pawła II z 1983 r. nakazuje określonym publicznym osobom prawnym utworzenie archiwów. Nie zawiera jednak wyraźnej normy, na mocy której wszystkie osoby prawne i stowarzyszenia zobowiązane są do posiadania archiwum. Jednak z przepisów znajdujących się w różnych częściach Kodeksu, można stwierdzić, że istnieje *implicite* powszechny obowiązek utworzenia i prowadzenia archiwum. Odnosi się to do czynności wyborczych⁴⁵, spisu majątku kościelnego i inwentarza⁴⁶, prowadzenia ksiąg metrykalnych i parafial-

³⁹ Kan. 2309 § 5 KPK 1917.

⁴⁰ Kan. 379 § 1 KPK 1917.

⁴¹ Kan. 379 § 2–3, 380–382 KPK 1917.

⁴² Zob. kan. 304 KPK 1917.

⁴³ Kan. 470 § 1–3 KPK 1917.

⁴⁴ Kan. 470 § 4 KPK 1917.

⁴⁵ Zob. kan. 173 § 4 KPK.

⁴⁶ Zob. kan. 1283 nr 3 i 1284 § 2, nr 9 KPK.

nych⁴⁷, aktów fundacyjnych i zobowiązań wywodzących się z pobożnych fundacji⁴⁸, a także funkcjonowania i działalności stowarzyszeń⁴⁹. Główna troska o wszystkie archiwa kościelne spoczywa na biskupie diecezjalnym, zobowiązanym do wydania szczegółowych przepisów dla archiwum diecezjalnego, które z pewnymi modyfikacjami można by stosować również w innych archiwach kościelnych.

3.1. Archiwum kurialne

Obecnie obowiązujące normy kodeksowe, podobnie jak dawne z 1917 r., również nakazują obligatoryjnie utworzenie archiwum w momencie założenia kurii diecezjalnej, której definicję opisową podaje kan. 469 KPK. W działaniu urzędu kurialnego przyjmowane i wytwarzane są akta i dokumenty, które powinny być przekazywane do archiwum. Stąd prawodawca kościelny w kan. 486 §2 nakazuje, „aby w każdej kurii, w miejscu bezpiecznym, urządzić archiwum diecezjalne, czyli depozyt dokumentów, w którym powinny być przechowywane dokumenty i pisma dotyczące spraw diecezjalnych – zarówno duchowych, jak i doczesnych – odpowiednio uporządkowane i pilnie strzeżone pod zamknięciem”⁵⁰. Troska o sporządzanie i wysyłanie akt oraz pism kurialnych, a także troska o ich strzeżenie w archiwum kurii jest zadaniem i obowiązkiem kanclerza, który powinien być ustanowiony w każdej diecezji⁵¹. Prawodawca kościelny nic nie mówi o tym, kto może być kanclerzem i czy musi mieć święcenia kapłańskie. Dlatego należy przyjąć, że może nim być każdy wierny w rozumieniu kan. 204 § 1 KPK, a więc diakon, osoba świecka, a także kobiety. Powinien tylko posiadać odpowiednie przymioty: nieposzlakowana opinia, być poza wszelkimi podejrzeniami oraz być biegłym w sprawach kanonicznych i posiadać praktykę administracyjną. Takie same przymioty powinni mieć notariusze⁵². Jak podaje ks. prof. H. Misztal, archiwum to jest rozumiane jako centralne dla całej diecezji, aczkolwiek powinno ono być podzielone na archiwum aktualne i historyczne⁵³.

⁴⁷ Zob. kan. 535 § 1 KPK.

⁴⁸ Zob. kan. 1306 § 2 i 1307 § 2 KPK.

⁴⁹ Zob. kan. 304, 306 i 307 KPK.

⁵⁰ Kan. 486 § 2 KPK.

⁵¹ Kan. 482 § 1 KPK.

⁵² Zob. kan. 483 § 2 KPK; por. J. Adamczyk, *Urząd kanclerza kurii diecezjalnej*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 8(2008), nr 2, s. 255.

⁵³ Por. Misztal, *Archiwum diecezjalne*, s. 105–106.

Jak wspomniano, odpowiedzialnym za funkcjonowanie archiwum kurialnego jest kanclerz wspomagany przez współpracowników – wicekanclerzy i notariuszy. Z przytoczonych wyżej wskazań wynika, że kanclerz powinien być mianowany przez kompetentną władzę kościelną, posiadać stosowne kwalifikacje fachowe i moralne, aby w ten sposób akta kurialne były należycie zredagowane, wysyłane i strzeżone⁵⁴. Prawodawca kościelny pomija całkowicie milczeniem osobę archiwisty oraz jego kwalifikacje potrzebne do pełnienia tego urzędu, aczkolwiek o istnieniu profesjonalnego archiwisty pośrednio można wnioskować z kan. 491 § 1 i 2. Zadanie kanclerza, który stoi na czele archiwum, wskazane przez prawodawcę kościelnego określone jest jako troska o sporządzanie i wydawanie akt kurialnych oraz strzeżenie ich w archiwum kurii⁵⁵.

W pracy kurialnej kanclerzowi powinni pomagać notariusze, których zadania określa szczegółowo kan. 484. Do ich obowiązków należy: spisywanie i sporządzanie dokumentów dotyczących dekretów, rozporządzeń, zobowiązań lub innych aktów wymagających ich udziału; wierne redagowanie na piśmie tego, co się dzieje i składanie pod tym swojego podpisu, z zaznaczeniem miejscowości, dnia miesiąca i roku; udostępnianie z regestów, osobom, które o to proszą, akt lub dokumentów – z zachowaniem tego, co należy przestrzegać – oraz poświadczanie ich autentycznymi odpisami. Prawodawca kościelny nie wymienia, kto może korzystać z akt wytworzonych przez kurię i przechowywanych w archiwum bieżącym, pozostawiając tę kwestię do rozstrzygnięcia w miejscowym prawie partykularnym. Najczęściej przepisy te umieszczone są w statutach lub regulaminach funkcjonowania poszczególnych kurii diecezjalnych.

W archiwum kurialnym powinny być przechowywane dokumenty, pisma i akta dotyczące spraw diecezjalnych, jak i innych instytucji, które funkcjonują na terenie diecezji, a które są podległe biskupowi diecezjalnemu. Są to przede wszystkim materiały wytworzone przez urzędy diecezjalne, parafie, kapituły, zarządców dóbr kościelnych, fundacje itd. W archiwum tym przechowywane są dokumenty zarówno dotyczące spraw duchownych i doczesnych. Przez pojęcie „dokumenty” należy traktować nie tylko pisma utrwalone na papierze, ale także informacje utrwalone na współczesnych nośnikach pamięci (mikrofilmy, płyty CD,

⁵⁴ Por. Adamczyk, *Urząd kanclerza*, s. 257.

⁵⁵ Kan. 482 § 1 KPK.

DVD, kasety, dyskietki, videokasety itp.)⁵⁶. Wyjaśnienie to nawiązuje do definicji legalnej materiałów archiwalnych, która zamieszczona jest w ustawie z 14 lipca 1983 r. o narodowym zasobie archiwalnym i archiwach⁵⁷.

Dokumenty i akta, które stanowią zasób archiwalny każdego archiwum, powinny być odpowiednio uporządkowane i pilnie strzeżone. Powinien być sporządzony inwentarz wraz z dołączonym krótkim opisem poszczególnych pozycji archiwalnych⁵⁸. Oprócz dokumentów wytworzonych przez sam urząd kurialny powinny w nim znaleźć się także inne dokumenty i akta dotyczące różnych zdarzeń i faktów mających swoje miejsce na terenie diecezji lub też złożone zostały jako depozyt z instytucji kościelnych funkcjonujących na tym terenie⁵⁹. Prawodawca w różnych miejscach Kodeksu wymienia, jakie akta i dokumenty powinny być umieszczone w tym archiwum⁶⁰. Przepisy kodeksowe nakazują, aby jeden egzemplarz znajdował się w archiwum instytucji, która wytworzyła dane dokumenty czy akta, a jeden przekazany został do archiwum bieżącego w diecezji.

Ustawodawca kościelny zadbał również o regulację co do miejsca utworzenia archiwum, jak i należytego zabezpieczenia zasobów archiwalnych. Powinno ono być usytuowane w miejscu bezpiecznym (*erigare*), uporządkowanym i pilnie strzeżonym (*dispositae et diligenter alausae custodiantur*). Stąd nakazuje, aby było urządzone w odpowiednim pomieszczeniu, które powinno spełniać standardy bezpieczeństwa (odpowiednie zamki, systemy alarmowe, przeciwpożarowe), nadzoru (kontrola, skrutynia) i higieny (oświetlenie, klimatyzacja, odpowiednia temperatura). Powinno ono być zamknięte i starannie strzeżone, a klucz do niego powinien mieć tylko biskup diecezjalny i kanclerz. Nikomu nie

⁵⁶ Por. J. Krukowski, Komentarz do kan. 491, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2/ 1: *Lud Boży*, red. tenże, Poznań 2005, s. 369.

⁵⁷ Por. Ustawa z dnia 14 lipca 1983 r. o narodowym zasobie archiwalnym i archiwach, Dz.U. z 1983 r., nr 83. poz. 173 z późn. zm.

⁵⁸ Kan. 486 KPK.

⁵⁹ Kan. 491 § 1 KPK.

⁶⁰ Należą do nich między innymi: księga bierzmowanych (kan. 895 KPK), księga święceń i dokumenty święconych (kan. 1053 § 1 KPK), dyspensy małżeńskie udzielane przez biskupa (kan. 1121 § 1 KPK), dokumenty stwierdzające poświęcenie lub błogosławieństwo kościoła i cmentarza (kan. 1209 KPK), inwentarze zarządu dóbr kościelnych (kan. 1283 nr 3 KPK), dokumenty i dowody zarządu dóbr kościelnych (kan. 1284 § 2 nr 9 KPK), akty fundacyjne (kan. 1306 § 2 KPK).

wolno wchodzić do tego archiwum bez zezwolenia biskupa lub modelatora kurii i kanclerza jednocześnie⁶¹. Sformułowania powyższe wskazują, jak niewielkie grono osób posiada dostęp do materiałów znajdujących się w tym archiwum.

Archiwum to może również spełniać określone funkcje użytkowe lub naukowe, stąd powinno być dostępne dla osób zainteresowanych. Dlatego prawodawca kościelny wskazuje na pewne procedury zachowania się i podaje w ogólny sposób zasady korzystania z materiałów zdeponowanych w tym archiwum. Osoby lub instytucje kościelne i naukowe, jeśli pragną skorzystać z archiwum, powinny skierować do kurii diecezjalnej stosowną prośbę o korzystanie z zasobów archiwalnych lub otrzymanie autentycznych odpisów dokumentów, którymi są zainteresowane. Mogą to uczynić osobiście lub przez pełnomocnika⁶². Generalną zasadą jest to, że z archiwum nie wolno zabierać i wnosić dokumentów, aczkolwiek od tej zasady są pewne wyjątki odnoszące się do czasowego, na określony czas, wypożyczenia dokumentów, co może nastąpić za zgodą biskupa diecezjalnego albo moderatora kurii i kanclerza jednocześnie⁶³. Jeśli nie ma moderatora kurii, zgodę może wyrazić jedynie biskup diecezjalny.

Przy wydawaniu zezwolenia na wypożyczenie jakiegoś dokumentu z archiwum, należy zwrócić uwagę na charakter dokumentu oraz cel, jakim kieruje się osoba czy instytucja zainteresowana wyniesieniem dokumentu. Współcześnie, gdy zainteresowani mogą otrzymać fotokopie, zakaz wnoszenia oryginalnych dokumentów z archiwum należy traktować rygorystycznie, aby nie narazić archiwum na ich utratę⁶⁴.

3.2. Archiwum tajne

Normy obowiązującego Kodeksu są w większości powtórzeniem tych, które zawierał Kodeks z 1917 r., choć w niektórych miejscach zostały znacznie zredukowane. Stwierdzają one, że kuria diecezjalna powinna posiadać archiwum tajne (*archivum secretum*), przeznaczone do przechowywania i strzeżenia dokumentów tajnych, które powinny być chronione z najwyższą pilnością. W przypadku braku specjalnego pomieszczenia może być ono

⁶¹ Zob. kan. 487 i 488 KPK.

⁶² Zob. kan. 487 § 2 KPK.

⁶³ Kan. 488 KPK.

⁶⁴ Por. Adamczyk, *Archiwa kościelne w aspekcie kanonicznym*, s. 181.

urządzone w specjalnej szafie (*armarium seu scrinium*), dobrze zamkniętej i umocowanej w archiwum kurialnym⁶⁵. Cel istnienia tego archiwum związany jest z przechowywaniem dokumentów tajnych, do których prawodawca kościelny zalicza: reskrypty dyspensy udzielonej w zakresie wewnętrznym pozasakramentalnym⁶⁶, akta małżeństw tajnych⁶⁷, akta kanonicznych napomnień i nagan udzielonych według kan. 1339 § 1 i 2⁶⁸, dokumenty spraw karnych w zakresie obyczajów, dotyczące osób zmarłych albo spraw zakończonych przed dziesięciu laty wyrokiem skazującym⁶⁹, księgę zawierającą dyspensy od przeszkód małżeńskich tajnych, udzielanych przez Penitencjarię Apostolską w zakresie wewnętrznym niesakramentalnym, chyba że reskrypt postanawia co innego⁷⁰, akta dochodzenia wstępnego i dekrety ordynariusza dotyczące procesu karnego⁷¹.

Kodeks nie określa, czy w archiwum tajnym mogą znajdować się także inne dokumenty. Wydaje się jednak, że ze względu na szczególną powagę i poufność, ordynariusz może zdecydować, aby umieszczać w tym archiwum takie dokumenty, jak: niektóre reskrypty od przeszkód i nieregularności do święceń⁷², dekret wydalający z instytutu zakonnego⁷³, dokumentację dotyczącą utraty stanu duchownego⁷⁴ czy odnoszącą się do *scrutinia* kandydatów do święceń⁷⁵.

Jednocześnie w kan. 489 § 2 prawodawca kościelny określa, jak długo należy przechowywać akta o charakterze tajnym, stwierdzając, że „każdego roku należy zniszczyć dokumenty spraw karnych z zakresu obyczajów, dotyczące osób zmarłych lub spraw zakończonych przed dziesięciu laty wyrokiem skazującym, zachowując krótkie streszczenie faktu wraz z tekstem wyroku”⁷⁶. Taka regulacja ma służyć udzieleniu tylko informacji o zaistniałym fakcie poprzez pozostawienie sentencji

⁶⁵ Kan. 489 § 1 KPK.

⁶⁶ Kan. 1082 KPK.

⁶⁷ Kan. 1133 KPK.

⁶⁸ Kan. 1339 § 3 KPK.

⁶⁹ Kan. 489 § 2 KPK.

⁷⁰ Kan. 1082 KPK.

⁷¹ Kan. 1719 KPK.

⁷² Kan. 1047 i 1748 KPK.

⁷³ Kan. 700 KPK.

⁷⁴ Kan. 290–293 KPK.

⁷⁵ Kan. 1051 i 1052 KPK.

⁷⁶ Kan. 489 § 2 KPK.

wyroku. Samo sformułowanie zawarte w normie kodeksowej oznacza, że dokumenty dotyczące spraw karnych w zakresie obyczajów, a także dotyczące osób zmarłych mają być nie tylko zniszczone, ale nie wolno też przechowywać w archiwum żadnych wzmianek o nich. Zapis kodeksowy nie określa, w jaki sposób należy dokonać zniszczenia tych akt lub dokumentów. Wcześniejszy Kodeks nakazywał te materiały spalić⁷⁷.

Dostęp i klucz do archiwum tajnego powinien mieć tylko biskup diecezjalny, a podczas wakansu stolicy biskupiej nie wolno tego archiwum otwierać. W razie prawdziwej konieczności może to uczynić sam administrator diecezji⁷⁸. Jak rozumieć „prawdziwą konieczność”, prawodawca kościelny nie podaje. Wydaje się, że takie kategoryczne obostrzenie wskazuje, że przez to sformułowanie należy rozumieć możliwość włączenia nowych akt lub dokumentów do tych znajdujących się w tajnym archiwum lub też posiłkowanie się nimi przy rozwiązywaniu spraw. Kodeks kategorycznie postanawia, że z archiwum tajnego lub kasy pancерnej nie wolno wnosić dokumentów⁷⁹. Jest zrozumiałe, że zakaz ten musi dotyczyć także robienia kopii dokumentów tam przechowywanych, aby zapobiec rozgłaszaniu wiadomości objętych tajemnicą, których rozpowszechnianie mogłoby naruszyć prawo do ochrony własnej intymności i dobrego imienia wiernych⁸⁰.

Prawodawca kodeksowy znosi obowiązek sporządzania katalogu dokumentów tajnych, jak tego wymagał Kodeks z 1917 r.⁸¹

4. Inne archiwa kościelne

Prawodawca kościelny zarówno w Kodeksie z 1917 r.⁸², jak i w obecnie obowiązującym⁸³, nakłada na biskupów diecezjalnych obowiązek troszczenia się o inne archiwa znajdujące się na terenie diecezji, takie jak: diecezjalne archiwum historyczne, archiwa kościołów katedralnych, kolegiackich, parafialnych, bractw. Według dawnego prawa, archiwa te powinny działać podobnie jak archiwum diecezjalne⁸⁴. Nieco inaczej te

⁷⁷ Por. Adamczyk, *Archiwa kościelne w aspekcie kanonicznym*, s. 183–184.

⁷⁸ Zob. kan. 490 § 2 KPK.

⁷⁹ Kan. 490 § 3 KPK.

⁸⁰ Por. kan. 220 KPK.

⁸¹ Por. kan. 489 § 2 KPK.

⁸² Kan. 383 § 1 KPK 1917.

⁸³ Kan. 491 § 1 KPK.

⁸⁴ Zob. kan. 378 i 383 KPK 1917.

kwestie traktuje obecny Kodeks, wprowadzając pewne innowacje i zmiany w regulacjach prawnych.

4.1. Diecezjalne archiwum historyczne

Obecnie obowiązujący Kodeks wprowadził dodatkowe archiwum mające charakter centralny, którego nie znał dawny Kodeks, a mianowicie archiwum historyczne (*archivum historicum*), przeznaczone do przechowywania dokumentów i akt mających walor historyczny, które powinny być systematycznie uporządkowane. Biskup diecezjalny powinien je utworzyć w każdej diecezji⁸⁵. Archiwum to ma za zadanie gromadzić, przechowywać, konserwować, opracowywać i udostępniać nie tylko akta wydane przez kurię diecezjalną, ale także wszystkie te, które według prawa partykularnego spływają do archiwum diecezjalnego⁸⁶. Utworzenie takiego archiwum podyktowane jest troską o udostępnienie materiałów historycznych dla badaczy, stąd możemy powiedzieć, że jest ono instytucją o charakterze naukowo-badawczym⁸⁷.

Właściwa organizacja diecezjalnego archiwum historycznego powinna być przykładem dla instytucji i stowarzyszeń kościelnych istniejących na terytorium diecezji, w szczególności dla instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego, różnych instytucji oraz stowarzyszeń kościelnych, które często posiadają obfity zasób materiałów archiwalnych. Może ono dostarczyć właściwych kryteriów organizacji i działania dla istniejących czy potencjalnych archiwów⁸⁸. Archiwum to może, jeśli jest taki zapis w statucie, przyjmować materiały archiwalne z innych archiwów prywatnych. Właścicielem archiwów nadal pozostaje wierny lub instytucja powierzająca, z wyjątkiem szczególnych praw nabytych w akcie przekazania archiwaliów. Przyjmując omawiane archiwalia do diecezjalnego archiwum historycznego, należy sporządzić formalny akt z dołączonymi do niego klauzulami, odnoszącymi się do ścisłego przestrzegania przez oddającego dokumenty przepisów archiwum przyjmującego. Jeśli przekazywane archiwalia podlegają jurysdykcji cywilnej, to trzeba postępować także zgodnie z obowiązującymi przepisami archiwalnymi

⁸⁵ Kan. 491 § 2 KPK.

⁸⁶ Por. Misztal, *Archiwum diecezjalne*, s. 107; Krukowski, *Komentarz do kan. 491*, s. 374.

⁸⁷ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 1986, s. 234.

⁸⁸ Por. Adamczyk, *Archiwa kościelne w aspekcie kanonicznym*, s. 184–185.

lub cywilnymi⁸⁹. Zasady bezpieczeństwa zgromadzonych tam materiałów archiwalnych unormowane są w statutach tych instytucji, a także w ich wewnętrznych regulaminach⁹⁰.

Respektując dyscyplinę kanoniczną i cywilną, biskupi diecezjalni powinni przewidzieć możliwość skoncentrowania niektórych mniejszych archiwów, które nie są dostatecznie chronione w specjalnych centrach. Taka koncentracja ma na celu zachowanie dokumentów z zamiarem korzystania z nich, jak również zapewnienia tym materiałom odpowiedniej ochrony. Biskup diecezjalny jest zobowiązany podjąć działania o przekazaniu materiałów archiwalnych zwłaszcza wówczas, gdy akta i dokumenty narażone są na zniszczenie poprzez pozostawanie w nieodpowiednich warunkach lokalowych. Odnosi się to szczególnie do archiwaliów parafialnych i zakonnych. Przy umieszczeniu ich w diecezjalnym archiwum historycznym dokonuje się ich centralizacji zgodnie z zasadami archiwistyki⁹¹. Biorąc pod uwagę złożoność i delikatność zebranych dokumentów, sprawą o podstawowym znaczeniu jest powierzenie kierownictwa archiwum historycznemu osobom posiadającym specjalistyczną wiedzę, które będą współpracować z ekspertami w kwestiach dotyczących szczególnych problemów.

4.2. Archiwum parafialne

Oprócz historycznego archiwum diecezjalnego, prawodawca kościelny przewiduje istnienie archiwum parafialnego, któremu poświęca stosunkowo dużo miejsca. Kodeks poleca prowadzenie archiwów parafialnych i zobowiązuje, aby każda parafia miała i prowadziła własne archiwum, w którym należy przechowywać księgi parafialne, akta i dokumenty, których zachowanie jest konieczne lub pożyteczne⁹². Bezpośrednią odpowiedzialność za gromadzenie dokumentów i akt w tym archiwum, a także jego prowadzenie i zachowanie norm bezpieczeństwa ponosi każdorazowy proboszcz parafii.

Jeśli chodzi o księgi parafialne, to prawodawca kościelny nakazuje prowadzenie następujących ksiąg: ochrzczonych, małżeństw, zmarłych

⁸⁹ Tamże, s. 185.

⁹⁰ Zob. szerzej: M. Różański, *Archiwa kościelne po 1989 r. Zarys problematyki*, w: H. Wyczawski, *Przygotowanie do studiów w archiwach kościelnych*, Kalwaria Zebrzydowska 2013, s. 468–491.

⁹¹ Por. Adamczyk, *Archiwa kościelne w aspekcie kanonicznym*, s. 185.

⁹² Kan. 535 § 4 KPK.

oraz innych, zgodnie z przepisami Konferencji Episkopatu lub biskupa diecezjalnego⁹³. Z tej normy kanonicznej wynika, że proboszcz jest zobowiązany do prowadzenia ksiąg metrykalnych i parafialnych, które wynikają z prawa powszechnego i partykularnego. To on ma czuwać nad tym, aby księgi te były spisane oraz prowadzone starannie i dokładnie oraz aby były odpowiednio zabezpieczone. Wynika to z kodeksowego obowiązku prowadzenia kancelarii parafialnej oraz archiwum bieżącego parafii, który nakazuje proboszczowi uzupełnianie ksiąg metrykalnych o zapisy dotyczące przyjęcia innych sakramentów (np. w księdze ochrzczonych należy odnotować przyjęcie sakramentu bierzmowania), a także zdarzenia mające związek ze stanem kanonicznym wiernych, z racji małżeństwa, adopcji, przyjęcia święceń, profesji zakonnej złożonej w instytucie zakonnym oraz zmiany obrządku⁹⁴. Księgi te są dowodem potwierdzającym zaistnienie odpowiednich faktów prawnych i pozwalają określić skutki prawne w życiu wiernych oraz ich aktualną pozycję kanoniczną, są także potwierdzeniem i świadectwem życia religijnego danej wspólnoty parafialnej.

Z prawa kodeksowego i prawa partykularnego wynika, że obowiązkowo należy prowadzić oprócz ksiąg metrykalnych także księgi: bierzmowanych, stypendiów mszalnych, przystępujących do Pierwszej Komunii Świętej, protokołów kanonicznego badania przedmałżeńskiego narzeczonych, zapowiedzi, osób nawróconych i przyjętych do Kościoła, osób występujących z Kościoła, spisu inwentarza parafialnego, kasową, kapłanów obecnych i odpowiadających w kościele parafialnym, ogłoszeń parafialnych, kartotekę parafialną i kronikę parafialną⁹⁵. Nadto paragraf 3 kan. 535 KPK określa, że każda parafia powinna mieć własny depozyt dokumentów, czyli archiwum, w którym należy przechowywać księgi parafialne, łącznie z listami biskupów oraz dokumentami, których zachowanie jest konieczne i pożyteczne. Biskup diecezjalny lub jego delegat powinni z okazji wizytacji lub w innym czasie, przeglądać je wszystkie i badać, czy są prawidłowo i należycie prowadzone i gromadzone. Każdy proboszcz ma czuwać nad tym, aby nic z nich nie dostało się do obcych rąk. Praktyka wizytowania archiwów parafialnych w poszczególnych diecezjach jest różna i wynika z postanowień prawa partykularnego. Najczęściej doko-

⁹³ Kan. 535 § 1 KPK.

⁹⁴ Kan. 535 § 2 KPK; por. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 535*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2/ 1: *Lud Boży*, s. 442.

⁹⁵ Por. W. Wenz, *Kancelaria parafialna jako przestrzeń kościelnego posługiwania. Studium kanoniczno-sakralne*, Wrocław 2008, s. 68.

nuje tego corocznie dziekan, który ma obowiązek sprawdzać, czy księgi są właściwie prowadzone⁹⁶, a oprócz tego przeglądu takiego dokonuje się podczas wizytacji kanonicznej parafii, która odbywa się co pięć lat⁹⁷.

W parafii oprócz archiwum bieżącego powinno być także archiwum historyczne, w którym – jak stwierdza prawodawca kościelny – „należy pilnie przechowywać także stare księgi parafialne, zgodnie z wymogami prawa partykularnego”⁹⁸. W tym archiwum należy przechowywać również inne dokumenty mające wartość historyczną. Każde z takich archiwów powinno posiadać, zgodnie z dyspozycją kan. 491 § 1 KPK, katalog i być prowadzone starannie i bezpiecznie⁹⁹. W tym celu każda parafia powinna posiadać odpowiednie pomieszczenie, w którym zostanie zabezpieczony depozyt dokumentów i akt mających historyczne znaczenie.

4.3. Archiwa instytucji kościelnych

Kościelne osoby prawne ustanowione jako zespoły rzeczy lub osób, mają za zadanie realizowanie misji Kościoła i są powołane do życia czy to na mocy samego przepisu prawa, czy to w formie dekretu wydanego przez kompetentną władzę kościelną¹⁰⁰. Struktura wewnętrzna, jak i cel i zakres działania osób prawnych może być różny i powinien być określony przez statut. Do nich należą m.in. zakony, zgromadzenia zakonne, stowarzyszenia, fundacje kościelne, szkoły katolickie, Akcja Katolicka, Caritas kościelna. Niektóre z nich mają rozbudowane struktury i posiadają własnych przełożonych, których zakres praw i obowiązków kodeksowo zrównany jest z ordynariuszem, realizują zadania, cele, prawa i obowiązki statutowe. Takie osoby wymienione są w kan. 134 § 1 KPK, mają obowiązek prowadzić własne archiwum, w którym znajdują się i przechowywane są wytworzone akta i dokumenty. W tych instytucjach kościelnych sytuacja prawna archiwów jest analogiczna jak w stosunku do archiwów diecezjalnych, czyli powinny w nich funkcjonować archiwum bieżące, tajne i historyczne¹⁰¹.

⁹⁶ Kan. 555 § 1 i 3 KPK.

⁹⁷ Kan. 396 § 1 KPK.

⁹⁸ Kan. 535 § 5 KPK.

⁹⁹ Kan. 535 § 4 KPK; por. L. Wilczyński, *ABC kancelarii i archiwum parafialnego*, Poznań 2012, s. 73–76.

¹⁰⁰ Kan. 114 § 1 KPK.

¹⁰¹ Adamczyk, *Archiwa kościelne w aspekcie kanonicznym*, s. 187.

Każda z pozostałych kościelnych osób prawnych, do których nie ma zastosowania kan. 114 § 1 KPK, powinna prowadzić również własne archiwum, w którym znajdują się wytwarzane przez nią akta i dokumenty. Niektóre z nich, zwłaszcza o zmianach charakteru prawnego, powinny znaleźć się w bieżącym archiwum diecezjalnym. Prawodawca kościelny nie określa, jakiego rodzaju archiwum instytucje te powinny prowadzić. Z charakteru zapisu norm kodeksowych przypuszczać należy, że chodzi przede wszystkim o archiwum bieżące, w którym swoje odbicie aktowe pozostawia działalność kościelnej osoby prawnej.

W odniesieniu do instytucji, które prowadzą działalność przez dłuższy okres i posiadają akta o charakterze historycznym, brak jest uregulowań określających, czy powinny one zostać w miejscu ich wytworzenia, czy też powinny zostać zdeponowane w archiwum historycznym. Praktyka w tym względzie jest różna i wynika ze szczegółowych rozwiązań zastosowanych w prawie partykularnym¹⁰².

* * *

Archiwa kościelne są wytworem instytucji kościelnych, które gromadzą i przechowują świadectwa dotyczące przeszłości, stanu posiadania i działalności prawno-kościelnej i duszpasterskiej kościelnych osób prawnych. Stanowią nie tylko dobra kultury, lecz także są prawdziwymi dobrami kościelnymi, które w odpowiedzi na wymagania kulturowe i pastoralne mają być chronione i właściwie oceniane z zachowaniem norm kanonicznych. Stąd prawodawca kościelny, powszechny czy partykularny, wydawał stosowne normy prawne regulujące tę płaszczyznę życia i działalności kościelnej.

Zaprezentowane obowiązujące normy prawne odnoszące się do archiwów kościelnych przejęły wiele uregulowań, które obowiązywały w aktach normatywnych dawnego Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 r. Określają one, że każda instytucja kościelna ma obowiązek przechowywać akta i dokumenty, które jej dotyczą. Biskup diecezjalny zobowiązany jest dbać o zachowanie dokumentów i akt, które zostały wytworzone w instytucjach jemu podległych. Ma on sprawować nadzór nad tymi archiwami. W instytucji centralnej Kościoła partykularnego, jaką jest kuria

¹⁰² Por. M. Różański, *Archiwa w ustawodawstwie synodalnym polskim (po wprowadzeniu nowego Kodeksu prawa kanonicznego)*, w: *Lex et praxis. Prawodawstwo archiwalne*, Kraków 2007, s. 83–100.

diecezjalna, powinny funkcjonować trzy archiwa: bieżące (diecezjalne), tajne i historyczne.

Za archiwum bieżące odpowiedzialny jest kanclerz wraz z osobami, które wspomagają go w pracy administracyjnej kurii. To archiwum jest niedostępne dla ogółu i przechowuje akta i dokumenty, które mają charakter publiczny. Wiele uwagi prawodawca poświęca zasadom przechowywania, korzystania i bezpieczeństwa zdeponowanych tam materiałów.

Archiwum tajne służy do przechowywania dokumentów, które mają charakter niejawnny. Dostęp do tego archiwum ma tylko biskup diecezjalny, a w przypadku *sede vacante*, ten kto go prawnie zastępuje, przy czym korzystanie przez niego z tego archiwum jest mocno ograniczone.

Nowy typ archiwum, czyli centralne archiwum historyczne, wprowadził obecnie obowiązujący Kodeks z 1983 r. Archiwum to powinien erygować biskup diecezjalny i przechowywane w nim powinny być akta i dokumenty, które posiadają wartość historyczną, obrazują stan posiadania materialnego, działalność duszpasterską danego Kościoła partykularnego. Szczegółowe normy dotyczące funkcjonowania tego archiwum powinno regulować prawo partykularne.

Normy prawa kanonicznego przewidują również inne archiwa różnych instytucji kościelnych (kapituły, kościoły katedralne, muzea diecezjalne, instytuty zakonne, parafie). Instytucje te mają obowiązek takie archiwa prowadzić. Powinny się w nich znajdować dokumenty świadczące o posiadanych dobrach materialnych, działalności statutowej i duszpasterskiej. Przepisy określające ich funkcjonowanie mają być podane w normach prawnych niższego rzędu.

CHURCH ARCHIVES IN THE LIGHT OF CURRENT CANONICAL NORMS

Keywords: archivist, current archive, historical archives, Church archive, secret archive, archival record.

Summary: The church archives are a product of church institutions that collect and maintain testimonies about the past ownership and legal, church and pastoral activity of church legal entities. They are not only cultural goods, but also real church goods which, in response to cultural and pastoral requirements, are to be protected and properly assessed in accordance with canonical norms. Hence, the ecclesiastical legislator, universal or particular, issued appropriate legal norms regulating this area of church life and activity.

The presented legal norms relating to church archives have adopted many regulations that were in force in the normative acts of the former Code of Canon Law 1917. They specify that every church institution is obliged to keep files and documents related to it. The diocesan bishop is obliged to take care of the preservation of documents and files that were produced in institutions subordinate to him. He is to supervise these archives. In the central institution of a particular Church, which is the diocesan curia, there should be there archives: current (diocesan), secret and historical. The latter archive is a new type of archive, which was introduced by the currently binding Code of 1983. This archive should be erected by the diocesan bishop and records and documents of historical value should be kept in it.

BIBLIOGRAFIA

- Codex Iuris Canonici. Pii X Pontificis Maximi iussu digestus. Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, 27 V 1917, red. P. Gasparri, Romae 1934.
- Gasparri P., *Codici Iuris Canonici Fontes*, vol. 1, Romae 1923, s. 701–705.
- Codex Iuris Canonici. Auctoritate Joannis Pauli pp. II promulgatus. Kodeks prawa kanonicznego*, 25 I 1983. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.
- Giovanni Paolo PP. II, *Allocuzione papale alla I Assemblea plenaria*, 12 ottobre 1995, w: *Enchiridion dei beni culturali della Chiesa. Documenti ufficiali della Pontificia Commissione per i Beni Culturali della Chiesa*, Bologna, 2002, s. 561–564.
- Ustawa z dnia 14 lipca 1983 r. o narodowym zasobie archiwalnym i archiwach, Dz.U. z 1983 r., nr 83. poz. 173 z późn. zm.
- Adamczyk J., *Urząd kanclerza kurii diecezjalnej*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 8(2008), nr 2, s. 251–263.
- Adamczyk J., *Archiwa kościelne w aspekcie kanonicznym*, „Roczniki Nauk Prawnych”, 13(2012), nr 3, s. 165–188.
- Bączkiewicz F., Baron J., Stawinoga W., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1957.
- Chenis C., *Natura, kompetencje, organizacja i działalność Papieskiej Komisji ds. Kościelnych Dóbr Kultury*, „Biuletyn Kościelnych Dóbr Kultury”, 1(2005), s. 31–42.
- Grabowski I., *Prawo kanoniczne*, Warszawa 1948.
- Krukowski J., *Komentarz do kan. 491*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2/1: *Lud Boży*, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 369–370.
- Krukowski J., *Komentarz do kan. 535*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 2/1: *Lud Boży*, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 442–443.
- Kwolek J., *Naukowa organizacja archiwów kościelnych*, „Przegląd Teologiczny”, 11(1930), nr 1, s. 1–37.
- Librowski S., *Archiwum*, w: EK, t. 1, red. R. Łukaszyk, Lublin 1995, kol. 886.

- Longhitano A., *Gli archivi ecclesiastici*, „*Ius Ecclesiae*”, 4(1992), nr 2, s. 651–662.
- Miształ H., *Archiwum diecezjalne*, w: *Struktura i zadania kurii diecezjalnej*, red. J. Krukowski, K. Warchałowski, Warszawa 2003, s. 103–117.
- Pawłuk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 1986.
- Polski słownik archiwalny*, red. W. Maciejewska, Warszawa 1974.
- Robótka H., Ryszewski B., Tomczyk A., *Archiwistyka*, Warszawa 1989.
- Różański M., *Archiwa kościelne po 1989 r. Zarys problematyki*, w: H. Wyczawski, *Przygotowanie do studiów w archiwach kościelnych*, Kalwaria Zebrzydowska 2013, s. 468–491.
- Różański M., *Archiwa w ustawodawstwie synodalnym polskim (po wprowadzeniu nowego Kodeksu prawa kanonicznego)*, w: *Lex et praxis. Prawodawstwo archiwalne*, Kraków 2007, s. 83–100.
- Wenz W., *Kancelaria parafialna jako przestrzeń kościelnego posługiwania. Studium kanoniczno-sakralne*, Wrocław 2008.
- Wilczyński L., *ABC kancelarii i archiwum parafialnego*, Poznań 2012.
- Wilemska E., *Kanclerz kurii biskupiej*, w: *EK*, t. 9, red. B. Migut, Lublin 2000, kol. 560.

KS. ANTONI PONIŃSKI ^{a, ©}

^a Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, PL

[©] APoninski@Diecezja.Wloclawek.PL

PASTERZ KOŚCIOŁA W POLSCE, OBROŃCA NARODU...

Słowa klucze: kard. Stefan Wyszyński, Kościół w Polsce powojennej, Władysław Gomułka, Edward Gierek, „Solidarność”.

Streszczenie: Bogactwo osobowości i dokonań kard. Stefana Wyszyńskiego jako Prymasa Polski nie da się zawrzeć w jednym określeniu. Zakresy jego działań na różnych płaszczyznach – odpowiedzialnego za Kościół w Polsce, orędownika narodu, wyrażiciela i obrońcy potrzeb społecznych, krytycznego, gdyż zatroskanego o pozycję Polski, wobec polityki wewnętrznej i zagranicznej władz polskich – przenikały się i uzupełniały w sprawowaniu urzędu prymasa. Osobiste przymioty intelektualne i duchowe w sposób szczególnie rozwinęły się w atmosferze wiary i poczuciu odpowiedzialności wobec Boga. Inicjatywy religijne przez niego inspirowane już w swoim założeniu miały służyć dobru społeczeństwa i państwa. W swojej działalności kierował się stale poczuciem misji religijnej, odpowiedzialnością za losy ojczyzny, prymatem prawdy i dobra społecznego, a troską o zbawienie obejmował także niewierzących i swoich przeciwników.

Trudno zamknąć w jednym syntetycznym określeniu zakres i specyfikę posługi prymasowskiej kardynała Stefana Wyszyńskiego. Jako prymas Polski kierował życiem Kościoła w swojej ojczyźnie. I czynił to nadzwyczajnie w skądinąd nadzwyczajnie trudnych czasach. Czy jednak bogactwo jego działalności da się sprowadzić do kościelnego określenia – pasterz? Zdrowy rozsądek sięgający pamięcią do lat jego prymasostwa

KS. ANTONI PONIŃSKI – kapłan diecezji włocławskiej (1972). Dr teologii (1999, KUL, Lublin). Publicysta zainteresowany najnowszymi dziejami Kościoła w Polsce, w szczególności okresem dyktatury komunistycznej.

wręcz domaga się dopełnienia: On był jednocześnie obrońcą narodu – zarówno zamieszkującego obszar między Bugiem a Odrą, jak i Polaków rozproszonych po całym świecie. Obrońcą także niekatolików. Dla dużej części społeczeństwa – choć nienazwanym – faktycznym przywódcą. Dla lepiej znających zakres jego działalności i oddziaływania – mężem stanu, z którego zdaniem liczyli się nawet przeciwnicy. Dla reszty – nawet mimo wrogości do niego żywionej – punktem odniesienia, którego nie dawało się nie zauważać ani omijać. Bogactwo jego postaci przebija się z kart prowadzonych przez niego od początków prymasostwa do niemal ostatnich dni życia *Pro memoria*. Te zapiski pokazują wielokrotnie, jak wymienione wyżej płaszczyzny działania – pasterza, obrońcy narodu, męża stanu, człowieka poczuwającego się do odpowiedzialności za losy państwa, mimo iż ono przez większość czasu traktowało go jako wroga – były w nim wewnętrznie spójne, wywodząc się z jednego źródła – wiary i poczucia odpowiedzialności wobec Boga.

Początki prymasostwa

Mimo iż – przynajmniej od strony moralnej – sytuacja Polski powojennej, z władzą zainstalowaną przy pomocy sowieckich bagnetów, była podobna do okresu bezkrólewia ani poprzednik, kard. Hlond ani nowy arcybiskup gnieźnieński Stefan Wyszyński nie uważali się za interreksów, czyli sprawujących – jak to było do XVIII wieku – przywództwo do czasu ustanowienia legalnego władcy. Sytuacja polityczna kraju natomiast stawiała ich obydwu niemal od razu i bez jakichkolwiek deklaracji z ich strony, w roli duchowych przywódców sprzeciwu wobec nie tyle narzuconego przez Związek Radziecki rządu, co wobec narzucanej przez ten rząd ateistycznej, z założenia wrogiej religii, a zwłaszcza katolicyzmowi, ideologii opartej o wzorce sowieckie. Ale poczucie odpowiedzialności za Kościół w Polsce tożsame z odpowiedzialnością za naród, żadnego z obydwu moralnych interreksów nie skłaniało do deklaracji przywódczych. Nie dlatego, że mieli, a zwłaszcza abp Wyszyński, dobitny przykład z niedalekich Węgier. W pierwszych dniach lutego 1949 roku, czyli równoległe do czasu obejmowania przez abp. Wyszyńskiego stolic prymasowskich, tamtejszy prymas kard. Mindszenty od początku sprzeciwiający się narzucaniu ideologii komunistycznej, został skazany na dożywotnie więzienie¹. Oby-

¹ W parafii Świętych Apostołów Piotra i Pawła na toruńskim Podgórzu, wówczas parafii granicznej archidiecezji gnieźnieńskiej, przy powitaniu wręczono obraz przedstawiający

dwaj dostrzegali, że panowanie ideologii komunistycznej grozi nie tylko cofaniem się zasięgu terenów chrześcijańskich Europy (wszak w efekcie Jałty chrześcijaństwo cofnęło się co najmniej o 200 kilometrów na Zachód), ale może prowadzić – jak w Związku Radzieckim – do niszczenia dotychczasowej kultury chrześcijańskiej i utraty tożsamości narodowej. Prymas Wyszyński już przed wojną, jako znawca komunizmu, przewidywał, że w świecie dojdzie do nieuchronnej konfrontacji komunizmu z katolicyzmem². Teraz, kiedy stało się to rzeczywistością, a jemu powierzono troskę o Kościół w takiej rzeczywistości, tym bardziej wiedział, iż jedynie godną i słuszną postawą biskupa jest być pasterzem, nie przywódcą i politykiem³. Przywódca ma zawsze jakiś cel doraźny, który jest jednocześnie celem politycznym, prowadzącym do zdobycia władzy. On jako biskup chciał nieść ludziom światło nauki Chrystusowej, aby rozświetlali mroki w sobie, wokół siebie, a w poczuciu jedności między sobą, i w oparciu o głos sumienia, wspólnie z nim strzec Kościoła świętego⁴.

Nie czuł się abp Wyszyński od początku posługi prymasowskiej nawet i przywódcą kościelnym, chociaż formalnie tytuł prymasowski stawał go na czele Episkopatu Polski. Nie tylko dlatego, że był najmłodszy wiekiem w tym gronie i trzecim⁵ z mianowanych po wojnie biskupów. Po śmierci kard. Hlonda pierwszeństwo faktyczne posiadał

Chrystusa ze skrępowanymi dłońmi. Prymas odnotował ten fakt w swoich zapiskach, opatrując pytaniem: „Jeśli to ma być obraz Kościoła w Ojczyźnie naszej...?”, S. Wyszyński, *Pro memoria*, t. 1: 1948–1952 (PM 1), [zapis z lutego 1949], Warszawa 2017, s. 22. A w kilkanaście lat później, wracając do tamtego wydarzenia, zapisał: „Wszystko działo się na tle procesu Kardynała Prymasa Mindszenty; ludzie wszędzie płakali, przekonani, że moja droga będzie podobna i to niedługo”. Tenże, *Pro memoria*, t. 9: 1962, [zapis z 2 lutego], Warszawa 2020, s. 37.

² Por. S. Wyszyński, *Nowy najazd komunizmu na Polskę*, AtK, 38(1936), s. 78.

³ Por. P. Nitecki, *Prymas Tysiąclecia*, w: *W służbie Boga i Polski. Komunistyczna bezpieka wobec kardynała Stefana Wyszyńskiego*, red. J. Marecki, F. Musiał, Kraków 2014, s. 18 (*Niezłomni*, t. 4).

⁴ Wyakcentował to dobitnie w *Liście pasterskim na ingres do Gniezna i Warszawy*: „Nie jest ci ja ani politykiem, ani dyplomatą, nie jestem działaczem ani reformatorem. Ale natomiast jestem ojcem waszym duchownym, pasterzem i biskupem dusz waszych, jestem apostołem Jezusa Chrystusa. [...] Niosę wam [...] światło Chrystusowe [...] pomóżcie mi wdźwignąć w dom nasz pochodnię Bożą i umieścić na wysokim miejscu, aby świeciła wszystkim. [...] Więcej Bożego światła. W jego promieniach dostrzeżemy, żeśmy przeciw dziećmi Bożymi, [...] wspólnotą rodzinną, domową, ojczystą”. S. Wyszyński, *Dzieła zebrane*, t. 1: 1949–1953, Warszawa 1991, s. 14.

⁵ Chronologicznie nominacją wyprzedzali go bp Franciszek Jop (24 X 1945), bp Kazimierz Kowalski (4 III 1946), a tego samego dnia co i on (25 III 1946) nominowany został bp Jan Stepa. Natomiast był pierwszym biskupem polskim konsekrowanym po wojnie (12 V 1946).

kard. Adam Sapieha – zarówno jako jedyny wówczas polski purpurat – jak i budzący respekt wśród władz komunistycznych swoją postawą w czasie wojny wobec okupantów niemieckich. On to zresztą był przekazicielem nominacji prymasowskiej dla bp. Wyszyńskiego. Nie czuł się także dlatego, iż pierwsze reakcje, przynajmniej niektórych środowisk kościelnych, nie były – najogólniej mówiąc – zbyt zachęcające. On sam tak je zrelacjonował: „Ksiądz Kardynał [Sapieha] zaprosił nas na obiad, w czasie którego podał do wiadomości kilku zebranych księżom nominację prymasa. Radość obecnych ma formalny i bardzo higieniczny charakter. Mam wrażenie, jak gdybym dopuścił się przestępstwa”⁶. Podobnie zareagowało duchowieństwo warszawskie. „Ze wszystkich niemal kontaktów z duchowieństwem wyczuwam rezerwę wyczekującą. Bodajże nikt nie jest zachwycony z mej nominacji. Szczęśliwie, zgadzamy się wspólnie. Może to jedyny punkt zgodności”⁷.

Rezerwa a nawet zastrzeżenia ze strony środowisk kościelnych co do wiodącej roli prymasa Wyszyńskiego w Kościele w Polsce powracały i później. Na kanwie akcji SB z 1965 roku dezawuowania postaci kard. Wyszyńskiego poprzez rozsiewanie plotek o niejasnej roli członkiń Instytutu Prymasowskiego z nim współpracujących, Prymas wrócił w swoich zapiskach do podobnych podejrzeń stawianych w 1950 roku przez... kapitułę warszawską: „Już w 1950 r. bp Z. Choromański przyszedł z tymi trudnościami i nawet powiedział, że Kapituła rozważa wniosek, by sprawę przekazać Stolicy Ap. Odpowiedziałem wtedy «jeżeli Kapituła doszła do tego wniosku, to ma obowiązek sumienia przedstawić sprawę Stolicy Ap.»». Ze swej strony wyjaśniłem Ks. Biskupowi Ch. sprawę Instytutu, którego jestem współtwórcą, [że] uważam tę formę pomocy Kościołowi na dzisiejsze czasy za niezbędną i od tej pracy nie odstąpię. Muszę ją prowadzić sam, gdyż nie mogę powierzać sumień ludzi nikomu, ze względów politycznych. UB-e chce położyć kres tej pracy, więc montuje plotki, nawet oszczerstwa, o tendencjach politycznych. Jest to wykonywanie programu płk. Morawskiego, który zalecał «wyszukiwać osoby o predyspozycjach plotkarskich», by je użyć do walki z biskupami i księżmi”⁸.

⁶ PM 1, [zapis z 3 I 1949], s. 12. Wtedy jeszcze biskupowi lubelskiemu Stefanowi Wyszyńskiemu towarzyszył w Krakowie kanclerz kurii lubelskiej ks. Wojciech Olech.

⁷ Tamże, [zapis z 14 I 1949], s. 15.

⁸ Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie (AAGn.), S. Wyszyński, *Pro memoria* 1965 (PM), [zapis z 31 III], mps.

Siłą faktu, iż został Prymasem Polski, stał się dla władz państwowych od początku przedstawicielem i głównym – obok sekretarza Episkopatu – rozmówcą reprezentującym gremium biskupów. Dla społeczności katolickiej symbolem kogoś, kto będzie upominał się o ich prawa. W rzeczywistości jego działanie, w obliczu bezwzględnej walki z Kościołem katolickim – zresztą w całym bloku państw zależnych od Związku Radzieckiego – sprowadzało się do obrony stanu posiadania bądź też do szukania nowych form obecności i działalności Kościoła po kolejnych decyzjach władz, takich jak zlikwidowanie „Caritas”, wytaczanie duchowieństwu procesów, eliminowanie nauczania religii, niezgoda na obejmowanie diecezji przez mianowanych biskupów, dążenie do podporządkowania władzom cywilnym nominacji kościelnych. Prymas był wprawdzie wyposażony w szereg ważnych pełnomocnictw (*facultates*), ale w relacjach z rządem zdany był całkowicie na siebie. Wydłużał przez negocjacje z władzami, które u swych podstawowych założen miały likwidację Kościoła, czas względnego spokoju i odsuwania bezpośredniego starcia z nimi, uważając, że Polska i Kościół w niej zostały dramatycznie wykrwawione przez wojennych najeźdźców. Decyzja zawarcia „Porozumienia” z kwietnia 1950 roku była konsultowana z episkopatem. Jednak nie miała ona powszechnej akceptacji wśród biskupów, a i w Rzymie podchodzono do niej z dużą rezerwą, dlatego podejmował ją z poczuciem ryzyka, niemal samotnego dźwigania zań odpowiedzialności i prawdopodobnie licząc się i tak z niedotrzymaniem przez władze zobowiązań⁹.

Ale postawiony wraz z całym Episkopatem pod murem dekretami narzucającymi podporządkowanie się Kościoła władzy państwowej oświadczył: *Non possumus* – nie możemy zgodzić się na ten dyktat. Boga należy bardziej słuchać niż ludzi. Został uwięziony. I odtąd stał się punktem odniesienia i skałą oparcia dla milczącej większości Polaków. Paradoksalnie – uwięzienie nie tyle nadało mu tę szczególną, trudną do precyzyjnego zdefiniowania pozycję w Kościele i w Polsce, co – decyzją władz – unaocznilo, jaką w rzeczywistości władze komunistyczne nadały mu rangę. I mimo woli usankcjonowały moralnie jego pozycję w episkopacie.

Trudne do jednoznacznej oceny zachowanie reszty biskupów podpisujących – co prawda pod presją – podyktowaną im zgodę na „izolowanie” Prymasa, rodzi pytanie, czy jego pozycja i postawa były przez nich

⁹ Por. Z. Zieliński, *Kościół w kręgu rzeczywistości politycznej*, Lublin 2003, s. 150.

doceniane. A kiedy Prymas przebywał w odosobnieniu, w 1954 roku, ówczesny biskup częstochowski, a poprzednio wykreowany przez niego sufragan lubelski, bp Zdzisław Goliński, podczas rekolekcji dla księży studentów powiedział: „Nad Prymasem życie przeszło do porządku dziennego”. Wielce wymowne i dużo mówiące o klasie człowieka jest to, co Prymas o tej wypowiedzi napisał: „Nigdy na ten temat nie rozmawiałem z Bpem Golińskim. Mógł tak myśleć, gdyż był w fazie nadziei, że drobne ustępstwa mogą uratować Kościół. [Ale] To, co rząd wyprawiał z diec. częstochowską, dowodzi, że drogą ustępstw niczego się nie uzyska od komunistów”¹⁰. Także i wtedy, kiedy jego kilkuletnie oficjalne przewodzenie episkopatowi i osobisty autorytet duchowy i społeczny już wydawały się powszechnie ugruntowane, pojawiały się w kręgach kościelnych, na przykład na KUL, głosy typu: „Największym nieszczęściem Polski jest Prymas Wyszyński, który już dawno powinien odejść”. Tak oceniony przez księdza profesora Aleksego Petraniego, prawnika-kanonistę, dodał do tego komentarz: „Jestem całkowicie zgodny z tymi, którzy twierdzą, że jestem nieszczęściem Kościoła w Polsce i że powinienem odejść”¹¹.

O to, aby Prymas Polski nie był i nie czuł się „przywódcą” ani Kościoła, ani społeczeństwa, od początku i to w sposób krańcowo drastyczny, zabiegały czynniki ukryte za tzw. nieznanymi sprawcami. W dniu 5 lutego 1949 roku abp Wyszyński udawał się z Gniezna do Warszawy. Równolegle w Gnieźnie rozeszła się wieść, że po drodze, trochę zmieniając tradycyjną trasę swego poprzednika, wstąpi do Wrześni. Prymas pojechał jednak od Witkowa tradycyjną drogą, przez Słupcę. Okazało się, że po jego odjeździe na odcinku drogi z Witkowa do Wrześni została rozciągnięta w poprzek lina stalowa, umocowana do drzew, usytuowana na wysokości samochodu osobowego. Wpadł na nią samochód ciężarowy, stąd skutki wypadku nie były tak drastyczne. Prymas, chociaż nie powoływał się na powszechną opinię, iż to on miał być ofiarą, powiadomił o tym incydencie ówczesnego ministra administracji publicznej, do którego należał zakres spraw wyznaniowych¹². Z tego powodu, a także ze względu na szykany, jakich doświadczył w pierwszych dniach prymasostwa (zamykanie przez milicję trasy, zawracanie samochodów z delegacjami jadącymi na ingres, zmuszanie młodzieży z internatów do wyjazdu do domów – tak zarzą-

¹⁰ AAGn., PM 1963, [zapis z 9 VII], mps.

¹¹ AAGn., PM 1965, [zapis z 9 IV], mps.

¹² Por. PM 1, s. 26.

dziły władze wojewódzkie w Bydgoszczy¹³, objazdy polnymi drogami), postanowił, iż wstrzyma się na razie ze złożeniem wizyty prezydentowi¹⁴.

Próba na drodze wrzesińskiej nie była jedyną. Aczkolwiek sam Prymas nie napisał tego – w znanych dotąd zapiskach – to Roman Kukołowicz, doradca kard. Wyszyńskiego, na pytanie, czy były jeszcze inne próby jego zamordowania, odparł: „Od Księdza Prymasa wiem o jeszcze trzech następnych, ale ile było wszystkich prób zamachów na Jego życie nie potrafię powiedzieć. Przypuszczam, że znacznie więcej, ale jest to tylko moje przypuszczenie”¹⁵. Warto zauważyć, że doświadczone przezeń zagrożenia życia nie spowodowały w Prymasie poczucia lęku¹⁶.

Zarówno próby pozbawienia go życia, jak i na wszelki dostępny sposób ograniczanie jego oddziaływania na społeczeństwo były, może nawet nie do końca uświadomioną przez jego wrogów oznaką respektu czy wręcz bojaźni wobec Prymasa. W świetle dostępnych materiałów, nawet późniejsze krótkotrwałe okresy względnego szacunku publicznie okazywanego były raczej elementem taktyki a nie zmiany oceny¹⁷. Najlepszym tego dowodem była trwająca od początku biskupstwa aż do śmierci, czyli ponad 35 lat, jego nieustanna inwigilacja. W archiwach IPN pozostało kilkadziesiąt tomów akt potwierdzających ten proceder. Ostatni meldunek o stanie zdrowia kard. Wyszyńskiego oficer SB odpowiedzialny za tę inwigilację przyjął od tajnego współpracownika 18 maja 1981 roku, czyli na dziesięć dni przed śmiercią Prymasa. Formalny wniosek o zakończenie sprawy operacyjnego rozpracowania „Prorok” nosił datę 29 października, czyli pięć miesięcy po śmierci.

Do szykowanego mu procesu, w 1951 roku, planowano zwerbować fałszywych świadków spośród trzymanyh w aresztach członków Armii

¹³ Por. H. Dominiczak, *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944–1990. W świetle dokumentów MSW*, Warszawa 2000, s. 36.

¹⁴ Por. tamże, s. 29.

¹⁵ *W cieniu Prymasa Tysiąclecia. Z Romualdem Kukołowiczem rozmawia Piotr Bączek*, Warszawa 2001, s. 83.

¹⁶ Kiedy w 1977 roku ustalano miejsce pierwszego spotkania Edwarda Gierka z Prymasem, niektóre miejsca zostały przez stronę państwową odrzucone jako zbyt trudne dla zorganizowania wymaganej ochrony. Ksiądz Prymas zaproponował wtedy pałac w Jabłonnej, uważając, że „będzie tu łatwiej stworzyć dla Edwarda Gierka otoczenie bezpieczeństwa: mnie ono nie jest potrzebne”. Por. AAGn., PM 1977, [zapis z 24 X], mps.

¹⁷ Por. R. Szczypta-Szczęch, *Działania operacyjne UB-SB przeciwko kard. Stefanowi Wyszyńskiemu*, w: *W służbie Boga i Polski. Komunistyczna bezpieka wobec kardynała Stefana Wyszyńskiego*, s. 40–41.

Krajowej¹⁸. Raporty z wszelkimi informacjami o nim, ze spisem mebli w jego mieszkaniu włącznie, dostarczało kilkudziesięciu mniejszych i większych agentów. Był świadomy, że w jego pomieszczeniach zainstalowane są podsłuchy. Zewnętrznym objawem tych działań były publikacje prasowe i książkowe starające się go zdyskredytować¹⁹. Oto niektóre tytuły: *Awanturniczy wychowanek Watykanu. Przeciwno nadużywaniu ambony dla celów wrogich Polsce Ludowej*, „Trybuna Ludu”, 1949, nr 84, s. 2; Andrzej Nowicki²⁰, *Droga narodu i droga zdrady*, „Wiedza i Życie”, 1953, nr 11; *Nauczyciele realizują zasadę pełnej wolności wyznania i sumienia. Bezpodstawność zarzutów listu prymasa Polski stwierdza konferencja dyrektorów warszawskich* [odpowieź partii na list Prymasa Polski do prefektów i nauczycieli religii], „Życie Warszawy”, 1949, nr 275²¹.

Przywódcą nie był – chociaż wrogowie, zwalczając go, tak go traktowali. I nie chciał być. Natomiast inspiracja religijna i osobiste przymioty kard. Wyszyńskiego pomagały mu odczytywać i – w niektórych sferach życia – zastępczo podejmować działania służące całemu społeczeństwu, narodowi, państwu, a w ramach tych społeczności, i Kościołowi, i pojedynczemu człowiekowi.

Uwięzienie

Aresztowanie kard. Wyszyńskiego miało na celu zarówno pozbawienie go możliwości kierowania Kościołem, jak i faktyczne zniszczenie całego życia religijnego w Polsce. Dla uwięzionego czas uwięzienia zwykle jest czasem straconym. W przypadku kard. Wyszyńskiego Opatrzność dała pomysłodawcom i sprawcom jego uwięzienia druzgoczącą nauczkę.

Po pierwsze – niemal do końca jego izolacji nie dostrzegali swojej przegranej. Z dnia na dzień konsekwencje wydarzeń Października 1956 można byłoby powiedzieć – gdyby nie dramatyzm tamtych sytuacji – ośmie-

¹⁸ Por. *Dokumenty*, w: tamże, s. 87–96.

¹⁹ Por. Szczypta-Szczęch, *Działania operacyjne UB-SB przeciwko kard. Stefanowi Wyszyńskiemu*, s. 32.

²⁰ Założyciel Stowarzyszenia Ateistów i Wolnomyślicieli, a po 1989 roku wielki mistrz polskiej loży masońskiej.

²¹ Kontynuacja tego nurtu widoczna jest na przykład w „Polityce”, „Gazecie Wyborczej”, *vide* omówienie spektaklu *Polacy według tekstów Stefana Wyszyńskiego*, *Witolda Gombrowicza*, „Gazeta Wyborcza”, 2011, nr 54. W miejsce dawnych zasłużonych w zwalczaniu Kościoła i opluwaniu Prymasa postaci pojawiły się inne istoty noszące nazwiska Senyszyn, Hartman, Poniedziałek, Obirek, Waniek *et consortes*. Ale to już temat na oddzielną, raczej medyczną, diagnozę...

szyły ich. Władze komunistyczne nigdy nie określiły końca uwięzienia Prymasa, dając sobie jakby prawo do dowolnego określania jego czasu. Jeszcze 28 października 1955 roku premier Cyrankiewicz pytany przez bp. Klepacza, kiedy kard. Wyszyński zostanie zwolniony, odpowiedział: „Kardynała Wyszyńskiego nie zwolnimy nigdy. Na to bp Klepacz: Panie premierze, dobry polityk nigdy nie mówi: nigdy. I tak się złożyło dziwnie, że rok później, 27 X 1956 ten sam premier Józef Cyrankiewicz poprosił na rozmowę bp. Klepacza, aby go poinformować, że kard. Wyszyński wraca nazajutrz do Warszawy”²². I z dnia na dzień, pod koniec października ta sama władza – niezależnie od zmiany niektórych nazwisk – sama, wręcz błagalnie prosiła tego więźnia, aby jak najszybciej wrócił. Po co? By w gruncie rzeczy ratować jej byt. Chociaż ostatecznie chodziło o suwerenność państwa i narodu i o to, aby nie doszło do rozlewu krwi, jak na Węgrzech. Stutysięczny tłum na Placu Defilad domagający się – podczas wiecu z Gomułką – powrotu Prymasa, a nawet jak niektórzy twierdzili skandowano: „Wyszyński do Biura Politycznego”, spontanicznie niejako mianował kard. Wyszyńskiego niezastępowanym autorytetem. Władze prosiły też – prosiły – aby zechciał pójść do wyborów. Żeby jego obecność uwiarygodniła same wybory. I to był jedyny raz, kiedy na wybory poszedł. Nie dlatego, że uwierzył w uczciwość tych władz, ale tylko dlatego, że chodziło mu o Polskę.

Po drugie – jeśli nawet władze polityczne w podjętym ryzyku zakładały, że to będzie tylko powrót dla uspokojenia – no bo cóż może więzień po trzech latach izolacji, niemal cały czas pozbawiony informacji o tym, co w Polsce i świecie się dzieje, nowego wnieść – to znowu się ośmieszły. Prymas wychodził z uwięzienia z gotowym na lata programem dla Kościoła, ale w gruncie rzeczy dla Polski. Wielka Nowenna, czyli program duszpasterski oparty na motywacji religijnej, rozpisany na dziewięć lat przed Tysiącleciem Chrztu Polski tak naprawdę był programem odrodzenia społeczeństwa i tym samym państwa. O rocznicy Tysiąclecia Chrztu myślano już podczas Konferencji Episkopatu we wrześniu 1946 roku, pierwszej z udziałem bp. Wyszyńskiego, wtedy biskupa lubelskiego. Wyrugowana ze świadomości w okresie stalinizmu, wyrosła w ciszy więziennej na nieporównywalny z niczym na świecie impuls ewangelizacyjny. Połączona z ideą nawiedzenia

²² *Aresztowanie kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski w relacji naocznego świadka ks. infułata dr. Hieronima Goździewicza*, w: A. Szpara, *Niekoronowany król Polski, Stefan Kardynał Wyszyński – Prymas Tysiąclecia*, Czaszyn 2010, s. 169.

poszczególnych parafii w całej Polsce kopii obrazu jasnogórskiego, przyniosła efekty religijne i społeczne, o których nie marzył chyba nawet sam pomysłodawca. Obie idee spowodowały, że Kościół po 1956 roku wyszedł na ulice mimo wszelkich działań władz starających się wdrożyć ideę Władysława Gomułki sprowadzenia go do sfery prywatności²³. Nie przyjął też do wiadomości i drugiej jego tezy, iż tylko „państwo jest uprawnione do organizowania obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego”²⁴. Co prawda, kard. Wyszyński nie doczekał się pełnego zrealizowania swojej – wtedy w 1957 roku wydawało się nierealnej – wizji, iż upadek komunizmu zacznie się w Polsce, ale można chyba powiedzieć, iż tuż przed śmiercią zobaczył pierwsze tego zapowiedzi. I były to także owoce Wielkiej Nowenny. Za takie bowiem można uznać zryw społeczny 1980 roku autorstwa pokolenia kształtowanego przez Wielką Nowennę. Niezamierzonym owocem Wielkiej Nowenny stała się także państwowa akcja „Tysiąca szkół na Tysiąclecie Polski”, zainicjowana w 1958 roku, a mająca przyćmić kościelne działania dla uczczenia Milenium Chrztu Polski. Przewrotny cel władz w młynach Opatrzności został przerobiony na użytek edukacyjny.

Postawę kard. Wyszyńskiego trafnie określił historyk kościelny: „W miarę rozwijania się ofensywy ideologicznej PZPR Prymas utwierdzał się coraz bardziej w przekonaniu, iż Kościołowi, a w konkretnej sytuacji polskiej jemu samemu, przypada w udziale obowiązek wskazywania Narodowi drogi zgodnej z wykładnią historii ojczyznej wkorzonej w chrześcijaństwo”²⁵.

Chociaż nie miał pełnych możliwości zabierania głosu publicznie, to stanowił zmuszoną do milczenia opozycję, której jednak – chcąc nie chcąc – nie można było ignorować. To Kościół jego czasu zachowywał pamięć o wyrugowanych z kart podręczników historii białych, a właściwie krwawych plamach z najnowszych dziejów Ojczyzny – Cud nad Wisłą, 17 września 1939, Katyń, Powstanie Warszawskie. Broniąc siebie i Ojczyznę przed antyludzkimi i antychrześcijańskimi poczynaniami władz, stał się – mimo woli – stroną w polityce wewnętrznej i zewnętrznej państwa. Ale przede wszystkim nauczycielem i stróżem życia duchowego, religijnego chroniącego naród, a w jakimś stopniu i państwo, od wyjałowienia, jakiemu nie zdołał oprzeć się wtedy ani Wschód, ani Zachód Europy.

²³ Por. Zieliński, *Kościół w kręgu rzeczywistości politycznej*, s. 161.

²⁴ Tamże, s. 152.

²⁵ Tamże, s. 160.

Wyprzedzając cały świat w dojrzałości politycznej, wystąpił w 1965 roku z orędzim pojednania z Niemcami. Nie w imię polityki, ani jak władze polskie następnych dekad, za sprzedawanie za marki obywateli polskich z dawnych terenów niemieckich, ale w imię chrześcijańskiego dziedzictwa Europy. Nie tylko władze, ale nawet wielu katolików nie pojęło i nie doceniło tego, dziś oczywistego, aktu. Nie chciano zauważyć, że „biskupi polscy Orędzim swoim ogromnie zyskali w całym świecie, nawet tam, gdzie byli uważani za szowinistów, oceniających naszą religijność nacjonalistycznie”²⁶; że w Niemczech zapowiedziano rewizję podręczników historii o stosunkach z Polską²⁷. Nie dano mu Pokojowej Nagrody Nobla²⁸, chociaż przynajmniej trzykrotnie (1972²⁹, 1978, 1979) takie inicjatywy powstawały. Otrzymał ją w 1971 r. Niemiec m.in. za gest oddania w Polsce hołdu zabitym przez Niemców Żydom. A zaledwie w pięć lat po ataku na treść orędzia jakoby sprzyjającego bońskim rewizjonistom, te same władze, uważając to za swój wielki sukces, podpisały układ normalizacyjny z Bonn.

Władze polskie za ten list rozpętały niemal wściekłą nagonkę na Prymasa, a w oficjalnym piśmie szefa Urzędu Rady Ministrów, uzasadniając odebranie prawa do paszportu stwierdzeniem, że swój pobyt za granicą wykorzystał na szkodę Państwa Polskiego³⁰. Próbkę tego, jak w tamtym czasie traktowano kard. Wyszyńskiego, daje fragment z przemówienia Władysława Gomułki na uroczystościach w Poznaniu 17 kwietnia 1966 r., w dniu i w tej samej niemal godzinie, kiedy przy katedrze poznańskiej odbywały się kościelne uroczystości milenijne: „Jakże ograniczony i wyzbyty poczucia państwowego musi być umysł przewodniczącego episkopatu polskiego, który z tych tragedii, jakie spotkały Polskę, wyciąga tylko taki wniosek, że naród polski mógł «bardzo często być i bez króla, i bez woźdza, i bez zwierzchników, i bez premierów, i bez ministrów, ale naród ten nigdy nie żył bez pasterza». Ten wojujący z naszym państwem ludowym nieodpowiedzialny pasterz pasterzy, który głosi, że nie będzie się korzył przed polską racją stanu, stawia swoje urojone pretensje do duchowego zwierzchnictwa nad narodem polskim wyżej niż niepodległość Polski”.

²⁶ AAGn., PM 1966, [zapis z 17 I], mps.

²⁷ Por. tamże, [zapis z 8 II], mps.

²⁸ Por. J. Wąsowicz, *Sprawa kandydatury kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski do Pokojowej Nagrody Nobla*, w: *Na marginesie historii*, red. P. Goldyn, Konin 2003, s. 34–43.

²⁹ AAGn., PM 1972, [zapis z 18 II], mps.

³⁰ Por. AAGn., PM 1966 [zapis z 7 I], mps.

Wbrew pomówieniom Gomułki, Prymas nigdy nie rościł sobie ambicji do przywództwa nad narodem. Bardzo znamienity pod tym względem jest jego zapis z 5 kwietnia 1968 roku, czyli stosunkowo świeżo po tzw. zajęciach marcowych. Otóż dotąd dosyć sceptyczny wobec postawy Prymasa Kazimierz Studentowicz po „Liście do biskupów niemieckich” z 1965 roku postulujący, aby środowiska KIK-owskie w swojej działalności politycznej uwolniły się od biskupów, w dwa lata później dostrzegł w Prymasie „zbawcę Narodu”. Oto zapis prymasowski: „Dr K. Studentowicz – przedstawia swoje poglądy na sytuację, widzi położenie Polski bardzo czarno. W dalszym ciągu jest zdania, że tylko Episkopat i Prymas mogą uratować sytuację. Niemal nie przyjmuje argumentów przeciwnych. Gdy mu tłumaczę, że dzieło «ratowania» Narodu należy do całego Narodu, że zuchwalstwem jest przypisywać sobie taką rolę «zbawcy», albo dowodem politycznego infantylizmu – Pan Dr S. zapala się i broni swej tezy. Chcę przekonać pana Studentowicza, że nigdy nie wszedłbym do czynnej pracy politycznej, gdyż jestem kapłanem i biskupem. Gdy wypełnię swoje zadanie uczciwie – pomogę też i Ojczyźnie. Nie mam zamiaru zastępować nikogo z dzisiejszych polityków – ani p. Gomułki, ani p. Moczara, ani p. Piaseckiego, czy Stommy. Naród musi sam wyłonić tych, którym zaufa”³¹.

Miał rozeznanie, co naród niewoli i czego mu potrzeba. Ciężar uzależnienia Polski od ZSRR, zarówno na płaszczyźnie państwowej, jak i religijnej, był dla niego jakby dalszym ciągiem zaboru carskiego³². Nadziei na ocalenie wolności duchowej mimo tej sytuacji nie opierał na jakichkolwiek kalkulacjach politycznych, ale czerpał ją z zawierzenia Bogu: „Wobec totalnego zagrożenia Narodu, będącego pod przemocą Moskwy, wobec ateizacji programowej, popieranej przez PZPR, wobec wyniszczenia biologicznego – trzeba głębokiego nurtu nadprzyrodzonego, by Naród świadomie czerpał z Kościoła moce Boże i umacniał nimi swoje życie religijne i narodowe”³³. Ubolewał nad tym, że władze polskie dają się tak wyprowadzać w pole polityce Moskwy, wciągając ją

³¹ AAGn., PM 1968, [zapis z 5 IV], mps.

³² Por. tamże, PM 1975, [zapis z 15 VII], mps. „Czytam od rana książkę o abpie Felińskim. W głównych zarysach carskiej polityki wyznaniowej w Królestwie Kongresowym – wszystko dziś się powtarza. Może Moskale byli nieco grzeczniejsi dla Arcybiskupa niż panowie Bierut, Gomułka, Cyrankiewicz, Jaroszewicz – dla mnie. Ale przeżycie, w okresie stuleci, merytorycznie jest to samo – likwidacja Kościoła”.

³³ AAGn., PM 1966, [zapis z 3 V], mps.

na przykład w haniebną interwencję w Czechosłowacji³⁴. Zdając sobie sprawę, że w owej chwili nie było rzeczą możliwą uwolnić się całkowicie od tej zależności, sam zachowywał i uważał, iż władze polskie również powinny zachowywać, jakąś przestrzeń niezależności³⁵.

Prymas wobec narodu i państwa po 1970 roku

Następcy Władysława Gomułki – nie z miłości, a z wyrachowania, a pod koniec i ze strachu – nawet jeśli formalnie nigdy publicznie do tego nie przyznawali się, to stawiali sobie pytanie – niestety, częściej po aniżeli przed swoimi karkołomnymi decyzjami: Co na to prymas Wyszyński? I albo prosili go dyskretnie o uspokajanie opinii publicznej, albo jeszcze dyskretniej, o pomoc, jak wybrnąć z sytuacji. Bowierni zawsze mogli być pewni, że wesprze dobro Ojczyzny, bez względu na barwę ideologii władz.

Prymas więc, jako pasterz Kościoła, chcąc nie chcąc, pełnił coraz wyraźniej rolę męża stanu, mającego ideę ratowania tożsamości i morale narodu³⁶. Wyrazem tego były krytyczne, ale zawsze mające roztropnie na uwadze dobro ojczyzny i narodu wystąpienia Prymasa – osobiste bądź wspólnie z Konferencją Episkopatu – memoriały do władz wskazujące niedostrzegane przez nie czy wręcz kreowane niebezpieczeństwa. Nie sposób wszystkich wyliczyć, a jedynie dla przykładu: 1971 – List w sprawie unormowania stanu prawnego własności Kościoła na Ziemiach Zachodnich, w sprawie budowy świątyń, uwagi do projektu ustawy o zapobieganiu i zwalczaniu pasożytnictwa społecznego, do projektu ustawy o ochronie zdrowia psychicznego; 1972 – Memoriał w sprawie wychowania młodzieży, memoriał o wolności religijnej; 1973 – Komunikat w sprawie jednolitego systemu wychowania przez państwo, depesza Prymasa do I Sekretarza KC PZPR w sprawie wypoczynku niedzielnych członków Partii, Deklaracja Episkopatu Polski w sprawie wychowania katolickiej młodzieży w Polsce; 1974 – Memoriał do rządu o kulturze chrześcijańskiej w Polsce, List Prymasa do Ministra Oświaty i Wychowania w związku z niedzielными czynami młodzieżowymi, Me-

³⁴ AAGn., PM 1968, [zapis z 21 i 23 VIII], mps.

³⁵ Na interwencję władz wyznaniowych wobec obchodów jubileuszowych diecezji w Drohiczynie, stanowiącej wtedy polską część diec. pińskiej, odpowiedział: „Jeśli Rząd PRL pozwala na to, by Moskwa rządziła polskim Rządem, to Kościół polski nie zgodzi się na to, by Moskwa rządziła Kościołem w Polsce”. AAGn., PM 1975, [zapis z 25 VIII], mps.

³⁶ Zieliński, *Kościół w kręgu rzeczywistości politycznej*, s. 152.

moriał z uwagami do projektu Kodeksu Pracy, Memoriał w sprawie projektu ustawy o prawie budowlanym, *Pro memoria* w sprawie dyskryminacji religijnej w PRL; 1975 – w sprawie walki z alkoholizmem, Uwagi Sekretarza Episkopatu do wytycznych KC na VII Zjazd PZPR; 1976 – Memoriały dot. zmian w Konstytucji (9, 26 I); 1977 – Memoriał w sprawie zagrożeń biologicznych i moralnych narodu polskiego; 1978 – List w sprawie organizowania zabaw tanecznych dla młodzieży w poście, Memoriał o problemach rodziny polskiej. Do tej przykładowej listy warto dodać i to, że na osobiste życzenie E. Gierka Prymas Wyszyński, „jako inicjator amnestii”³⁷, został jako pierwszy powiadomiony, iż zostanie ona zastosowana wobec skazanych po manifestacjach robotniczych w 1976 roku.

W swoich kazaniach, zwłaszcza w drugiej połowie dekady lat siedemdziesiątych, jak choćby w kazaniu 15 sierpnia 1975 roku na Jasnej Górze, „Prymas poruszał bardziej trudną sytuację Narodu aniżeli Kościoła, dając tym samym do zrozumienia, iż w narastającym kryzysie, kolejnym już w PRL, Kościół musi pełnić rolę obrońcy substancji narodowej, w wymiarze zarówno ducha, jak i spraw bytowych”³⁸. Mimo krytycznych słów pod adresem władz, ich przedstawiciele nie dopatrywali się w nich, jak ich poprzednicy, podszeptów świata zachodniego ani wrogości. Prymas, jak ujął to I sekretarz KC PZPR Edward Gierek: „choć chłocze nas, robi to z pobudek narodowych, i ma wiele racji”³⁹. A nawet władze polskie zwróciły się do Stolicy Apostolskiej o nieprzyjmowanie zrzeczenia się z urzędu prymasowskiego po ukończeniu 75 roku życia.

Niech jednak nie zmylą te miłe słowa i gesty. To była jednak ciągle ta sama formacja, której Prymas – nauczony doświadczeniem – ufał z dużą rezerwą i tłumaczył papieżom-Włochom, iż nie wolno stosować do ich obietnic i deklaracji klasycznych norm dyplomacji. Równoległe przecież, w tych samych latach, pod egidą tych samych władz milicja wywiozła tabernakulum z Najświętszym Sakramentem ze zniszczonego przez nią naprzód kościoła w Zbroszy na trenie Kampinosu, a wobec samego Prymasa dokonane zostały fałszerstwa jego kazań, posunięte tak daleko, że teksty z podmienionymi zdaniem, w odróżnieniu od oryginałów, głosiły aprobatę systemu socjalistycznego.

³⁷ AAGn., PM 1977, [zapis z 19 VII], mps.

³⁸ Zieliński, *Kościół w kręgu rzeczywistości politycznej*, s. 153.

³⁹ AAGn., PM 1977, [zapis z 6 IV], mps.

Prymas wobec niektórych problemów okresu „Solidarności”

W finale jego życia jeszcze bardziej objawiła się jego wielkość i niepowtarzalność. Zwłaszcza po wyborze Jana Pawła II jego pierwszej pielgrzymce do Polski. Po Sierpniu 1980 roku kard. Wyszyński stał się pewnego rodzaju niekwestionowaną „instytucją”. W sierpniu 1980 r. Prymas i episkopat stanęli na stanowisku swobody zrzeszania się zawodowego, uważając to za gwarancję spokoju społecznego, z drugiej jednak strony Kardynał wzywał do dojrzałości obywatelskiej i narodowej w obliczu możliwej interwencji zewnętrznej. Pochodną jego siły moralnej, autorytetu społecznego były rejestracje „Solidarności” pracowniczej i rolniczej – tej drugiej na kilkanaście dni przed śmiercią.

Aż trudno w to uwierzyć, ale podczas pierwszych dni strajków sierpniowych ambasada ZSRR postawiła pytanie Kazimierzowi Kąkolowi, Kierownikowi Urzędu ds. Wyznań, czy wobec tej sytuacji Prymas Polski „chciałby objąć władzę”. Minister parsknął śmiechem. Natomiast sam Prymas tym samym nieoficjalnym kanałem dał upoważnienie do odpowiedzi: „Prymas Polski nie dąży do objęcia władzy, gdyż jest to niezgodne z jego powołaniem; również w kołach Episkopatu takich dążeń nie ma”⁴⁰. Gdyby nawet spojrzeć na to, co wyżej, czy to jako na prowokację, czy obnażenie nierozumienia zasad Kościoła, to inne sytuacje tych i następnych dni, tygodni, miesięcy – niemal do końca życia – postawiły go w roli stratega, nauczyciela strategii społecznej i politycznej dla rządzących i strajkujących, mediatora wylewającego oliwę rozsądku na wzburzone fale wydarzeń będących skutkami konfrontacji władz z „Solidarnością”. A ceną była nie tylko suwerenność Polski, ale i realna groźba militarnej interwencji sowieckiej – i prawdopodobnie nie tylko sowieckiej. W dniu 25 sierpnia sekretarz KC PZPR S. Kania osobiście prosił, aby Prymas zechciał spotkać się z E. Gierkiem. Dzień wcześniej Prymas otrzymał z poważnych ust informację o niemal jednoznacznej groźbie ambasadora ZSRR, że „jeżeli się to nie uspokoi, to będziemy musieli wejść w sprawę”⁴¹. Tego nikt ze słuchających 26 sierpnia kazania Prymasa na Jasnej Górze nie wiedział, dlatego pojawiły się interpretacje, iż Prymas dystansował się od sierpniowych protestów.

A potem nastąpiły spotkania ze Stanisławem Kanią jako nowym pierwszym sekretarzem, z Kazimierzem Barcikowskim, Wojciechem

⁴⁰ AAGn., PM 1980, [zapis z 22 VIII], mps.

⁴¹ Tamże, [zapis z 24 VIII], mps.

Jaruzelskim. Rozmowy, które nie miały i nie mają żadnego odpowiednika na świecie. Rozmowy o sytuacji społecznej, politycznej, o zmianach władz, prośba o wskazanie katolików, którzy mogliby wejść do rządu. I wreszcie pod koniec marca 1981 roku prośba gen. Jaruzelskiego o spotkanie z Prymasem w dramatycznie napiętej sytuacji po wydarzeniach w Bydgoszczy. Prymas opierał się, skoro to miała być rozmowa, nad którą wisi cień wojny domowej. Kościół nie może być partnerem w realizacji zamierzeń władzy, które nie wykluczają rozwiązań drastycznych⁴². Następnie spotkanie z Lechem Wałęsą. Nieustanna modlitwa. Lapidarne zapisy z 31 marca 1981 roku: „8.00 Msza św. jest wołaniem do Trójcy św. o ducha pokoju w naszej Ojczyźnie. Zapowiadany strajk gen. na dziś – nie ma miejsca. Rozsądek wziął górę. 22.00 Strajk generalny Solidarność odwołała *sine termine*. Głosi się, że na tę decyzję miał wpływ Papież i... Prymas”⁴³.

W kwietniu 1981 roku władze państwowe podziękowały nawet Janowi Pawłowi II, Prymasowi i episkopatowi za pracę nad pokojowym rozwiązaniem konfliktu społecznego.

Zasady prymasowskiej postawy wobec ojczyzny i władz państwowych

Z różnorodnych zachowań, decyzji podejmowanych przez czas swojej posługi prymasowskiej wyłania się pewnego rodzaju zestaw zasad, którymi Prymas kierował się w pełnieniu swojego urzędu w stosunku do władz politycznych, do Polski. Zasadą naczelną było kierowanie się prawdą. W rozmowie z działaczami katolickimi w 1963 roku powiedział: „Mówię to, co uważam za prawdę, jestem wyznawcą, i wobec p. Bieruta i Mazura i Gomułki i Cyrankiewicza – ilekroć z nimi rozmawiałem. Mogą z tego nie być zadowoleni, ale wiedzą, co myślę, wiedzą, że nie kłamię, Myślę, że mówiąc prawdę, prędzej dogadam się z komunistami, niż gdybym miał z nimi politykować”⁴⁴.

Traktowany przez władze peerelowskie jako przeciwnik deklarował wprost do nich: „Ja nie toczę walki z panem K[azimierzem] K[ąko-lem], ani z E. Gierkiem, ani z p. Olszowskim (b. Ministrem S[praw] Z[agranicznych]). Natomiast walczę z niedojrzałą reformą wychowania min. Kuberskiego, która Polskę kosztuje miliardy i przynosi zamęt”⁴⁵. Tę

⁴² Por. AAGn., PM 1981, [zapis z 25 III], mps.

⁴³ Tamże, [zapis z 31 III], mps.

⁴⁴ AAGn., PM 1963, [zapis z 17 I], mps.

⁴⁵ AAGn., PM 1977, [zapis z 7 I], mps.

naczelną zasadę stosował na wszystkich płaszczyznach, także troszcząc się o poziom moralny członków PZPR: „Proszę, by nastąpiła w Partii jakaś reorganizacja, jakaś moralna kuracja ludzi, Partia bowiem w obecnym układzie Bloku nie może być zastąpiona. Muszą więc trwać. By trwać, muszą dokonać odnowy moralnej w swoim gronie”⁴⁶. Jakoś to doceniali, skoro po tym spotkaniu pojawiła się informacja, że władze partyjne są zadowolone z wczorajszego spotkania: „Prymas nagadał nam dużo – ale w trosce o Naród, Państwo, a nawet o Partię”⁴⁷.

Traktował prymasostwo jako służbę Kościołowi i Narodowi. Widać to przy racjach, jakie przyświecały pierwszemu spotkaniu z E. Gierkiem: „Moja obecność dziś jest podyktowana potrzebami «polskiej racji stanu», zwłaszcza na progu uroczystości 60-lecia Rewolucji w Moskwie i podróży E. Gierka do Rzymu. Wydaje mi się, że w takim układzie spotkanie nasze ma jakiś sens i służy dobrze Narodowi. Pragnę, by pan E.G. wiedział, że uważnie przyglądamy się jego pracy i znajdujemy korzystne zmiany, chociaż nie brak i trudności, o czym możemy mówić nie dziś – ale może w przyszłym roku”⁴⁸.

Znamienny był stosunek do konkretnych postaci politycznych. „Często modłę się za prez. Bieruta, by Bóg nie składał na jego głowę wszystkich zbrodni, które za jego rządów zostały w Polsce dokonane. Polska przedwojenna nie wydała tylu wyroków śmierci w ciągu dwudziestolecia, co teraz wydaje się w ciągu roku”⁴⁹. „Modliłem się za p. Bieruta, aby jego słowa o konstytucji odpowiadały rzeczywistości, by przestały kłamać braciom i znieważać Naród”⁵⁰. A po śmierci B. Bieruta napisał m.in.: „Pragnę modlić się o miłosierdzie Boże dla człowieka, który tak bardzo mnie ukrzywdził. Jutro odprawię Mszę św. prywatną za Zmarłego; już teraz «odpuszczam mojemu winowajcy», ufny, że Sprawiedliwy Bóg znajdzie w tym życiu jaśniejsze czyny, które zjedną Boże Miłosierdzie”⁵¹. W godzinę po poznańskim przemówieniu Władysława Gomułki, który użył wspomnianych już epitetów o ograniczonym umyśle Prymasa, ten, nie wiedząc o tych inwektywach, głosił kazanie milenijne przy katedrze

⁴⁶ AAGn., PM 1979 [zapis z 24 I 1979 po rozmowie z E. Gierkiem], mps.

⁴⁷ Tamże, [zapis z 25 I], mps.

⁴⁸ AAGn., PM 1977, [zapis z 29 X], mps.

⁴⁹ PM 1, [zapis z 27 I 1952], s. 122.

⁵⁰ Tamże, [zapis z 25 VII 1952], s. 297.

⁵¹ S. Wyszyński, *Pro memoria*, t. 3: 1953–1956, [zapis z 13 III 1956], Warszawa 2018, s. 184.

poznańskiej. A po nim zapisał: „Kazanie głośiłem już po zakończeniu mowy Wł. Gomułki, który zmieszał mnie z błotem i sięgnął do mojej «głowy». Na szczęście nic o tym nie wiedziałem. Ale gdybym nawet i wiedział, nie broniłbym się. – Moje kazanie w rzeczywistości było odpowiedzią, ale pozostanie Bożą tajemnicą, dlaczego właśnie tak się stało. Ludzie mieli możliwość porównać dwa style – komunistyczny i katolicki”⁵². W dwa dni później napisał: „Nie mogę poddać się uczuciom odwetu. Muszę być chrześcijaninem do końca. Modłę się za p. Gomułkę, by Bóg dał mu światło i zrozumienie, kto właściwie działa na szkodę polskiej racji stanu”⁵³. Na wieść o śmierci przewodniczącego Rady Państwa Aleksandra Zawadzkiego wysłał depeszę kondolencyjną⁵⁴.

Wierność prawdzie dyktowała mu odrzucanie ponętnych propozycji władz. Po Październiku 1956 roku władze chciały przekazać Prymasowi zaplecze produkcyjne Stowarzyszenia PAX. Odmówił, „gdyż nie mogę «kraść kradzonego»”⁵⁵. Po masakrze na Wybrzeżu w grudniu 1970 roku nowe władze same wyszły z propozycją, aby parafiom Kościoła katolickiego dać po 50 hektarów ziemi. Pomijając sprawę, że w większości przypadków byłby to zwrot zagrabionej własności i to tylko częściowy, Prymas odrzucił tę ofertę, zaznaczając, że i w państwie, i wobec Kościoła są ważniejsze sprawy do załatwienia⁵⁶. W 1964 roku Stowarzyszenie PAX opublikowało list otwarty adresowany do Prymasa, negatywnie odnosząc się do oceny tego środowiska. Postanowił nań nie odpowiadać: „gdyż 1) nie chcę bronić samego siebie – niech broni mnie Pan Bóg; 2) broniąc siebie, musiałbym wystąpić przeciwko ludziom, którzy się podpisują moimi «synami» i uważają mnie za swojego Biskupa. A tego nie chcę. Zostawmy sprawę Panu Bogu – *Deus adiutor meus et defensor meus*⁵⁷ [Bóg moją pomocą i moim obrońcą]”.

⁵² AAGn., PM 1966, [zapis z 17 IV], mps.

⁵³ Tamże, [zapis z 19 IV 1966], mps. A prawie półtora roku później, po odmowie paszportu zapisał: „Takiego obrotu rzeczy spodziewałem się, gdyż Wł. Gomułka jest opanowany od kilku lat stale wzrastającą namiętnością walki ze mną. Gdyby wiedział o tym, że ja tej walki nie podejmuję, nie uważam go za wroga i nie mówią o nim nic pejoratywnego. Ale on nie jest w stanie uwierzyć w to. Uważa, że ja niczym się nie zajmuję, tylko obmyślanie planów walki z Partią. Chorobliwy pogląd na wszystko, jako na walkę polityczną, przeniesioną na Kościół, doprowadza go do paroksyzmu, którym zamęcza siebie i innych. AAGn., PM 1967, [zapis z 19 IX], mps.

⁵⁴ Por. AAGn., PM 1964, [zapis z 7 VIII], mps.

⁵⁵ S. Wyszynski, *Pro memoria*, t. 6: 1959, [zapis z 15 I], Warszawa 2019, s. 21.

⁵⁶ Por. AAGn., PM 1971, [zapis z 11 II], mps.

⁵⁷ AAGn., PM 1964, [zapis z 25 VIII], mps.

Był wierny zasadzie szacunku dla swojej ojczyzny, zwłaszcza wobec zagranicy, nawet jeśli władze jego państwa wyrządzały mu krzywdę. W okresie apogeum ataków na niego zarzucających mu z powodu listu do biskupów niemieckich rozbicie narodu, działanie na szkodę sojuszu z ZSRR, oświadczył na posiedzeniu Rady Głównej Episkopatu: „Gdybym doszedł do wniosku, że «moja linia» szkodzi Kościołowi – ustąpię; ale z Polski nie wyjadę, gdyż nie chcę opuścić ludzi, którzy ze mną pracują; chcę cierpieć w Polsce, choćbym poszedł do więzienia”⁵⁸. Wobec gróźb likwidowania przez władze seminariów duchownych, radzono mu, aby, w imię Karty Praw Człowieka, odwołać się do ONZ. „Odpowiedź moja: chociaż mamy prawo do tego, jednak nie pójdę tą drogą, gdyż zawsze uważałbym to sobie za skargę na moje państwo, wobec obcych. Tego nie uczynię. Czekam na zdrowy rozsądek”⁵⁹. Także w inny sposób wyraził swój szacunek dla ojczyzny, kiedy to w 1977 roku choroba wymagała hospitalizacji, Minister Zdrowia zaproponował leczenie w klinice rządowej, sprowadzenie potrzebnych lekarstw, a nawet specjalistów z zagranicy. Prymas oświadczył, że chce być leczony w szpitalu, do którego się zgłosił i przez lekarzy krajowych. W kilka dni później odmówił kolejnej propozycji – tym razem ze strony Edwarda Gierka i Komitetu Centralnego – udania się na leczenie za granicą. Motywował tak samo – ceni polską medycynę i ufa polskim lekarzom⁶⁰.

A skoro wypłynął aspekt medycyny polskiej, to warto przypomnieć, że to właśnie Prymas otrzymał z USA w 1958 roku *novum* – bombę kobaltową, pierwszą w Polsce, i przekazał ją do użytku społecznego. I nawet wtedy, kiedy władze nie chciały zgodzić się na przyjęcie sprzętu medycznego darowanego czy zakupionego z funduszy, które on pozyskał, zgadzał się na to, aby jako darczyńca czy fundator widniał ktoś inny, kto nie drażnił władz polskich. Od jego opinii zależała także zgoda rządu kanadyjskiego na powrót arrasów wawelskich.

* * *

Czy da się jednoznacznie określić, kim był w swojej posłudze Kościołowi i narodowi? Może pomogą w tym trzy cytaty. 1959 rok: Władysław Gomułka do Jerzego Zawieyskiego: „Kościół prowadzi z nami wojnę, ale tej wojny nie wygra. To my ją wygramy, a was zmiecie historia. Wyszyński

⁵⁸ AAGn., PM 1966, [zapis z 22 III], mps.

⁵⁹ Tamże, [zapis z 12 XII], mps.

⁶⁰ Por. AAGn., PM 1977, [zapisy z 9, 12, 14 IX], mps.

ciągle czegoś żąda, czegoś się dopomina. On chce mieć rząd dusz. Rząd dusz w tym kraju ma socjalizm. Socjalizm sięga po dusze, Kościół nie ma do tego prawa!”⁶¹. 1969 rok – Wicedyrektor Departamentu IV MSW płk. Zenon Goroński do pracowników terenowych pionu IV SB: „Ignorować Wyszyńskiego. [...] My go przeżyjemy i zwyciężymy”⁶². 1981 rok – Na wieńcu przy trumnie kard. Wyszyńskiego szarfa z napisem „Niekoronowanemu królowi Polski – Rodacy”.

Był świętym, był kardynałem, prymasem, był mężem stanu, był nauczycielem, był pierwszym odpowiedzialnym za Kościół w Polsce, był wizjonerem, był prorokiem. Był Kimś.

THE SHEPARD OF THE CHURCH IN POLAND, THE NATION DEFENDER...

Keywords: Cardinal Stefan Wyszyński, the Church in post-war Poland, Władysław Gomułka, Edward Gierek, „Solidarność”.

Summary: The richness of personality and achievements of Cardinal Stefan Wyszyński as a Cardinal Primate of Poland cannot be include in one term. The ranges of his activities on various fields, as a man responsible for the Church in Poland, nation’s advocate, spokesman and defender of social needs, judgmental against the domestic and foreign policy of the Polish authorities (because he was careful about Poland’s position), permeated and were complementary for each other during the time he was a Cardinal Primate. Personal intellectual and spiritual features developed in an atmosphere of faith and sense of responsibility towards God. Religious initiatives inspired by him was to serve the good of society and country. In his activities, Cardinal used the sense of religious mission, responsibility for the fates of homeland, primacy of truth and social good. He also take good care of non-believers and his opponents’ salvation.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie, Wyszyński S., *Pro memoria* 1963–1981, mps.

Wyszyński S., *Pro memoria*, t. 1–9; lata 1948–1962, Warszawa 2017–2021.

Wyszyński S., *Dziela zebrane*, t. 1: 1949–1953, Warszawa 1991.

Wyszyński S., *Nowy najazd komunizmu na Polskę*, AtK, 38(1936), s. 69–78.

⁶¹ J. Zawieyski, *Dzienniki*, t. 1: *Wybór z lat 1955–1959*, Warszawa 2011, s. 650.

⁶² A. Dziurok, „Ignorować Wyszyńskiego. My go przeżyjemy i zwyciężymy”. *Notatka z wykładu wicedyrektora Departamentu IV MSW płk. Zenona Gorońskiego z kwietnia 1969 r.*, „Aparat Represji w Polsce Ludowej 1944–1989”, 2006, nr 2(4), s. 159, 263.

- Aresztowanie kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski w relacji naocznego świadka ks. infułata dr. Hieronima Goździewicza*, w: A. Szpara, *Niekoronowany król Polski, Stefan Kardynał Wyszyński – Prymas Tysiąclecia*, Czaszyn 2010.
- Dominiczak H., *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944–1990. W świetle dokumentów MSW*, Warszawa 2000.
- Dziurok A., „Ignorować Wyszyńskiego. My go przeżyjemy i zwyciężymy”. Notatka z wykładu wicedyrektora Departamentu IV MSW płk. Zenona Gorońskiego z kwietnia 1969 r., „Aparat Represji w Polsce Ludowej 1944–1989”, 2006, nr 2(4), s. 255–263.
- Nitecki P., *Prymas Tysiąclecia*, w: *W służbie Boga i Polski. Komunistyczna bezpieka wobec kardynała Stefana Wyszyńskiego*, red. J. Marecki, F. Musiał, Kraków 2014, s. 9–23 (*Niezlomni*, t. 4).
- Szczypta-Szczęch R., *Działania operacyjne UB-SB przeciwko kard. Stefanowi Wyszyńskiemu*, w: *W służbie Boga i Polski. Komunistyczna bezpieka wobec kardynała Stefana Wyszyńskiego*, Kraków 2014, s. 25–58 (*Niezlomni*, t. 4).
- W cieniu Prymasa Tysiąclecia. Z Romualdem Kukulowiczem rozmawia Piotr Bączek*, Warszawa 2001.
- Wąsowicz J., *Sprawa kandydatury kardynała Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski do Pokojowej Nagrody Nobla*, w: *Na marginesie historii*, red. P. Gołdyn, Konin 2003, s. 34–43.
- Zawieyski J., *Dzienniki*, t. 1: *Wybór z lat 1955–1959*, Warszawa 2011.
- Zieliński Z., *Kościół w kręgu rzeczywistości politycznej*, Lublin 2003.

KS. GRZEGORZ ADAMIAK [®]

 <https://orcid.org/0000-0001-9383-2583>

[®] GAdamiak5@WP.PL

ROLA BISKUPA JANA WOSIŃSKIEGO W ANIMACJI MISYJNEJ KOŚCIOŁA W POLSCE

Słowa kluczowe: Papieskie Dzieła Misyjne, Komisja Misyjna, animacja misyjna, formacja duchowieństwa, misyjna natura Kościoła.

Streszczenie: Mówiąc o animacji misyjnej w Kościele polskim po Soborze Watykańskim II nie sposób pominąć osoby płockiego biskupa pomocniczego Jana Wosińskiego (1914–1996). Słusznie można uznać go za niez mordowanego promotora i organizatora animacji misyjnej w Polsce. Przez ponad 20 lat kształtował on bowiem misyjne oblicze polskiego duszpasterstwa. Od początku istnienia Komisji Misyjnej w polskim episkopacie (1967) był jej członkiem, a od 1972 do 1984 r. przewodniczącym. Od 1963 r. organizował także prace Papieskiej Unii Misyjnej, a następnie od 1970 do 1985 r. wszystkich Papieskich Dzieł Misyjnych w Polsce. Od 1967 r. był także odpowiedzialny za duszpasterstwo misyjne w diecezji płockiej, gdzie dbał o misyjną formację kleryków oraz mobilizował duchowieństwo do zaangażowania w misyjne dzieło Kościoła na szczeblu parafialnym i wspólnotowym. Przez przeszło 20 lat włączał Kościół w Polsce i diecezję płocką w działalność misyjną Kościoła powszechnego. Oprócz wysiłków animacyjnych i organizacyjnych pozostawił także, w nielicznych niestety tekstach, swoje rozumienie misyjności Kościoła.

W lipcu 2021 roku minęło 25 lat od śmierci Jana Wosińskiego, biskupa pomocniczego diecezji płockiej, postaci wielce zasłużonej dla animacji ruchu misyjnego w powojennej Polsce. W związku z tą rocznicą warto

KS. GRZEGORZ ADAMIAK – kapłan diecezji płockiej (2002). Mgr (teologia, 2002, UKSW, Warszawa); lic. teologii (2006, UKSW, Warszawa); dr teologii (2018, UKSW, Warszawa).

przypomnieć postać tego biskupa-misjonarza, który przez ponad 20 lat nadawał kierunek pracy misyjnej Kościoła w Polsce. W barwnym i właściwym dla tego pokolenia, pełnym dramatyzmu życiorysie służba idei misyjności Kościoła zajmuje dużo miejsca. W bogatej biografii bp. Wosińskiego należy wspomnieć o pracy w Komisji Misyjnej KEP, organizacji struktur Papieskich Dzieł Misyjnych (PDM) w Polsce, pracy na rzecz animacji misyjnej w diecezji płockiej oraz jego myśli misjologicznej.

1. Profesor, Ojciec Duchowny, Biskup-Misjonarz

Biskup Jan Wosiński urodził się 15 maja 1914 r. we wsi Niedośpielin koło Częstochowy. Pochodził z rodziny chłopskiej. Jak sam jednak wspominał był nietypowym dzieckiem chłopskim, gdyż od dzieciństwa bardziej interesowały go książki aniżeli gospodarstwo. W latach 1921–1926 uczęszczał do szkoły w Niedośpielinie, a potem (1926–1928) w Wielgomłynach. Następnie, w latach 1928–1933, uczył się w płockim Niższym Seminarium Duchownym. Nauka nie sprawiała mu kłopotów i należał do zdolniejszych uczniów. Po zdaniu egzaminu maturalnego rozpoczął studia w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku. Obok studium filozofii i teologii podejmował wiele dodatkowych inicjatyw. W dniu 18 czerwca 1939 r., z rąk bp. Leona Wetmańskiego, otrzymał święcenia kapłańskie. Od sierpnia 1939 r. do kwietnia 1942 r. pracował jako wikariusz w Pułtusk. Następnie przez pół roku (1942) w Zadrożu, w diecezji kieleckiej. Od 1943 r. przebywał w Warszawie, gdzie pełnił funkcję kapelana pomocniczego w zakładzie wychowawczym prowadzonym przez siostry urszulanki szare. W tym czasie angażował się także w pracę duszpasterską wśród podziemnych organizacji zbrojnych w okupowanej stolicy. Tam też przeżył czas Powstania Warszawskiego. Po wojnie wielokrotnie wspominał tamten trudny okres i postawę młodzieży, o której mówił, że był to „kwiat, który nie zdążył zakwitnąć”. Po powrocie do Pułtuska pracował głównie jako katecheta wśród młodzieży szkół średnich. W 1948 r. został skierowany do pracy w Sierpcu, gdzie przebywał do 1950 r. W latach 1950–1952 ukończył studia magisterskie na KUL, a następnie na tej samej uczelni odbył studia doktoranckie w latach 1952–1954. Studia uwieńczył doktoratem na temat „Istota cnoty roztropności w świetle nauki św. Tomasza z Akwinu”. W 1954 r. został mianowany wykładowcą teologii moralnej w Wyższym Seminarium Duchownym w Płocku, a także spowiednikiem i następnie ojcem duchownym tej uczelni. W dniu 20 listopada 1961 r. ks. dr Jan Wosiński został mianowany biskupem pomocniczym w Płocku. Przyjął sakrę

biskupią 4 lutego 1962 r. z rąk prymasa Stefana Wyszyńskiego. Po śmierci bp. Tadeusza Pawła Zakrzewskiego (26 XI 1961) do 1964 r. pełnił urząd administratora apostolskiego diecezji płockiej. Biskup Wosiński należał do grona ojców soborowych; wziął udział w trzeciej sesji Soboru Watykańskiego II. W latach 1964–1991 bp J. Wosiński był biskupem pomocniczym w Płocku. W tym czasie pełnił funkcję wikariusza generalnego, dokonał wizytacji 480 parafii, udzielił bierzmowania przeszło 167 000 osobom oraz święceń kapłańskich 49 kapłanom diecezjalnym i zakonnym. Biskup Wosiński wygłosił około 120 serii rekolekcji, a także szereg konferencji i referatów poświęconych najczęściej tematyce misyjnej i ascetycznej. W ramach prac Konferencji Episkopatu Polski był członkiem Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Ogólnego i Komisji ds. Duszpasterstwa Polonijnego. Główną dziedziną jego pracy biskupiej w skali krajowej i międzynarodowej, nieprzerwanie w latach 1963–1985, była działalność misyjna. Zmarł 19 lipca 1996 r. W pamięci duchowieństwa diecezji płockiej zapisał się jako profesor, ojciec duchowny i biskup-misjonarz¹.

2. Praca w Komisji Episkopatu do spraw Misji (1967–1984)

Podjmując realizację wskazań soborowych, a szczególnie dekretu misyjnego *Ad gentes divinitus*, oraz norm wykonawczych *Ecclesiae Sanctae* (6 VIII 1966), biskupi polscy podczas posiedzenia Konferencji Episkopatu Polski w 1967 r. powołali do istnienia Komisję ds. Misji. Jej pierwszym przewodniczącym został nestor misjologii polskiej, bp Kazimierz Kowalski. W jej skład weszli również bp Jan Wosiński, bp Jan Zaręba, ks. Wacław Preis i o. Antoni Koszorz SVD. Zadaniem postawionym przed komisją było budzenie świadomości misyjnej, animowanie jej wśród katolików świeckich, popieranie i koordynowanie wszelkich inicjatyw misyjnych podejmowanych przez Kościół².

Już podczas pierwszego posiedzenia komisji, 22 listopada 1967 r., bp Wosiński został wyznaczony na członka Komisji Episkopatu ds. Duszpasterstwa Ogólnego, gdyż praca misyjna Kościoła w Polsce miała być

¹ Zob. M.M. Grzybowski, *Biskup Jan Wosiński (1914–1996)*, w: tenże, *Duchowieństwo diecezji płockiej*, t. 1, cz. 2: *Wiek XX*, Płock 2008, s. 7–9; D. Kisiel, *Biskup Profesor Jan Wosiński. Ojciec Duchowny (1914–1996)*, w: *Mistrzowie i nauczyciele. Profesorowie Seminarium Duchownego w Płocku 1965–2000*, red. I. Mroczkowski, Płock 2001, s. 25–45.

² Zob. W. Kuflewski, *Działalność Episkopatu Polski na rzecz misji poprzez Komisję Episkopatu do Spraw Misji*, w: *Misyjny wymiar Kościoła katolickiego w Polsce (1945–1986)*, red. E. Śliwka, Pieniężno 1992, s. 27; F. Jabłoński, *Recepcja idei misyjnej w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Kraków 2003, s. 222–223.

włączona w zwykłą działalność duszpasterską. Podkreślono także konieczność podjęcia prac na rzecz misji oraz postanowiono przeznaczać na ten cel kolekty z Niedzieli Misyjnej i święta Trzech Króli³.

W dniu 28 czerwca 1972 r. bp Jan Wosiński objął funkcję przewodniczącego Komisji Misyjnej KEP. Jednym z jego pierwszych postulatów było poszerzenie składu komisji, opracowanie jej regulaminu oraz usprawnienie działalności Biura Misyjnego i animacji misyjnej w kraju⁴.

W 1972 r. komisja opracowała dwa *Pro memoria* adresowane do księży biskupów. W pierwszym zwracała uwagę na reaktywowane w 1970 r. PDM i potrzebę wydania odpowiednich rozporządzeń diecezjalnych regulujących ich działanie. Proponowano także wydanie przez ordynariuszy stosownego polecenia profesorom seminariów, by ci w wykładach podkreślali znaczenie działalności misyjnej Kościoła. Komisja Episkopatu ds. Misji sugerowała również wydanie odpowiednich wskazówek dla katechetów w sprawie obecności w nauczaniu religii tematyki misyjnej⁵.

W drugim *Pro memoria* zwracano uwagę hierarchów na to, iż Kościół powszechny oczekuje od Kościoła w Polsce nie tylko modlitewnego wsparcia dzieła misyjnego, ale również budzenia i wychowania powołań misyjnych oraz posyłania misjonarzy. W odpowiedzi na prośby biskupów z krajów misyjnych, przy Komisji Misyjnej Episkopatu Polski powstał komitet kwalifikacyjny, który miał służyć ordynariuszom pomocą w posyłaniu kapłanów na misje⁶.

W styczniu 1973 r., podczas zebrania konferencji episkopatu, bp Wosiński poruszył zagadnienie powołań misyjnych ze szczególnym naciskiem na powołania spośród duchowieństwa diecezjalnego. Przypomniawszy również, że wyjazdy misjonarzy powinny być kierowane i koordynowane na szczeblu ogólnopolskim. Przewodniczący Komisji Misyjnej uwrażliwił również na celebrowanie nabożeństw misyjnych w parafiach i apelował

³ Zob. tamże, s. 223; Kuflewski, *Działalność Episkopatu Polski*, s. 27.

⁴ Zob. Archiwum Kurii Diecezjalnej Płockiej (AKDP), J. Wosiński, Sprawozdanie z działalności w 1972 roku, teczka „Dyrektor Krajowy PDM i Przewodniczący Komisji Misyjnej Episkopatu 1970–1984”, s. 1–3.

⁵ Zob. AKDP, [Komisja Misyjna Episkopatu Polski], *Pro memoria* dla Księża Biskupów Ordynariuszów [6 maja 1972], segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”.

⁶ Zob. AKDP, [Komisja Misyjna Episkopatu Polski], *Pro memoria* dla Księża Biskupów Ordynariuszów w sprawie wyjazdu Księża diecezjalnych na misje zagraniczne [9 maja 1972], segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”.

o potraktowanie ich w kategorii obowiązku duszpasterskiego. Wskazał także na Komisję Misyjną episkopatu jako strukturę koordynującą wszystkie prace misyjne⁷. W sprawozdaniu z prac komisji w roku 1973 zanotowano, że dwa zebrania komisji (22 lutego i 12 września) poświęcone były koordynacji wszelkich inicjatyw misyjnych, ze szczególnym zwróceniem uwagi na potrzebę współpracy z centralą krajową PDM, przygotowanie spotkania dyrektorów diecezjalnych PDM i zakonnych promotorów misji, roli powołanej do życia we wrześniu Krajowej Rady PDM oraz przygotowaniem przepisów dotyczących pracy kapłanów diecezjalnych na misjach. We wskazówkach na następny rok pracy zwrócono uwagę na potrzebę objęcia opieki nad polskimi fideidonistami i misjonarkami ze zgromadzeń typowo polskich, bez zaplecza międzynarodowego⁸.

W dniu 24 stycznia 1974 r. Konferencja Episkopatu Polski (KEP) przyjęła opracowaną przez komisję *Instrukcję Episkopatu Polski regulującą wyjazdy i pracę kapłanów diecezjalnych na terenach misyjnych*. Był to pierwszy dokument misyjny Episkopatu Polski. Odwołując się do jego postanowień, komisja misyjna zalecała opierać umowy na jasno i precyzyjnie określonym statusie księdza udającego się na misje. Postanowiono również wysyłać kandydatów na misjonarzy na kursy językowe oraz zwracać uwagę na warunki ich pracy i zapewnienie, choćby minimalnej, pomocy materialnej. Odpowiedzialnym za sprawy misjonarzy, zgodnie z instrukcją, został sekretarz komisji. Ponadto omówiono kwestie związane z pomocą finansową dla polskich fideidonistów oraz potrzebę budzenia świadomości misyjnej wśród wiernych świeckich, co miało być realizowane głównie przez regularne nabożeństwa misyjne. We wskazaniach dla dalszej pracy podkreślono potrzebę animacji misyjnej środowisk akademickich i inteligenckich⁹.

W dniu 1 marca 1974 r. bp Wosiński przedstawił sugestie dotyczące składu personalnego komisji. Zwracał uwagę na potrzebę zapewnienia w niej miejsca przedstawicielom innych komisji episkopatu, np. duszpa-

⁷ Zob. Archiwum Papieskich Dzieł Misyjnych w Warszawie (APDM), Protokół 134 Konferencji Plenarnej Episkopatu, Warszawa, dn. 24 i 25 stycznia 1973 r., (fragment),teczka „OK – PDM rok 1973”, s. [1] – [2].

⁸ Zob. APDM, J. Wosiński, Sprawozdanie z działalności Komisji Episkopatu dla Spraw Misji w ciągu 1973 roku, teczka „OK – PDM rok 1973”, s. 1–2.

⁹ Zob. APDM, J. Wosiński, Sprawozdanie z działalności w roku 1974, teczka „Raporty i sprawozdania dotyczące animacji misyjnej i PDM w Polsce, 1972–1987”, s. 1–2.

sterstwa ogólnego, akademickiego, polonijnego, do spraw katechetycznych i ekumenizmu. Postulował ponadto zwiększenie liczby biskupów zasiadających w komisji, włączenie w jej szeregi kapłanów zaangażowanych w PDM, przedstawicieli zgromadzeń zakonnych i reprezentantów rektorów wyższych seminariów duchownych. Proponował utrzymać liczbę członków komisji w granicach 16–17 osób¹⁰.

Wśród obowiązków przewodniczącego Komisji Episkopatu do Spraw Misji były również kontakty z polskimi misjonarzami pracującymi m.in. w Argentynie, Brazylii, Paragwaju, RPA, Zambii i Tanzanii¹¹.

W 1976 r. komisja misyjna koordynowała spotkanie misjonarzy przebywających na urlopie w Polsce. Odbyło się ono w Laskach w dniach 21–23 czerwca i zgromadziło 23 misjonarzy. Odrębne spotkanie dla misjonarzy zostało zorganizowane na początku września przez Urząd do Spraw Wyznań, co członkowie Komisji Episkopatu do spraw Misji przyjęli sceptycznie i ostrożnie. W dniach 6–9 września odbyły się także pod patronatem komisji rekolekcje dla wyjeżdżających do pracy misjonarzy. W 1976 r. do komisji wpłynęło łącznie 31 próśb o posłanie polskich misjonarzy z różnych diecezji z Afryki i Ameryki Łacińskiej. Wśród słałości animacji misyjnej odnotowano niewielkie zainteresowanie postacią i działalnością m. Teresy Ledóchowskiej i słabe echo jej beatyfikacji w duszpasterstwie misyjnym¹².

Sprawozdanie z działalności komisji misyjnej za rok 1978 wspomina dwa robocze posiedzenia, spotkanie misjonarzy przebywających w kraju na urlopie (41 uczestników) oraz rekolekcje dla wyjeżdżających na misje (24 uczestników) i dwa zagraniczne wyjazdy bp. Wosińskiego. W dziedzinie budzenia nowych powołań misyjnych zwrócono uwagę na potrzebę ściślejszej współpracy z komisją katechetyczną i ds. powołań kapłańskich. Nową inicjatywą było zorganizowanie specjalnego kursu dla przyszłych misjonarzy, w którym wzięło udział 30 uczestników. Kolejną sprawą, którą zajęła się komisja, była próba ustalenia dokładnej liczby polskich

¹⁰ Zob. APDM, J. Wosiński, Sugestie dotychczasowych członków Komisji dla Spraw Misji odnośnie jej przyszłego składu personalnego, segregator „KEP ds. Misji, Korespondencja otrzymana i wychodząca”, s. 1–2.

¹¹ Zob. APDM, Zebranie Komisji Episkopatu do Spraw Misji [25 września 1975],teczka „Sprawy Biura Prasowego”.

¹² Zob. APDM, A. Koszorz, *Pro memoria* z działalności Komisji Episkopatu do Spraw Misji oraz imprez zorganizowanych pod patronatem Komisji,teczka „Raporty i sprawozdania dotyczące animacji misyjnej i PDM w Polsce 1972–1987”, s. 1–2; APDM, Zebranie Komisji Episkopatu do Spraw Misji [23 września 1976],teczka „Sprawy Biura Prasowego”.

misjonarzy oraz nawiązanie i utrzymanie kontaktu z nimi także podczas ich urlopów w kraju¹³.

Osiągnięciem kierowanej przez bp. Wosińskiego komisji było zatwierdzenie w roku 1980 przez Radę Główną Episkopatu nowego *Regulaminu Komisji Misyjnej*.

Zdając relację z działalności w roku 1981, bp Wosiński stwierdził, że dwoma głównymi kierunkami pracy komisji była kwestia właściwego przygotowania polskich misjonarzy oraz koordynacja i animacja pracy misyjnej wśród świeckich. Podkreślił także, że spośród czterech sekcji komisji największymi osiągnięciami może pochwalić się sekcja opieki nad polskimi misjonarzami i sekcja animacji misyjnej świeckich¹⁴.

Działalność komisji misyjnej w 1982 r. została omówiona w odniesieniu do jej czterech sekcji. Sekcja opieki nad misjonarzami zorganizowała spotkanie zapoznawcze z kandydatami do pracy misyjnej, kurs językowy i rekolekcje dla przygotowujących się do wyjazdu na misje oraz dwa sympozja dla misjonarzy przebywających na urloпах. Ciągłe też poszukiwano właściwego modelu i formy przygotowania przyszłych misjonarzy. Podjęto także wysiłki na rzecz animacji misyjnej świeckich. Sekcja informacji misyjnej, mimo ciągłego stadium organizacji, wydała kolejne numery „Papieskich Intencji Misyjnych”, „Światła Narodów”, opowiadania misyjne i elementy teologii misyjnej oraz materiały misyjne na poszczególne okresy liturgiczne¹⁵.

W wyniku starań komisji misyjnej, podczas 196. posiedzenia Konferencji Episkopatu Polski, 21 września 1983 r., podjęto decyzję w sprawie obchodów Misyjnego Dnia Dziecka. Inicjatywa ta, praktykowana w Kościele powszechnym już od 1950 r., w Polsce była słabo znana. Konferencja Episkopatu Polski uchwaliła, iż od 1984 r., dzień ten miał być obchodzony w Kościele w Polsce w każdą pierwszą niedzielę po Nowym Roku. Wybór umotywowano obecną w niektórych parafiach

¹³ Zob. APDM, Raport Dyrekcji Krajowej PDM w Polsce z działalności pastoralnej i finansowej w 1978 roku, teczka „Sprawy misyjne w Polsce w 1978 r.”, s. 1–2; APDM, Sprawozdanie z działalności Komisji Episkopatu ds. Misji w 1978 roku, teczka „Sprawy misyjne w Polsce w 1978 r.”; AKDP, J. Wosiński, Sprawy misyjne w Polsce w 1978 r. z pozycji Komisji Episkopatu ds. Misji oraz Dyrekcji Krajowej PDM, segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”, s. 1–2.

¹⁴ Zob. APDM, J. Wosiński, Sprawy misyjne w Polsce w 1981 r. teczka „Raporty i sprawozdania dotyczące animacji misyjnej i PDM w Polsce 1972–1987”, s. 1–2.

¹⁵ Zob. APDM, J. Wosiński, Rok 1982 w działalności Komisji Episkopatu ds. Misji, teczka „Sprawy misyjne w Polsce 1982”, s. 1–3.

praktyką odprawiania w tym dniu specjalnych nabożeństw misyjnych dla dzieci przy żłóbku¹⁶.

W maju 1983 r. bp Wosiński wystosował jeszcze specjalne *Pro memoria* w sprawie właściwej daty Niedzieli Misyjnej. W niektórych diecezjach wyznaczano ją bowiem na trzecią niedzielę października, a nie jak powinno to być na niedzielę przedostatnią¹⁷.

Rok 1983 był ostatnim rokiem pracy bp. Wosińskiego jako przewodniczącego komisji misyjnej. Dnia 27 marca 1984 r. na 199. Zebraniu Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski został zatwierdzony nowy skład komisji. Na jej czele stanął bp Edmund Piszcz, a bp Wosiński został jej członkiem¹⁸.

Wieloletnią, oddaną i owocną pracę bp. Wosińskiego na rzecz organizacji zaplecza misyjnego w Polsce (w ramach komisji misyjnej) oddają słowa Jana Pawła II wypowiedziane podczas pierwszej pielgrzymki do Polski (1979). Papież powiedział wówczas: „Kiedy byłem jeszcze biskupem w Polsce, jako metropolita krakowski, w ciągu roku miałem co najmniej kilkadziesiąt odwiedzin z różnych krajów świata, z różnych kontynentów, nawet z Europy, w poszukiwaniu kapłanów do pracy duszpasterskiej. I trzeba było nieraz tłumaczyć rozmówcom i wymawiać się, «zwalać» wszystko na księdza biskupa Wosińskiego, że to on rozdziela, bo nie można działać w sposób bezładny, musimy mieć jakiś program, jakąś dystrybucję tych sił misyjnych, którymi służymy i służyć pragniemy Kościołowi”¹⁹.

Słowa te trafnie charakteryzują wysiłki bp. Wosińskiego. Patrząc na jego inicjatywy można powiedzieć, iż był on pionierem szerzenia idei misyjnej w polskim episkopacie i przecierał dla niej szlak w Polsce w drugiej połowie XX wieku, także pracując na rzecz animacji misyjnej i przewodnicząc Papieskim Dziełom Misyjnym w Polsce.

3. Biskup Wosiński jako animator Papieskich Dzieł Misyjnych w Polsce (1963–1985)

Osobę bp. Jana Wosińskiego należy łączyć z reaktywacją działalności PDM w Polsce i ich posoborową odnową. W 1963 r. wznowiono działal-

¹⁶ Zob. tenże, *Komunikat Komisji Episkopatu ds. Misji*, „Światło Narodów” (ŚN), 3(1983), nr 11–12, s. 3–4.

¹⁷ Zob. APDM, J. Wosiński, *Pro memoria* z dnia 20 maja 1983 r., segregator „KEP ds. Misji, Korespondencja otrzymana i wychodząca 1972–1984”.

¹⁸ Zob. Kuflewski, *Działalność Episkopatu Polski*, s. 37.

¹⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie do księży zgromadzonych w katedrze*, Częstochowa, 6 VI 1979, w: tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 2012, s. 122–123.

ność Papieskiej Unii Misyjnej Duchowieństwa (PUMD). W marcu 1963 r. w trakcie posiedzenia KEP zaproponowano kandydaturę bp. Wosińskiego na jej dyrektora krajowego. Oficjalna nominacja na dyrektora krajowego PUMD została ogłoszona dekretem Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 5 czerwca tego roku²⁰.

Już 22 sierpnia tego roku ukazał się specjalny Komunikat nowego dyrektora krajowego PUMD w Polsce, określający formy organizacyjne odradzającego się dzieła misyjnego. Polską specyfiką było to, iż ze wszystkich PDM może podjąć swą działalność jedynie PUMD, która ma realizować także zadania właściwe trzem pozostałym dziełom. Dlatego też, na miarę możliwości, PUMD powinno organizować materialne i modlitewne zaplecze dla misji, budzić i kształtować nowe powołania misyjne oraz pielęgnować ducha misyjnego wśród dzieci. Środki, którymi miała posługiwać się PUMD, to żarliwa i systematyczna modlitwa w intencji misji, budzenie zainteresowania sprawami misyjnymi, troska o powołania misyjne, promowanie spraw misyjnych wśród ogółu wiernych. Ponadto do zadań członków PUMD należała współpraca w realizacji pozostałych dzieł misyjnych, zaangażowanie w należyty przebieg inicjatyw misyjnych takich jak Dni Misyjne, Kongresy Misyjne. Komunikat zapowiadał także publikowanie własnego biuletynu oraz nawiązanie współpracy z redakcjami „Biblioteki Kaznodziejskiej” i „Katechety”²¹. Te założenia wytyczyły kierunek animacji misyjnej w Polsce.

W pierwszych latach działalności PUMD nie zawsze spotykała się z całkowitym i właściwym zrozumieniem. Wśród duchowieństwa dało się zauważyć częstą tendencję do ograniczania działalności PUMD jedynie do korzystania z przywilejów papieskich w dziedzinie kultu, co nie było właściwym rozumieniem celów i zadań związku²².

Począwszy od 1966 r. odbywały się regularne spotkania dyrektorów diecezjalnych PUMD. Stanowiły one forum wymiany myśli, rodzenia się nowych inicjatyw misyjnych i, w końcu, platformę aktywności misyjnej bp. Jana Wosińskiego. Pierwsze takie spotkanie odbyło się 1 lutego 1966 r. w Warszawie. Biskup Wosiński zwracał uwagę, że działalność

²⁰ Zob. *Nominacja J.E. Księdza Biskupa Jana Wosińskiego*, „Miesięcznik Pastorski Płocki” (MPP), 48(1963), nr 4, s. 82.

²¹ Zob. APDM, J. Wosiński, Komunikat Przewodniczącego PUMD w Polsce z 22 sierpnia 1963 r., segregator „PUMD 1963–1983”.

²² Zob. APDM, J. Wosiński, Dane z działalności PUMD w Polsce w roku 1964, segregator „PUMD 1963–1983”.

PUMD powinna unikać zbytniego balastu organizacyjnego, ośrodek ogólnopolski powinien być raczej organem koordynującym i mobilizującym do działań. PUMD powinna stanowić ruch ideowy odpowiadający misyjnemu zaangażowaniu całego Kościoła. Podkreślał również potrzebę materialnego wspierania misji – głównie przez odprawianie intencji misyjnych. Zadaniem było także, w ocenie bp. Wosińskiego, wzbudzanie i wspieranie nowych powołań misyjnych oraz szerzenie idei misyjnej wśród wiernych świeckich²³.

Jako zadanie ośrodka ogólnopolskiego PUMD wskazano również poczynienie starań, by tematyka misyjna i udział Kościoła w Polsce w dziele misyjnym był uwzględniony w trakcie obchodów milenijnych²⁴. Biskup Wosiński postulował także utworzenie przy episkopacie komisji misyjnej²⁵.

W celu włączenia w prace PUMD duchowieństwa zakonnego, jeszcze w grudniu 1966 r. bp Wosiński wystosował list do prowincjałów zakonnych z prośbą o wyznaczenie promotora misji, który miałby z terenu danej prowincji brać udział w pracach PUMD oraz o podanie danych dotyczących polskich misjonarzy wywodzących się z poszczególnych zgromadzeń zakonnych²⁶.

W 1968 r. kierownictwo PUMD pozytywnie oceniało działalność na rzecz misji w seminariach duchownych. Na uwagę zasługiwało tu wiele interesujących inicjatyw takich, jak wysyłanie paczek dla misjonarzy, urządzanie wystaw, opracowywanie i rozprowadzanie materiałów misyjnych, aktywny udział w sympozjach kleryckich, a nawet zdrowa rywalizacja między seminariami na odcinku animacji misyjnej. Problemem stanowiącym konkretny postulat dla dalszej pracy była sprawa ofiar pozyskiwanych wśród kleryków²⁷.

Już w początkach lat siedemdziesiątych XX wieku bp Wosiński sygnalizował również potrzebę zorganizowania zaplecza lokalowego dla centrali

²³ Zob. *Sprawozdanie z dnia skupienia Księży Dyrektorów Diecezjalnych PUMD*, „Biuletyn Misyjny” (BMis), 1966, nr 4, s. 1.

²⁴ Zob. Archiwum Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie (ACFM), Rezolucje i uchwały z Dnia Skupienia Księży Dyrektorów Diecezjalnych PUMD, Warszawa 1 lutego 1966,teczka „Zebrania Krajowej Rady PDM 1966–1984”, s. 1.

²⁵ Zob. ACFM, Protokół z II Dnia Skupienia Księży Dyrektorów PUMD, Częstochowa 20 X 1966 r.,teczka „Zebrania Krajowej Rady PDM 1966–1984”, s. 1–2.

²⁶ Zob. APDM, J. Wosiński, List do Prowincjałów zakonnych z dnia 15 grudnia 1966 r., segregator „PUMD 1963–1984”.

²⁷ Zob. APDM, J. Wosiński, PUMD – Sprawozdanie za rok 1968,teczka „Diecezjalne Ośrodki PUMD. Sprawozdania Rok 1968–1969”, s. 1–3.

ogólnopolskiej PDM oraz ośrodka formacyjnego dla kandydatów na misjonarzy²⁸. Warto nadmienić, że w 1970 r. reaktywowano w Polsce Papieskie Dzieło Rozkrzewiania Wiary (PDRW) i Papieskie Dzieło św. Piotra Apostoła (PDPA), a bp Jan Wosiński został ich dyrektorem krajowym²⁹.

Wśród wytycznych do pracy na rok 1971 ośrodek ogólnopolski PDM wskazał kilka punktów. Po pierwsze sprawę uregulowania i uporządkowania przynależności kapłanów do PUMD. Zalecano też powoływanie diecezjalnych komisji misyjnych i organizowanie nabożeństw misyjnych w parafiach. Przypomniano również o podporządkowaniu działalności misyjnej kleryków dyrektorowi diecezjalnemu PDM, oraz związaniu jej z PDPA. Zwrócono również uwagę na sprawę misyjnych rekolekcji kapłańskich³⁰.

Charakterystykę i specyfikę PDM w Polsce ukazuje sprawozdanie z ich działalności w roku 1974, które bp Wosiński przesłał do Rzymu. Wyjaśniał w nim najpierw rzeczywistość Kościoła w Polsce funkcjonującego w ustroju socjalistycznym. Rzutowało to na funkcjonowanie i prace poszczególnych dzieł misyjnych, które nie posiadały zorganizowanej struktury. Zadania PDRW i innych dzieł realizowane były w ramach nabożeństw misyjnych. Nie występowało w Kościele w Polsce ścisłe rozgraniczenie poszczególnych dzieł. Cele PDM realizowano w ramach katechezy dzieci i młodzieży, a PDPA adresowane było do alumnów seminariów. Istniejąca centrala PDM w ograniczonym stopniu, na miarę możliwości, drukowała i dostarczała materiały misyjne. Sytuacja polityczna nie pozwalała też na przesyłanie pozyskanych ofiar do centrali PDM w Rzymie, stąd ofiary stanowiły pomoc dla misjonarzy wyjeżdżających i pochodzących z Polski. Przewodniczący Krajowy PDM był świadomy faktu, iż pomoc finansowa z Polski dla misji była symboliczna, ale zapewniał o szczerych staraniach budzenia ducha misyjnego i wychowywania do ofiarności dla PDM. Oddając klimat działania w państwie socjalistycznym jest końcowa prośba, by nie drukować informacji zawartych w sprawozdaniu³¹.

²⁸ Zob. APDM, J. Wosiński, *Pro memoria* w sprawie aktualnego stanu Dzieła Misyjnego w Polsce, teczka „OK – PDM, rok 1973”.

²⁹ Zob. Jabłoński, *Recepcja idei misyjnej w Polsce*, s. 164; A. Kurek, *Polska misyjna i misjonarska*, w: *Misyjny wymiar Kościoła katolickiego w Polsce (1945–1986)*, s. 5.

³⁰ Zob. ACFM, Wytyczne pracy na rok 1971, teczka „Zebrania Krajowej Rady PDM 1966–1984”.

³¹ Zob. ACFM, J. Wosiński, *Sprawozdanie z działalności PDM w Polsce za rok 1974*, teczka „Zebrania Krajowej Rady PDM 1966–1984”, s. 1–4.

W 1976 r. zadania PDM Kościołów w Polsce realizował przede wszystkim w ramach comiesięcznych nabożeństw misyjnych. Od tego roku PDM działały też w oparciu o nowe statuty. Mianowani byli sekretarze poszczególnych dzieł. W ograniczony i minimalny sposób działały PDPA i PDDM. Biuro PDM było odpowiedzialne za wydawanie materiałów liturgicznych z okazji Niedzieli Misyjnej i Tygodnia Misyjnego, na Adwent i Boże Narodzenie, na Wielki Post i Misyjny Dzień Chorych³².

Sprawozdania z prac PDM ukazywały także pewne problemy i słabości animacji misyjnej. W 1978 r. na rozesłaną ankietę w pełni odpowiedziało jedynie 10 diecezji. Z otrzymanych informacji wynikało, że w zaledwie 11 diecezjach PDM były formalnie powołane i miały dyrektorów diecezjalnych. Wynikało z nich także, iż w 27 polskich diecezjach animacja misyjna nie była jednakowa i w niektórych pozostawiała sporo do życzenia. Na szczęblu krajowym najczęściej uwagi w roku 1978 poświęcono PDRW, które miało realizować swoje zadania głównie poprzez miesięczne nabożeństwa misyjne. Na uwagę zasługiwała organizacja obchodów Niedzieli Misyjnej. W niektórych diecezjach ordynariusze kierowali na ten dzień własne orędzia, w niektórych jednak nie podejmowano tego tematu. Ilość przekazywanych do centrali ofiar sugerowała, że organizacja tego dnia w parafiach była zaniedbywana³³.

Biskup Wosiński dokonał między innymi podziału zakresu działań komisji misyjnej i PDM. W kompetencji komisji misyjnej pozostawały wszystkie sprawy dotyczące misjonarzy z Polski (z wyjątkiem pomocy materialnej), natomiast dyrekcja PDM była odpowiedzialna za animację misyjną duchowieństwa i wiernych oraz koordynację ofiarności na cele misyjne³⁴.

W 1981 r. Dyrektor Krajowy PDM w Polsce podjął rozmowy z władzami PRL w sprawie możliwości uzyskania przez PDM osobowości prawnej. Starania te były owocem wizyty bp. Wosińskiego w Rzymie

³² Zob. APDM, J. Wosiński, Sprawozdanie z działalności PDM w Polsce za rok 1976, teczka „OK – PDM 1976, 1977”, s. 1–4.

³³ Zob. AKDP, J. Wosiński, Papieskie Dzieła Misyjne w Polsce i ich działalność pastoralna w 1978 r., teczka „Dyrektor Krajowy PDM i Przewodniczący Komisji Misyjnej Episkopatu 1970–1984”, s. 1–3.

³⁴ Zob. APDM, Raport z działalności ideowej i finansowej PDM w Polsce w 1979 roku, teczka „Raporty i sprawozdania dotyczące animacji misyjnej i PDM w Polsce 1972–1987”; APDM, J. Wosiński, Sprawy misyjne w Polsce w 1979 roku, teczka „Raporty i sprawozdania dotyczące animacji misyjnej i PDM w Polsce 1972–1987”, s. 6–12.

i kontaktów z zagranicznymi odpowiednikami³⁵. W 1981 r. wydzielono specjalny fundusz, który miał być wsparciem dla polskich fidejonistów. Został też wówczas wydany pierwszy numer biuletynu PDM „Światło Narodów”³⁶. Opublikowano również w języku polskim nowe statuty PDM, co zamykało posoborowy okres jego tymczasowości w strukturze i działaniu³⁷.

W dniu 13 listopada 1984 r. bp Wosiński wygłosił w Radio Watykańskim referat dotyczący historii, aktualnej sytuacji i perspektyw rozwoju PDM. Odnośnie do ich powstania podkreślał rolę oddolnej inicjatywy wiernych świeckich na rzecz animacji i współpracy misyjnej. Krótko przybliżył także tematykę spotkań Rady Wyższej PDM w 1984 r. Wyraził również radość z upowszechniania się PDM oraz ich pozytywnej roli w wychowaniu młodzieży. Jako motyw dalszej pracy i wysiłków PDM wskazał ciągłą potrzebę budzenia powołań misyjnych, kształcenie animatorów i współpracowników misyjnych, potrzebę formacji misyjnej, pomocy duchowej i materialnej na rzecz misji³⁸.

Na początku lutego 1985 r. podsumowując prace PDM w roku poprzednim bp Jan Wosiński podkreślił rozdzielenie funkcji Przewodniczącego Komisji Episkopatu ds. Misji i Dyrektora Krajowego PDM. W jego ocenie był to krok właściwy i potrzebny z punktu widzenia obu instytucji. Wymienił także inicjatywy na odcinku wydawniczym, które choć znajdowały się w fazie początkowej, to dobrze rokowały na przyszłość. W ogólnej charakterystyce wskazywał następnie na problemy pracy misyjnej, wśród których wymieniał widoczne niekiedy marginalizowanie spraw misyjnych w niektórych diecezjach³⁹.

24 września 1985 r. w trakcie zebrania Rady Krajowej PDM bp Wosiński przekazał funkcję bp. Edmundowi Piszczowi. Ustępujący Dyrek-

³⁵ Zob. APDM, J. Wosiński, Nota sprawozdawcza doręczona Przewodniczącemu kościelnej reprezentacji Podkomisji Legislacyjnej przy Komisji Wspólnej z sondażu w sprawie osobowości cywilnej Papieskich Dzieł Misyjnych w innych krajach, teczka „Sprawy misyjne w 1981 r.”.

³⁶ Zob. APDM, W. Kuflewski, Sprawozdanie z działalności Sekretariatu Krajowego PUMD w 1981 roku, segregator „PUMD 1963–1983”, s. 1–2.

³⁷ Zob. APDM, J. Wosiński, Sprawy misyjne w Polsce w 1981 r., teczka „Raporty i sprawozdania dotyczące animacji misyjnej i PDM w Polsce 1972–1987”, s. 2–6.

³⁸ Zob. tenże, *Papieskie Dzieła Misyjne – dziś, po blisko 20 latach od Soboru Watykańskiego II*, ŚN, 5(1985), nr 1, s. 12–14.

³⁹ Zob. APDM, J. Wosiński, *Papieskie Dzieła Misyjne w Polsce w 1984 r.*, teczka „Sprawy misyjne w Polsce 1984”.

tor Krajowy PDM wskazał kilka krytycznych uwag co do działalności i odbioru PDM w diecezjach i parafiach. Wymienił niektóre trudności dotyczące animację misyjną w skali kraju. Mówił o częstym pomijaniu istnienia Dyrekcji Krajowej PDM. Zaznaczył, że często funkcję Dyrektora Diecezjalnego PDM ogranicza się jedynie do referenta misyjnego w kurii, z czego wynikają liczne błędy natury formalnej związanej z tą funkcją. Z niepokojem odnotował, iż w wielu diecezjach w kalendarzach liturgicznych pomijano obchód Niedzieli Misyjnej, co stanowiło przykład małego zrozumienia i zaangażowania w dzieło misyjne Kościoła, a wręcz jego deprecjonowania⁴⁰.

Jedną z form pracy bp. Wosińskiego w ramach PDM była organizacja i prowadzenie rekolekcji dla kapłanów diecezjalnych. Były one niekiedy jedyną szansą na formację misyjną duchowieństwa i realizację celów PDM, a szczególnie PUMD. Z dostępnych danych wynika, że bp Wosiński wygłosił w latach 1968–1975 16 serii misyjnych rekolekcji dla kapłanów (Pieniężno – 4, Trzebinia – 4, Racibórz – 5 i Przasnysz – 3)⁴¹.

Inicjatywą bp. Wosińskiego związaną z realizacją zadań PUMD wśród alumnów seminariów duchownych były Kleryckie Sympozja Misyjne. Ich idea przetrwała zresztą czasy kierowania przez niego PDM. W czasie przewodniczenia przez bp. Jana Wosińskiego PDM, do roku 1985, odbyło się 20 takich sympozjów. Jako Dyrektor Krajowy PUMD, a potem także pozostałych PDM, bp Wosiński, uczestniczył w obradach, otwierał je, dokonywał podsumowań, przewodniczył mszom św., głosił homilie. Ich miejscem było najczęściej Pieniężno, ale również Niepokalanów, Gostyń i Ołtarzew⁴².

Jako Dyrektor Krajowy najpierw PUMD, a następnie wszystkich PDM, bp Wosiński starał się o kontynuację zaangażowania diecezji płockiej w prace PDM. Na forum ogólnopolskim podjął się dzieła realizacji odnowionej przez *Vaticanum II* idei misyjnej. Animację misyjną Kościoła w Polsce rozpoczął od ożywienia działalności PUMD i mozo-

⁴⁰ Zob. APDM, J. Wosiński, Sumaryczny obraz działalności PDM w Polsce, 30 września 1985 r., teczka „Raporty i sprawozdania dotyczące animacji misyjnej i PDM w Polsce 1972–1987”.

⁴¹ Zob. Jabłoński, *Recepcja idei misyjnej w Polsce*, s. 179; Archiwum Diecezji Płockiej, K. Knera, *Działalność Papieskiej Unii Misyjnej Duchowieństwa w Polsce (1920–1975)*, Warszawa 1976, s. 81, mps.

⁴² Zob. Jabłoński, *Recepcja idei misyjnej w Polsce*, s. 181–184; 549–550; Knera, *Działalność Papieskiej Unii Misyjnej*, s. 82–82.

nej, misyjnej formacji duchowieństwa. Przez długie lata była to jedyna platforma organizacji pracy misyjnej w Polsce i angażowania w to dzieło osób duchownych, konsekrowanych, chorych, dzieci i młodzieży. W latach 1963–1985 zorganizował i przewodniczył blisko 30 ogólnokrajowym spotkaniom kierownictwa PDM. Animował też prace wszystkich dzieł misyjnych, troszcząc się o ich wymiar organizacyjny i formalny oraz skład personalny. Dużą wagę przywiązywał także do działalności wydawniczej. Był świadom, że zasadnicza większość pracy misyjnej w parafiach i wspólnotach dokonuje się w ramach realizacji zadań PDM. Był niezmqordowanym pionierem animacji misyjnej w polskim episkopacie po *Vaticanum II*, wytrwale przecierał szlak idei misyjnej w czasie, gdy często przez wielu była ona niedoceniana czy marginalizowana⁴³.

4. Biskup Wosiński – animator duszpasterstwa misyjnego w diecezji płockiej

25 listopada 1967 r. bp Bogdan Sikorski powierzył bp. Janowi Wosińskiemu troskę o sprawy misyjne i ekumeniczne w diecezji płockiej. Działalność misyjna miała być prowadzona we współpracy z wydziałem duszpasterskim kurii diecezjalnej⁴⁴. W tym samym czasie dekretem z 27 listopada bp Sikorski, powołał do istnienia Komisję do spraw Misyjnych i Ekumenicznych. Jej przewodniczącym został bp Jan Wosiński. Zadaniem komisji było szerzenie idei misyjnej i ekumenicznej, sprawne organizowanie i koordynacja wszelkich zagadnień związanych z tymi dziedzinami życia Kościoła⁴⁵.

Przez wiele lat bp Jan Wosiński dokładał starań o zaangażowanie i pracę na rzecz misji w diecezji płockiej. W odpowiedzi na prośbę bp. B. Sikorskiego opracował sugestie i uwagi w sprawie realizacji posoborowych postulatów misyjnych w diecezji płockiej⁴⁶. Wskazał na trzy główne zadania misyjne w diecezji. Były to: krzewienie ducha misyjnego wśród wiernych w ramach zwyczajnego i specjalistycznego duszpaster-

⁴³ Zob. A. Koszorz, *Misjom oddany duszą i ciałem. Wspomnienie o śp. bp. Janie Wosińskim*, ŚN, 17(1997), nr 103, s. 36–43.

⁴⁴ Zob. AKDP, Nominacja bpa J. Wosińskiego z dnia 25 listopada 1967 r., segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”.

⁴⁵ Zob. *Dekret Biskupa Płockiego nr 5974/67 z dnia 27 listopada 1967 r.*, MPP, 53(1968), nr 1–2, s. 37.

⁴⁶ Zob. AKDP, J. Wosiński, Pismo do bp. B. Sikorskiego z dnia 29 września 1969 r., segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”.

stwa parafialnego, uaktywnienie PDM oraz zorganizowanie materialnej pomocy dla misjonarzy pochodzących z terenu diecezji⁴⁷.

Formacja misyjna miała dokonywać się najpierw w trakcie comiesięcznych nabożeństw misyjnych w parafiach, które można było łączyć z nabożeństwami okresowymi (róžaniec, Droga krzyżowa, nabożeństwo majowe lub czerwcowe) lub nieszporami niedzielными. Ponadto bp Wosiński przypominał, że wierni powinni mieć zawsze okazję do modlitwy w intencji misji, dostępu do informacji o dziele misyjnym i wspierania go ofiarą materialną. W dziedzinie uaktywnienia PDM bp Wosiński wskazywał, że nie musiało ono odbywać się na drodze organizacyjnej. Chodziło raczej o ich ideową zharmonizowaną działalność w diecezji. Za ważne zadanie uznał wyznaczenie w diecezji czterech kapłanów, którzy będą odpowiedzialni za realizację zadań poszczególnych PDM na terenie diecezji. Wskazując na potrzebę wspierania misjonarzy pochodzących z terenu diecezji bp Wosiński przywołał, obecną już w diecezji płockiej, praktykę odprawiania intencji mszalnych *pro missionibus*. Ponadto ofiary na cele misyjne powinny być zbierane także podczas miesięcznych nabożeństw misyjnych⁴⁸.

W dniu 8 maja 1970 r. kierowana przez bp. Jana Wosińskiego Diecezjalna Komisja Misyjna wydała *Instrukcję o miesięcznych i innych nabożeństwach misyjnych*. Wskazywała ona PDM jako obowiązkowe i ważne narzędzie animacji misyjnej duchowieństwa i wiernych na terenie diecezji i parafii. Instrumentem tej aktywizacji miały być w diecezji płockiej miesięczne nabożeństwa misyjne. Instrukcja nie zalecała wprowadzania kolejnego nowego nabożeństwa w parafii, ale proponowała nadanie misyjnego charakteru jednemu z nabożeństw już obecnych w praktyce duszpasterskiej parafii. Wybór formy i terminu należał do duszpasterza. O misyjnym charakterze nabożeństwa decydować miało poinformowanie wiernych o misyjnym wymiarze Kościoła (homilia, kazanie, konferencja, film), modlitwa w intencji misji i materialna ofiara. Materiały i pomoce oferować miał w tym zakresie diecezjalny ośrodek misyjny⁴⁹. Wskazywał ponadto na korzyści duchowe dla misji i chorych wynikające z zorganizowania w parafiach i szpitalach Misyjnego Dnia Chorych. Zachęcał do

⁴⁷ Zob. AKDP, J. Wosiński, Sugestie w sprawie posoborowego odnowienia działalności misyjnej w Diecezji Płockiej, segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”, s. 1.

⁴⁸ Zob. tamże, s. 2–3.

⁴⁹ Zob. J. Wosiński, *Instrukcja o miesięcznych i innych okresowych nabożeństwach misyjnych*, MPP, 55(1970), nr 10–12, s. 270–271.

listownego lub osobistego informowania i zapraszania chorych z terenu parafii do udziału w specjalnie przygotowanym nabożeństwie⁵⁰.

Dnia 8 maja 1970 r. bp Wosiński wystosował też *Pro memoria dla dekanalnych referentów misyjnych*. Pisał w nim, że mają oni być przykładem w realizacji diecezjalnego programu misyjnego w ramach pracy duszpasterskiej i powinni zachęcać do tego pozostałych księży. Ich obowiązkiem było także informowanie o sprawach misyjnych przy okazji konferencji dekanalnych. Powinni oni prowadzić również wykaz imprez i inicjatyw misyjnych. Byli także odpowiedzialni za przekazywanie ofiar na cele misyjne oraz organizację i koordynację akcji wysyłania paczek dla placówek misyjnych⁵¹.

W związku z Tygodniem Misyjnym w 1970 r. bp Wosiński wydał również okolicznościowe *Pro memoria*. Zwrócił w nim najpierw uwagę na potrzebę ożywienia misyjnego wysiłku duszpasterskiego, co miało się wyrazić poprzez przygotowanie i przeprowadzenie nabożeństw misyjnych w trakcie Niedzieli Misyjnej i Tygodnia Misyjnego. Miał to być również dzień modlitwy w intencji misyjnej służby Kościoła⁵².

Wydana 8 września 1971 r. *Teczka Duszpasterska* zawierała trzy dokumenty autorstwa bp. Wosińskiego. Pierwszy adresowany był do proboszczów i rektorów ośrodków duszpasterskich w diecezji. Była w nim mowa o przygotowaniu obchodów Niedzieli Misyjnej, będącej okazją do uświadomienia misyjnego wiernych i do wdrożenia ich w pomoc duchową i materialną dla misji. Dokument przypominał duszpasterzom o obowiązku wsparcia materialnego na rzecz misji oraz o wprowadzeniu w parafiach nabożeństw misyjnych, będących zwyczajnym pulsem żywotności misyjnej w parafiach⁵³.

W *Pro memoria* adresowanym do dekanalnych referentów misyjnych bp Wosiński zwracał uwagę na ich odpowiedzialność za organizację obchodów Niedzieli Misyjnej i przekazanie pozyskanych ofiar. Zadaniem referentów było także prowadzenie dokładnego rejestru nabożeństw

⁵⁰ Zob. tamże, s. 271–272.

⁵¹ Zob. J. Wosiński, *Pro memoria dla Dekanalnych Referentów Misyjnych*, MPP, 55(1970), nr 10–12, s. 272–273.

⁵² Zob. AKDP, J. Wosiński, *Pro memoria* w sprawie Tygodnia Misyjnego, segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”, s. 1.

⁵³ Zob. AKDP, J. Wosiński, *Pro memoria* dla Księży Proboszczów i Rektorów Ośrodków Duszpasterskich w sprawie najbliższych tegorocznych zadań misyjnych, *Teczka Duszpasterska* nr 11/71, segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”.

misyjnych w dekanatach. Referenci uwrażliwieni zostali także na dokładność w przyjmowaniu i przekazywaniu ofiar pieniężnych i poproszeni o sporządzenie listy misjonarzy pochodzących z poszczególnych parafii⁵⁴.

Księża dziekani zostali zobowiązani do gorliwego zaangażowania w organizację Tygodnia Misyjnego, rozdysponowania intencji misyjnych, współpracy z dekanalnymi referentami misyjnymi i osobistego przykładu zaangażowania w apostołat misyjny⁵⁵.

Kolejne wskazówki i wytyczne dla animacji misyjnej znajdujemy w systematycznie przygotowywanychteczkach z materiałami duszpasterskimi wydawanych przy okazji Tygodni Misyjnych. Materiały w nich zawarte przypominały o obowiązku animacji misyjnej w parafiach, korzystaniu z dostarczanych materiałów misyjnych, współpracy z kleryckim kołem misyjnym, włączaniu w dzieło misyjne osób chorych. Biskup Wosiński przypominał również, że animacja misyjna powinna trwać cały rok i powinna być wpisana na stałe w duszpasterstwo parafialne i stanowić jego normalny wymiar. Niestrudzenie uświadamiał duchowieństwo diecezji o jego osobistej odpowiedzialności za dzieło misyjne Kościoła powszechnego⁵⁶.

⁵⁴ Zob. AKDP, J. Wosiński, *Pro memoria* dla Dekanalnych Referentów Misyjnych w sprawie finiszu tegorocznych zadań misyjnych, Teczka Duszpasterska nr 11/71, segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”.

⁵⁵ Zob. AKDP, J. Wosiński, *Pro memoria* dla Księży Dziekanów w sprawie najbliższych zadań misyjnych, Teczka Duszpasterska nr 11/71, segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”.

⁵⁶ Zob. AKDP, J. Wosiński, *Pro memoria* dla księży Proboszczów i Rektorów kościołów i kaplic w sprawie VI Niedzieli Misyjnej, Tygodnia Misyjnego oraz Miesięcznych Nabożeństw Misyjnych, Teczka Duszpasterska nr 7/72, segregator „Wskazania i komunikaty duszpasterskie 1966–1970, 1973–1977”, s. 1–3; AKDP, J. Wosiński, *Pro memoria* dla P.T. Księży Proboszczów i Rektorów kościołów i kaplic w sprawie Niedzieli Misyjnej, Tygodnia Misyjnego oraz Miesięcznych Nabożeństw Misyjnych w r. 1973, Teczka Duszpasterska 11/73, segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”, s. 1–3; AKDP, J. Wosiński, *Pro memoria* dla P.T. Księży Proboszczów i Rektorów kościołów i kaplic w sprawie Niedzieli Misyjnej, Tygodnia Misyjnego oraz Miesięcznych Nabożeństw Misyjnych w r. 1974, Teczka Duszpasterska 5/74, segregator „Wskazania i komunikaty duszpasterskie 1966–1970, 1973–1977”, s. 1–3; AKDP, J. Wosiński, *Pro memoria* dla P.T. Księży Dziekanów w sprawach misyjnych, Teczka Duszpasterska 5/74, segregator „Wskazania i komunikaty duszpasterskie 1966–1970, 1973–1977”; AKDP, J. Wosiński, *Pro memoria* dla P.T. Dekanalnych Referentów Misyjnych w sprawie aktualnych zadań misyjnych w r. 1974, Teczka Duszpasterska 5/74, segregator „Wskazania i komunikaty duszpasterskie 1966–1970, 1973–1977”, s. 1–2; AKDP, J. Wosiński, *Pro memoria* dla P.T. Księży Dziekanów w sprawach misyjnych na 1975 r., Teczka Duszpasterska nr 11/75, segregator „Wskazania i komunikaty duszpasterskie 1966–1970, 1973–1977”; AKDP, J. Wosiński, *Pro memoria* dla P.T. Dekanalnych Referentów Misyjnych w sprawach misyjnych w r. 1975, Teczka Duszpasterska nr 11/75, segregator „Wskazania i komunikaty duszpasterskie 1966–1970, 1973–1977”, s. 1–2; AKDP, J. Wosiński, *Pro*

Miejscem apostołstwa misyjnego bp. Wosińskiego było także plockie seminarium duchowne. Jeszcze przed II wojną światową bp Wosiński sam angażował się w prace koła misyjnego. W styczniu 1938 r., w sali teatralnej plockiego seminarium, po raz kolejny odbyła się akademie misyjna. Jej mottem były słowa *Credo unam Ecclesiam*. W programie akademii znalazły się występ chóru kleryckiego i orkiestry Niższego Seminarium Duchownego, deklamacje wierszy o tematyce misyjnej. Natomiast referat zatytułowany „Warunki rozwoju akcji misyjnej w Polsce” wygłosił właśnie kleryk Jan Wosiński⁵⁷.

Od 1967 r. bp Wosiński spotykał się z klerykami popularyzując ten wymiar życia Kościoła powszechnego i diecezjalnego, głosił referaty i konferencje ascetyczne o tematyce misyjnej. Przybliżał zaangażowanie bp. Antoniego Juliana Nowowiejskiego w działalność ruchu misyjnego przed II wojną światową. Był fundatorem fantów na cele loterii misyjnych, współorganizatorem aukcji książek, z których dochód wspierał klerykańską działalność misyjną. Regularnie przewodniczył też mszom św. i nabożeństwom seminaryjnym w trakcie Tygodni Misyjnych w kaplicy seminaryjnej i katedrze plockiej⁵⁸. W ten sposób także przez osobisty przykład zachęcał kolejne pokolenia kleryków i księży diecezji plockiej do aktywności i odpowiedzialności za misyjne dzieło Kościoła. Należy tu zaznaczyć, że istniejące od 1918 r. w plockim seminarium duchownym Koło Misyjne było jedną z prężniej działających agend kleryckich i tym samym

memoria dla P.T. Proboszczów i rektorów kościołów i kaplic w sprawie Niedzieli Misyjnej, Tygodnia Misyjnego oraz Miesięcznych Nabożeństw Misyjnych w r. 1975, Teczka Duszpasterska nr 11/75, segregator „Wskazania i komunikaty duszpasterskie 1966–1970, 1973–1977”, s. 1–3; AKDP, J. Wosiński, *Pro memoria* dla P.T. Księża Proboszczów i rektorów kościołów i kaplic w sprawie Niedzieli Misyjnej, Tygodnia Misyjnego oraz Miesięcznych Nabożeństw Misyjnych w r. 1976, Wskazania Duszpasterskie nr 16/76, segregator „Wskazania i komunikaty duszpasterskie 1966–1970, 1973–1977”, s. 1–3; AKDP, J. Wosiński, *Pro memoria* dla P.T. Księża Proboszczów i Rektorów kościołów w sprawie Niedzieli Misyjnej, Tygodnia Misyjnego oraz Miesięcznych Nabożeństw Misyjnych w 1977 r., Wskazania Duszpasterskie nr 12/77, segregator „Wskazania i komunikaty duszpasterskie 1966–1970, 1973–1977”, s. 1–2.

⁵⁷ Zob. M.M. Grzybowski, *Kalendarium życia Antoniego Juliana Nowowiejskiego, biskupa plockiego 1908–1941*, Płock 1992, s. 312; J. Śniegocki, *Działalność artystyczna alumnów plockiego seminarium duchownego (1924–1977)*, „Studia Plockie”, 7(1979), s. 236.

⁵⁸ Zob. APDM, W. Celmerowski, Sprawozdanie z działalności Ośrodka diecezjalnego PUMD w Płocku w 1966 r., te czka „Diecezjalne Ośrodki PUMD. Sprawozdania 1966–1967”; Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku (AWSDP), Kronika Koła Misyjnego WSD w Płocku sierpień ’78 – sierpień ’87, s. [20], [54]–[57], [69]–[73]; *Informacje Papieskiej Unii Misyjnej. Z działalności Koła Misyjnego w WSD w Płocku*, ŚN, 2(1982), nr 2, s. 13–14; AWSDP, Kronika Koła Misyjnego WSD w Płocku wrzesień ’87 – listopad ’92, s. [10]–[13], [28].

jedną z ważniejszych przestrzeni formacji seminaryjnej. Jednocześnie dzięki niemu animacja misyjna była na stałe wpisana w przygotowanie do kapłaństwa przyszłych duchownych diecezji płockiej. W tym wymiarze wychowania seminaryjnego bp Wosiński zapisał mocno swoją obecność.

Do zaangażowania w animację misyjną na szczeblu ogólnopolskim należy więc dodać i odnotować także troskę bp. Wosińskiego o misyjny wymiar duszpasterstwa w jego rodzimej diecezji. W dziele budzenia misyjnej świadomości duchownych i wiernych świeckich te dwa szczeble – diecezjalny i ogólnopolski – przenikały się i wzajemnie inspirowały.

5. Dzieło misyjne Kościoła w myśli biskupa Wosińskiego

Rozumienie misyjnego posłannictwa Kościoła bp Wosiński wyrażał przede wszystkim w trakcie przewodniczenia spotkaniom komisji misyjnej i zarządu krajowego PDM i organizacji ich pracy. Tam prezentował swoją myśl misyjną, dzielił się nią z innymi i wcielał w konkretne rozwiązania i organizacyjne formy. Misyjne doświadczenie i refleksje bp. Jana Wosińskiego znaleźć można też w obecnych w źródłach jego wystąpieniach i opublikowanych artykułach.

W trakcie spotkania kleryków w Niepokalanowie (22–26 VIII 1967) bp Wosiński mówił o zaangażowaniu alumna w posłannictwo misyjne Kościoła. Misyjność Kościoła to stan, w którym potrafi dzielić się darami, które otrzymał. Stąd i Kościół w Polsce ma obowiązek włączania się w dzieło misyjne, potrzebuje ludzi, którzy ochotnie i radośnie podejmą konkretny czyn „na odcinku frontu misyjnego” – przekonywał w swoim słowie⁵⁹.

Na zakończenie III Sympozjum Misyjnego Kleryków w Pieniężnie (20–24 VIII 1968) bp Wosiński wygłosił referat zatytułowany *Odpowiedzialność kleryka za misje i współczesny świat*⁶⁰. Wskazał, że początek obowiązku misyjnego znajdujemy w osobie Jezusa – pierwszego misjonarza. Kleryk ma dojrzewać do kapłaństwa, w którym praca misyjna powinna stanowić jeden z istotnych sektorów pracy duszpasterskiej. Postawa misyjna musi być wpleciona w codzienne, powszednie życie chrześcijańskie i normalne życie duszpasterskie⁶¹. Przestrzegął kleryków przed dwoma

⁵⁹ Zob. J. Wosiński, *Zaangażowanie kleryka w posłannictwie misyjnym Kościoła*, w: *Dzieło misyjne w posoborowej refleksji. Materiały II Misyjnych Dni Skupienia Kleryków Diecezjalnych Seminariorów Duchownych w Polsce*, Niepokalanów 1967, s. 84–85.

⁶⁰ Zob. tenże, *Odpowiedzialność kleryka za misje i współczesny świat*, w: *Misje w służbie człowieka. Materiały III Misyjnych dni skupienia Kleryków (20–24 sierpnia)*, Pieniężno 1968, s. 115–137.

⁶¹ Tamże, s. 122.

skrajnościami, które osłabiają pracę misyjną: koncentracją na tylko modlitewnym („angelicznym”) wsparciu misji lub tylko okazjonalnym wsparciu materialnym⁶².

Podsumowując symposium w 1971 r., bp Wosiński przypomniał, iż pomoc misjom powinna być dziełem skoordynowanym i prowadzonym w łączności z całym Kościołem, a nie przybierać „charakteru partyzantki”⁶³.

W przemówieniu wygłoszonym w dniu 17 października 1965 r. w Radio Watykańskim z okazji zbliżającej się Niedzieli Misyjnej bp Wosiński stwierdził, że poczynając od Kościoła pierwotnego, przez Kościół epoki średniowiecza, aż po czasy reformy potrydenckiej Kościół nieustannie pozostawał misyjny. Nowy misyjny impuls to wiek XIX z powstałymi wówczas dziełami misyjnymi, które miały wpływ na soborowe określenie natury Kościoła. Zaangażowanie w dzieło misyjne, tak bardzo postulowane przez Sobór, powinno być sprawą wszystkich wierzących, którzy w ramach swego specyficznego powołania podejmują zadania troski o misję. W Polsce dodatkowym motywem misyjnego rachunku sumienia miało być także przeżywanie Milenium Chrztu. Obchody Tysiąclecia Chrztu były zaproszeniem do zrozumienia palącej potrzeby odnowienia i pogłębienia polskiego wkładu w dzieło misyjne Kościoła⁶⁴.

Rozwinięcie powyższych założeń bp Wosiński zawarł w swojej konferencji wygłoszonej w Zakopanem, 16 lutego 1966 r., w czasie Duszpasterskich Dni Skupienia. Odwołując się do soborowej, pogłębionej wizji Kościoła, przybliżył najpierw trzy rodzaje Kościołów partykularnych budujących Kościół w wymiarze powszechnym. Mówi więc najpierw o Kościele misyjnym – „Kościele młodocianym”, skazanym na korzystanie z koniecznej pomocy Kościołów już dojrzałych. Wymienił następnie Kościoły „umisyjnione”, czyli takie, które jako zasadniczo samowystarczalne są na tyle żywotne i dojrzałe, by świadczyć różnorodną pomoc tym pierwszym. W końcu wymienił Kościoły nieumisyjnione, czyli te o słabej lub zerowej więzi z innymi Kościołami, zamknięte w sobie i, w konsekwencji starzejące się i umierające. Kościół w Polsce, zrodzony z misji, mimo dziejowych przeciwności powinien utrzymać ducha misyjnego, jeśli chce być Kościołem żywym⁶⁵.

⁶² Zob. tamże, s. 122–129.

⁶³ Zob. *Symposium misyjne dla kleryków w Pieniężnie*, BMis, 1971, nr 33, s. 2.

⁶⁴ Zob. J. Wosiński, *Nasz wkład w misyjne dzieło Kościoła*, BMis, 1966, nr 3, s. 6–10.

⁶⁵ Zob. tenże, *Umisyjnienie Kościoła w Polsce postulatem posoborowym i milenijnym*, BMis, 1966, nr 5, s. 1–4.

W refleksji dotyczącej powołania kapłańskiego bp Jan Wosiński nie poruszał co prawda wprost wątku misyjnego, charakteryzując jednak jego naturę, odwoływał się do misyjnych dokumentów Benedykta XV (*Maximum illud*) i Piusa XI i (*Rerum Ecclesiae*)⁶⁶.

W 1969 r. na łamach „Ateneum Kapłańskiego” ukazał się artykuł bp. Wosińskiego zatytułowany *Odpowiedzialność misyjna całego Kościoła*. W oparciu o nauczanie soborowe i najnowsze wypowiedzi Stolicy Apostolskiej bp Wosiński ukazał misyjne zadanie spoczywające na wszystkich członkach Kościoła. W pierwszym rzędzie odpowiedzialność ta spoczywa na biskupach. To oni mają zabiegać o dojrzałość swego Kościoła lokalnego i czuwać nad właściwym przebiegiem działalności misyjnej w ich diecezjach⁶⁷.

Kolejną grupą odpowiedzialną za realizację posłania misyjnego są kapłani. Wierność powołaniu kapłańskiemu, jego pełna i owocna realizacja, idzie w parze z realizacją nakazu misyjnego, co owocuje świadectwem misyjnym na ambonie, w konfesjonale, w katechezie i kontaktach z wiernymi. Kolejną grupą odpowiedzialnych za kontynuowanie dzieła misyjnego są świeccy. W końcu także osoby konsekrowane są zobowiązane do uczestnictwa w dziele misyjnym z racji samego udziału w powszechnym kapłaństwie⁶⁸.

W 1969 r. bp Wosiński wygłosił w Radio Watykańskim kolejne trzy konferencje poświęcone zagadnieniom misyjnym. W pierwszej z nich, 11 listopada tego roku, scharakteryzował i przedstawił udział polskich misjonarzy w dziele misyjnym. Przybliżył ich pracę, zapoznał z polskimi placówkami misyjnymi, nakreślił także panoramę trudności i wyzwań stojących przed polskimi misjonarzami⁶⁹.

Najbliżsi misjonarzom uczestnicy działalności misyjnej Kościoła to tytuł konferencji wygłoszonej tydzień później. Biskup Wosiński podkreślił w niej, że wspólnoty wierzących mają być miejscem kształtowania, posyłania i wsparcia misjonarzy. Środowiska rodzinne, parafialne i zakonne są miejscami rodzenia się powołań misyjnych, a następnie ich naturalnym zapleczem. Misjonarz powinien znajdować w nich swe korzenie, które go określają i kształtują, ale też duchowe i materialne zaplecze swej działalności⁷⁰.

⁶⁶ Zob. tenże, *Teologia powołania do kapłaństwa. Szkic historyczno-sprawozdawczy*, AtK, 70(1967), z. 348–349, s. 36.

⁶⁷ Zob. tenże, *Odpowiedzialność misyjna całego Kościoła*, AtK, 72(1969), z. 360, s. 44–50.

⁶⁸ Zob. tamże, s. 51–54.

⁶⁹ Zob. *Misyjne Konferencje Radiowe*, BMis, 1970, nr 25, s. 1.

⁷⁰ Zob. J. Wosiński, *Najbliżsi misjonarzom uczestnicy działalności misyjnej Kościoła*, BMis, 1970, nr 25, s. 1–5.

Roli wszystkich wierzących w dziele misyjnym poświęcona była audycja z 25 listopada 1969 r. Wskazując powszechne zaangażowanie w misyjne dzieło Kościoła bp Wosiński mówił o trzech rodzajach inicjatyw. Są to najpierw inicjatywy samorządne, spontaniczne, dalej te kierowane przez hierarchię kościelną i te, które znajdują się w gestii PDM. Odnosząc się do tej ogólnokościelnej panoramy, przeszedł następnie do specyficznie polskich warunków. Wskazał najpierw spontaniczny rys polskiego zaangażowania misyjnego. Działania na rzecz misji są podejmowane także przez Komisję Episkopatu do spraw Misji. Zadaniem PDM, co w polskich realiach sprowadzało się do istnienia PUMD, było budzenie powołań i posyłanie misjonarzy, współpraca z nimi oraz aktywne uczestnictwo w działalności misyjnej Kościoła⁷¹.

Kolejne wystąpienie bp. Wosińskiego poświęcone zagadnieniom misji miało miejsce w ramach kursu misjologii adresowanego do misjonarzy wyjeżdżających z Polski (Akademia Teologii Katolickiej, 22–27 V 1971). Biskup Wosiński wygłosił wtedy referat zatytułowany *Problem misjonarza polskiego*⁷². Referował, iż postać misjonarza pojawiała się w panoramie Kościoła w Polsce od początku. Nie była to nigdy liczba wielka, ale potwierdzała zawsze misyjny wysiłek i zaangażowanie polskiego Kościoła. Powojenne realia, mimo obiektywnych trudności w uczestnictwie w działalności misyjnej, wskazują na Polskę jako na „zaplecze” powołań misyjnych. Kościół w Polsce stoi przed zadaniem posyłania misjonarzy. Jest jednak najpierw odpowiedzialny za jak najlepsze ich przygotowanie. Potrzebne było więc najpierw rozpoznanie autentyczności powołania misyjnego⁷³.

Biskup Wosiński próbował następnie nakreślić portret misjonarza. „Musi mieć odpowiednią do czekającej go pracy kondycję: fizyczną, psychiczną, intelektualną i moralną. [...] musi dojść do obudzenia w sercu, w sumieniu kandydata [na misjonarza], pragnienia spowodowanego działaniem Ducha Świętego: Idź i ty na tereny misyjne. [...] powołanie misjonarskie zakłada i wymaga jakiejś dojrzałości osobowości, dojrzałości człowieczej, dojrzałości chrześcijańskiej”⁷⁴. Wspominał dalej o zadaniach

⁷¹ Zob. tenże, *Uczestnictwo w działalności misyjnej Kościoła prawem i obowiązkiem wszystkich jego członków*, BMis, 1970, nr 25, s. 6–10.

⁷² Zob. APDM, Kalendarium bpa Wosińskiego, teczka „Sprawozdania PDM 1966–1984”, s. 3

⁷³ Zob. J. Wosiński, *Problem misjonarza polskiego*, „Zeszyty Misjologiczne ATK”, 1(1974), z. 1, s. 17–20.

⁷⁴ Tamże, s. 20–21.

spoczywających na odpowiedzialnych za formację i posyłanie misjonarzy związanych z właściwym i trafnym rozpoznaniem powołania misyjnego. Kończąc swe wystąpienie, zwrócił uwagę także na potrzebę formowania i pielęgnowania tych, których nazywa się „pomocnikami misyjnymi”. To działanie także było ważne i potrzebne dla owocności pracy misyjnej⁷⁵.

Jesienią 1972 r., w kościele ojców franciszkanów w Warszawie, bp Wosiński wygłosił referat poświęcony bł. Maksymilianowi Kolbe. W swej refleksji poświęconej o. Kolbe spojrzął na jego osobę i dzieło z perspektywy misyjnego zaangażowania Kościoła. Pragnienie posługi misyjnej zrodziło się u o. Maksymiliana w trakcie jego duchowego rozwoju i dojrzewania. W swej pracy misyjnej o. Maksymilian potrafił zdobywać i wychowywać współpracowników. To bardzo cenna cecha i ważna wskazówka dla wszystkich misjonarzy. Na długo przed Soborem Watykańskim II o. Maksymilian posługiwał się metodą dialogu w pracy misyjnej. Wykorzystując polskie doświadczenia we współpracy ośrodka niepokalanowskiego i japońskiego, w praktyce ukazała się nauka o wzajemnym ożywianiu i ubogacaniu się Kościołów powiązanych ze sobą. Maksymilian Kolbe był także, choćby przez słowo drukowane, wielkim propagatorem i apostołem umisyjnienia Kościoła w Polsce międzywojennej⁷⁶.

Duchowości misyjnej poświęcił bp Wosiński swoje wystąpienie podczas sympozjum misjologicznego zorganizowanego w 1973 r. na ATK. We wstępie zaznaczył, że duchowość misyjną można odnieść tak do misjonarzy, jak i do wszystkich wiernych kierujących się w życiu tą formą duchowości. W swoim wystąpieniu skoncentrował się na nakreśleniu duchowej sylwetki misjonarza⁷⁷.

W aspekcie humanistycznym – przekonywał bp Wosiński – należy odróżnić misjonarza od zwykłego podróżnika czy turysty. Misjonarz to ktoś, kto cieszy się dobrym zdrowiem fizycznym i psychicznym, zrównoważonym usposobieniem, umiejętnością twórczego przeżywania różnych sytuacji, ktoś, kto potrafi koordynować wszystkie rejony ludzkiej psychiki, sferę poznawczą, emocjonalną i działaniową. To człowiek korzystający z samotności, ale zdolny też do twórczego przebywania z ludźmi, obdarzo-

⁷⁵ Zob. tamże, s. 22–23.

⁷⁶ Zob. J. Wosiński, *Wkład bł. Maksymiliana Kolbe w misyjne dzieło Kościoła*, BMis, 1972, nr 35, s. 1–7; zob. też tenże, *Wkład bł. Maksymiliana Kolbe w misyjne dzieło Kościoła*, CTh, 42(1972), z. 4, s. 5–14.

⁷⁷ Zob. tenże, *Duchowość misyjna jako czynnik weryfikujący osobowość misjonarza*, „Zeszyty Misjologiczne ATK”, 2(1979), z. 1, Warszawa 1979, s. 9–10.

ny cechami ułatwiającymi współpracę z innymi. W aspekcie teologicznym misjonarz to ktoś, kogo charakteryzuje żywa wiara, nadzieja i miłość; to ktoś, kto zdąża do chrystologicznej dojrzałości, to człowiek zakorzeniony w Chrystusie⁷⁸.

W innym tekście analizując dane zebrane przez PDM, bp Wosiński wskazywał pozytywne i negatywne aspekty zaangażowania Polaków w dzieło misyjne. Mówiąc o blaskach pracy misyjnej wskazywał na współpracę z misjonarzami z Polski, tworzenie dla nich zaplecza, choćby w ramach działalności PDM. Wśród cieni wskazał na opory i opóźnienia w kształtowaniu się świadomości misyjnej w Polsce. Wiele do życzenia pozostawiała współpraca misyjna Kościoła w Polsce⁷⁹.

Pod koniec 1981 r. Dyrektor Krajowy PDM na łamach „Papieskich Intencji Misyjnych” pisał o potrzebie obecności i roli osób świeckich w kierownictwie PDM. Wskazywał, że powszechna natura tych dzieł skutkuje tym, że w nich jest miejsce także dla wiernych świeckich. Misyjna służba i zaangażowanie świeckich jawi się więc jako pilny problem do rozwiązania – przekonywał bp Wosiński⁸⁰.

W nauczaniu misyjnym bp Wosińskiego można wskazać kilka głównych kwestii. Są nimi: misja *ad gentes*, zadanie misyjne wszystkich wiernych i osoba misjonarza.

* * *

Biskup Jan Wosiński był jednym z pierwszych hierarchów w Polsce, którzy po II wojnie światowej i po zakończeniu Soboru Watykańskiego II podjęli konkretne działania na rzecz misji. Czynił to najpierw, z ogromnym zaangażowaniem, w ramach odnowionej w Polsce, w dużej mierze jego staraniem PUMD. W jej ramach zrodziła się idea misyjnych rekolekcji kapłańskich czy sympozjów kleryckich. Biskup Wosiński włożył dużo wysiłku, by misyjny ruch duchowieństwa wyrwać z pewnego skostnienia i redukcji działalności sprowadzanej często tylko do czerpania korzyści duchowych przez jej członków, a nie odwrotnie – służby i pomocy misjom. Był otwarty na wszelkie innowacje na polu pomocy misjom. Niezwykle cenił osobisty kontakt z misjonarzami, o których troszczył się w ramach

⁷⁸ Zob. tamże, s. 10–14.

⁷⁹ Zob. J. Wosiński, *Blaski i cienie naszego polskiego udziału w misyjnym dziele Kościoła*, ŚN, 1(1981), nr 4, s. 3–6.

⁸⁰ Zob. tenże, *Rola świeckich w kierownictwie PDM*, „Papieskie Intencje Misyjne”, 1981, nr 6, s. 3.

dostępnych mu struktur, jak i osobiście. Ogromną zasługą bp. Wosińskiego dla ruchu misyjnego było odbudowanie i organizacja struktur mających służyć dziełu misyjnemu. Przyczynił się do odbudowy PDM w Polsce, organizacji Komisji Episkopatu ds. Misji, powołania Biura Misyjnego. Miał wkład w powołanie do istnienia Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie. Był pionierem idei misyjnej w polskim episkopacie po *Vaticanum II*, przecierał szlak idei misyjnej w czasie, gdy często przez wielu była ona niedoceniana czy marginalizowana⁸¹.

Jeden z jego współpracowników wspominał: „Unikali go biskupi, którzy nie mogli pochwalić się umisyjnieniem swojej diecezji ani zbyt wysoką ofiarnością na misje, bo przypominał im, że są animatorami misyjnymi w swoich diecezjach, że ich odpowiedzialność rozciąga się na cały Kościół powszechny. Skarżył się czasem, że na Konferencjach Episkopatu tyle jest różnych spraw, że nie może się dobić do głosu ze swoimi misyjnymi – najważniejszymi”⁸².

THE ROLE OF BISHOP JAN WOSINSKI IN THE MISSIONARY ANIMATION OF THE CHURCH IN POLAND

Keywords: Pontifical Missionary Works, the Missionary Commission, missionary animation, clergy formation, missionary nature of the Church.

Summary: Speaking of the missionary animation in the Polish Church after the Second Vatican Council, it is impossible to omit the person of the Auxiliary Bishop of Płock, Jan Wosiński (1914–1996). He can rightly be considered a tireless promoter and organizer of missionary animation in Poland. For over 20 years he has been shaping the missionary face of the Polish pastoral ministry. From the beginning of the Missionary Commission in the Polish Episcopate (1967), he was a member, and from 1972 to 1984 its chairman. From 1963 he also organized the work of the Pontifical Missionary Union, and then from 1970 to 1985 all the Pontifical Missionary Works in Poland. Since 1967, he was also responsible for missionary ministry in the Diocese of Płock, where he cared for the missionary formation of seminarians and mobilized the clergy to engage in the missionary work of the Church at parish and community levels. For more than 20 years he involved the Polish and diocesan Church in the missionary activity of the universal Church. In addition to his animation and organizational efforts, he also left his understanding of the missionary nature of the Church, unfortunately in very few texts.

⁸¹ Zob. Koszorz, *Misjom oddany duszą i ciałem*, s. 36–43.

⁸² S. Bogdański, *Wspomnienie o śp. bp. Janie Wosińskim*, ŚN, 17(1997), nr 103, s. 47.

BIBLIOGRAFIA

Wosiński J.:

Archiwum Centrum Formacji Misyjnej w Warszawie (ACFM), Sprawozdanie z działalności PDM w Polsce za rok 1974,teczka „Zebrania Krajowej Rady PDM 1966–1984”.

Archiwum Kurii Diecezjalnej Płockiej (AKDP), Papieskie Dzieła Misyjne w Polsce i ich działalność pastoralna w 1978 r.,teczka „Dyrektor Krajowy PDM i Przewodniczący Komisji Misyjnej Episkopatu 1970–1984”, s. 1–3.

AKDP, Pismo do bp. B. Sikorskiego z dnia 29 września 1969 r., segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”.

AKDP, *Pro memoria* dla Dekanalnych Referentów Misyjnych w sprawie finiszu tegorocznych zadań misyjnych, Teczka Duszpasterska nr 11/71, segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”.

AKDP, *Pro memoria* dla Księża Dziekanów w sprawie najbliższych zadań misyjnych, Teczka Duszpasterska nr 11/71, segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”.

AKDP, *Pro memoria* dla Księża Proboszczów i Rektorów Ośrodków Duszpasterskich w sprawie najbliższych tegorocznych zadań misyjnych, Teczka Duszpasterska nr 11/71, segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”.

AKDP, *Pro memoria* dla P.T. Dekanalnych Referentów Misyjnych w sprawach misyjnych w r. 1975, Teczka Duszpasterska nr 11/75, segregator „Wskazania i komunikaty duszpasterskie 1966–1970, 1973–1977”.

AKDP, *Pro memoria* dla P.T. Dekanalnych Referentów Misyjnych w sprawach misyjnych w r. 1975, Teczka Duszpasterska nr 11/75, segregator „Wskazania i komunikaty duszpasterskie 1966–1970, 1973–1977”.

AKDP, *Pro memoria* dla P.T. Dekanalnych Referentów Misyjnych w sprawie aktualnych zadań misyjnych w r. 1974, Teczka Duszpasterska 5/74, segregator „Wskazania i komunikaty duszpasterskie 1966–1970, 1973–1977”.

AKDP, *Pro memoria* dla P.T. Księża Dziekanów w sprawach misyjnych, Teczka Duszpasterska 5/74, segregator „Wskazania i komunikaty duszpasterskie 1966–1970, 1973–1977”.

AKDP, *Pro memoria* dla P.T. Księża Dziekanów w sprawach misyjnych na 1975 r., Teczka Duszpasterska nr 11/75, segregator „Wskazania i komunikaty duszpasterskie 1966–1970, 1973–1977”.

AKDP, *Pro memoria* dla P.T. Księża Proboszczów i Rektorów kościołów i kaplic w sprawie Niedzieli Misyjnej, Tygodnia Misyjnego oraz Miesięcznych Nabożeństw Misyjnych w r. 1974, Teczka Duszpasterska 5/74, segregator „Wskazania i komunikaty duszpasterskie 1966–1970, 1973–1977”.

AKDP, *Pro memoria* dla P.T. Księża Proboszczów i Rektorów kościołów w sprawie Niedzieli Misyjnej, Tygodnia Misyjnego oraz Miesięcznych Nabożeństw Misyjnych w 1977 r., Wskazania Duszpasterskie nr 12/77, segregator „Wskazania i komunikaty duszpasterskie 1966–1970, 1973–1977”.

- AKDP, *Pro memoria* dla P.T. Księży Proboszczów i rektorów kościołów i kaplic w sprawie Niedzieli Misyjnej, Tygodnia Misyjnego oraz Miesięcznych Nabożeństw Misyjnych w r. 1976, Wskazania Duszpasterskie nr 16/76, segregator „Wskazania i komunikaty duszpasterskie 1966–1970, 1973–1977”.
- AKDP, *Pro memoria* dla P.T. Proboszczów i rektorów kościołów i kaplic w sprawie Niedzieli Misyjnej, Tygodnia Misyjnego oraz Miesięcznych Nabożeństw Misyjnych w r. 1975, Teczka Duszpasterska nr 11/75, segregator „Wskazania i komunikaty duszpasterskie 1966–1970, 1973–1977”.
- AKDP, *Pro memoria* dla P.T. Księży Proboszczów i Rektorów kościołów i kaplic w sprawie Niedzieli Misyjnej, Tygodnia Misyjnego oraz Miesięcznych Nabożeństw Misyjnych w r. 1973, Teczka Duszpasterska 11/73, segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”.
- AKDP, *Pro memoria* w sprawie Tygodnia Misyjnego, segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”.
- AKDP, Sprawozdanie z działalności w 1972 roku, teczka „Dyrektor Krajowy PDM i Przewodniczący Komisji Misyjnej Episkopatu 1970–1984”.
- AKDP, Sprawy misyjne w Polsce w 1978 r. z pozycji Komisji Episkopatu ds. Misji oraz Dyrekcji Krajowej PDM, segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”.
- AKDP, Sugestie w sprawie posoborowego odnowienia działalności misyjnej w Diecezji Płockiej, segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”.
- Archiwum Papieskich Dzieł Misyjnych w Warszawie (APDM), Dane z działalności PUMD w Polsce w roku 1964, segregator „PUMD 1963–1983”.
- APDM, Hierarchiczno-pastoralna animacja i współpraca misyjna w Polsce w 1980 roku, Teczka „Raporty i sprawozdania dotyczące animacji misyjnej i PDM w Polsce 1972–1987”.
- APDM, Komunikat Przewodniczącego PUMD w Polsce z 22 sierpnia 1963 r., segregator „PUMD 1963–1983”.
- APDM, List do Prowincjałów zakonnych z dnia 15 grudnia 1966 r., segregator „PUMD 1963–1984”.
- APDM, Nota sprawozdawcza doręczona Przewodniczącemu kościelnej reprezentacji Podkomisji Legislacyjnej przy Komisji Wspólnej z sondażu w sprawie osobowości cywilnej Papieskich Dzieł Misyjnych w innych krajach, teczka „Sprawy misyjne w 1981 r.”.
- APDM, Papieskie Dzieła Misyjne w Polsce w 1984 r., teczka „Sprawy misyjne w Polsce 1984”.
- APDM, *Pro memoria* w sprawie aktualnego stanu Dzieła Misyjnego w Polsce, teczka „OK – PDM, rok 1973”.
- APDM, *Pro memoria* z dnia 20 maja 1983 r., segregator „KEP ds. Misji, Korespondencja otrzymana i wychodząca 1972–1984”.
- APDM, PUMD – Sprawozdanie za rok 1968, teczka „Diecezjalne Ośrodki PUMD. Sprawozdania Rok 1968–1969”.

- APDM, Raport z działalności ideowej i finansowej PDM w Polsce w 1979 roku, teczka „Raporty i sprawozdania dotyczące animacji misyjnej i PDM w Polsce 1972–1987”.
- APDM, Rok 1982 w działalności Komisji Episkopatu ds. Misji, teczka „Sprawy misyjne w Polsce 1982”.
- APDM, Sprawozdanie z działalności Komisji Episkopatu dla Spraw Misji w ciągu 1973 roku, teczka „OK – PDM rok 1973”.
- APDM, Sprawozdanie z działalności PDM w Polsce za rok 1976, teczka „OK – PDM 1976, 1977”.
- APDM, Sprawozdanie z działalności w roku 1974, teczka „Raporty i sprawozdania dotyczące animacji misyjnej i PDM w Polsce, 1972–1987”.
- APDM, Sprawy misyjne w Polsce w 1979 r., teczka „Raporty i sprawozdania dotyczące animacji misyjnej i PDM w Polsce 1972–1987”.
- APDM, Sprawy misyjne w Polsce w 1981 r., teczka „Raporty i sprawozdania dotyczące animacji misyjnej i PDM w Polsce 1972–1987”.
- APDM, Sugestie dotychczasowych członków Komisji dla Spraw Misji odnośnie jej przyszłego składu personalnego, segregator „KEP ds. Misji, Korespondencja otrzymana i wychodząca”.
- APDM, Sumaryczny obraz działalności PDM w Polsce, 30 września 1985 r., teczka „Raporty i sprawozdania dotyczące animacji misyjnej i PDM w Polsce 1972–1987”.

Wosiński J.:

- Blaski i cienie naszego polskiego udziału w misyjnym dziele Kościoła*, „Światło Narodów” (ŚN), 1(1981), nr 4, s. 3–6.
- Duchowość misyjna jako czynnik weryfikujący osobowość misjonarza*, „Zeszyty Misjologiczne ATK”, 2(1979), z. 1, s. 9–19.
- Instrukcja o miesięcznych i innych okresowych nabożeństwach misyjnych*, „Miesięcznik Pasterski Płocki” (MPP), 55(1970), nr 10–12, s. 270.
- Komunikat Komisji Episkopatu ds. Misji*, ŚN, 3(1983), nr 11–12, s. 3–4.
- Najbliżsi misjonarzom uczestnicy działalności misyjnej Kościoła*, „Biuletyn Misyjny” (BMis), 1970, nr 25, s. 1–5.
- Nasz wkład w misyjne dzieło Kościoła*, BMis, 1966, nr 3, s. 6–10.
- Odpowiedzialność kleryka za misje i współczesny świat, w: Misje w służbie człowieka. Materiały III Misyjnych dni skupienia Kleryków (20–24 sierpnia)*, Pieniężno 1968, s. 115–137.
- Odpowiedzialność misyjna całego Kościoła*, AtK, 72(1969), z. 360, s. 44–54.
- Papieskie Dzieła Misyjne – dziś, po blisko 20 latach od Soboru Watykańskiego II*, ŚN, 5(1985), nr 1, s. 12–14.
- Pro memoria dla Dekanalnych Referentów Misyjnych*, MPP, 55(1970), nr 10–12, s. 272–273.
- Problem misjonarza polskiego*, „Zeszyty Misjologiczne ATK”, 1(1974), z. 1, s. 17–23.

- Rola świeckich w kierownictwie PDM*, „Papieskie Intencje Misyjne”, 1981, nr 6, s. 3.
- Teologia powołania do kapłaństwa. Szkic historyczno-sprawozdawczy*, AtK, 70(1967), z. 348–349, s. 29–36.
- Uczestnictwo w działalności misyjnej Kościoła prawem i obowiązkiem wszystkich jego członków*, BMis, 1970, nr 25, s. 6–10.
- Umieszczenie Kościoła w Polsce postulatem posoborowym i milenijnym*, BMis, 1966, nr 5, s. 1–4.
- Wkład bł. Maksymiliana Kolbe w misyjne dzieło Kościoła*, BMis, 1972, nr 35, s. 1–12.
- Wkład bł. Maksymiliana Kolbe w misyjne dzieło Kościoła*, CTh, 42(1972), z. 4, s. 5–14.
- Zaangażowanie kleryka w posłannictwie misyjnym Kościoła*, w: *Dzieło misyjne w posoborowej refleksji. Materiały II Misyjnych Dni Skupienia Kleryków Diecezjalnych Seminariów Duchownych w Polsce*, Niepokalanów 1967, s. 84–85.
- ACFM, Protokół z II Dnia Skupienia Księża Dyrektorów PUMD, Częstochowa 20 X 1966 r., teczka Zebrania Krajowej Rady PDM 1966–1984, s. 1–2.
- ACFM, Rezolucje i uchwały z Dnia Skupienia Księża Dyrektorów Diecezjalnych PUMD, Warszawa 1 lutego 1966, teczka „Zebrania Krajowej Rady PDM 1966–1984”, s.1–2.
- ACFM, Wytoczne prace na rok 1971, teczka „Zebrania Krajowej Rady PDM 1966–1984”.
- Archiwum Diecezji Płockiej, Knera K., *Działalność Papieskiej Unii Misyjnej Duchowieństwa w Polsce (1920–1975)*, Warszawa 1976, mps.
- AKDP, [Komisja Misyjna Episkopatu Polski], *Pro memoria* dla Księża Biskupów Ordynariuszów [6 maja 1972], segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”.
- AKDP, [Komisja Misyjna Episkopatu Polski], *Pro memoria* dla Księża Biskupów Ordynariuszów w sprawie wyjazdu Księża diecezjalnych na misje zagraniczne [9 maja 1972], segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”.
- AKDP, Nominacja bpa J. Wosińskiego z dnia 25 listopada 1967 r., segregator „Duszpasterstwo misyjne 1970–1982”.
- APDM, Celmerowski W., *Sprawozdanie z działalności Ośrodka diecezjalnego PUMD w Płocku w 1966 r.*, teczka „Diecezjalne Ośrodki PUMD. Sprawozdania 1966–1967”.
- APDM, Kalendarium bpa Wosińskiego, teczka „Sprawozdania PDM 1966–1984”.
- APDM, Koszorz A., *Pro memoria* z działalności Komisji Episkopatu do Spraw Misji oraz imprez zorganizowanych pod patronatem Komisji, teczka „Raporty i sprawozdania dotyczące animacji misyjnej i PDM w Polsce 1972–1987”.
- APDM, Kuflewski W., *Sprawozdanie z działalności Sekretariatu Krajowego PUMD w 1981 roku*, segregator „PUMD 1963–1983”.
- APDM, Protokół 134 Konferencji Plenarnej Episkopatu, Warszawa, dn. 24 i 25 stycznia 1973 r., (fragment), teczka OK – PDM rok 1973, s. [1] – [2].

- APDM, Raport Dyrekcji Krajowej PDM w Polsce z działalności pastoralnej i finansowej w 1978 roku, teczka „Sprawy misyjne w Polsce w 1978 r.”, s. 1–2.
- APDM, Sprawozdanie z działalności Komisji Episkopatu ds. Misji w 1978 roku, teczka „Sprawy misyjne w Polsce w 1978 r.”.
- APDM, Zebranie Komisji Episkopatu do Spraw Misji [23 września 1976], teczka „Sprawy Biura Prasowego”.
- APDM, Zebranie Komisji Episkopatu do Spraw Misji [25 września 1975], teczka „Sprawy Biura Prasowego”.
- Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego w Płocku, Kronika Koła Misyjnego WSD w Płocku sierpień '78 – sierpień '87; wrzesień '87 – listopad '92.
- Bogdański S., *Wspomnienie o śp. bp. Janie Wosińskim*, ŚN, 17(1997), nr 103, s. 45–48.
- Dekret Biskupa Płockiego nr 5974/67 z dnia 27 listopada 1967 r.*, MPP, 53(1968), nr 1–2, s. 37.
- Grzybowski M.M., *Biskup Jan Wosiński (1914–1996)*, w: M.M. Grzybowski, *Duchowieństwo diecezji płockiej*, t. 1, cz. 2: *Wiek XX*, Płock 2008, s. 7–9.
- Grzybowski M.M., *Kalendarium życia Antoniego Juliana Nowowiejskiego, biskupa płockiego 1908–1941*, Płock 1992.
- Informacje Papieskiej Unii Misyjnej. Z działalności Koła Misyjnego w WSD w Płocku*, ŚN, 2(1982), nr 2, s. 13–14.
- Jabłoński F., *Recepcja idei misyjnej w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Kraków 2003.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do księży zgromadzonych w katedrze*, Częstochowa, 6 VI 1979, w: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny*, Kraków 2012, s. 117–124.
- Kisiel D., *Biskup Profesor Jan Wosiński. Ojciec Duchowny (1914–1996)*, w: *Mistrzowie i nauczyciele. Profesorowie Seminarium Duchownego w Płocku 1965–2000*, red. I. Mroczkowski, Płock 2001, s. 25–45.
- Kosorz A., *Misjom oddany duszą i ciałem. Wspomnienie o śp. bp. Janie Wosińskim*, ŚN, 17(1997), nr 103, s. 36–43.
- Kuflewski W., *Działalność Episkopatu Polski na rzecz misji poprzez Komisję Episkopatu do Spraw Misji*, w: *Misyjny wymiar Kościoła katolickiego w Polsce (1945–1986)*, red. E. Śliwka, Pieniężno 1992, s. 27–50.
- Kurek A., *Polska misyjna i misjonarska*, w: *Misyjny wymiar Kościoła katolickiego w Polsce (1945–1986)*, red. E. Śliwka, Pieniężno 1992, s. 5–17.
- Misyjne Konferencje Radiowe*, BMis, 1970, nr 25, s. 1.
- Nominacja J.E. Księdza Biskupa Jana Wosińskiego*, MPP, 48(1963), nr 4, s. 82.
- Sprawozdanie z dnia skupienia Księża Dyrektorów Diecezjalnych PUMD*, BMis, 1966, nr 4, s. 1.
- Symposium misyjne dla kleryków w Pieniężnie*, BMis, 1971, nr 33, s. 2.
- Śniegocki J., *Działalność artystyczna alumnów płockiego seminarium duchownego (1924–1977)*, „Studia Płockie” 7(1979), s. 227–267.

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI^{a,®} <https://orcid.org/0000-0002-1678-2487>

^a Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Teologiczny,
Instytut Nauk Teologicznych, Zakład Dialogu Religijnego, ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa, PL
[®] J.Rozanski@UKSW.Edu.PL

WARTOŚCI LUDZKIE I CHRZEŚCIJAŃSKIE GIDARSKICH OBRZĘDÓW POGRZEBOWYCH (Północny Kamerun)

Słowa klucze: obrzędy pogrzebowe, dobra i zła śmierć, inkulturacja, misje wśród Gidar.

Streszczenie: Gidar z północnego Kamerunu wyróżniają śmierć dobrą od złej. Do śmierci dobrej zaliczają z reguły śmierć człowieka w podeszłym wieku, mającego dzieci, przygotowanego do odejścia. Do śmierci naturalnej zaliczyć też można śmierć wojownika. Zła śmierć nie spełnia tych warunków. W obrzędach pogrzebowych można wyróżnić trzy zasadnicze etapy: przygotowanie do pochówku, pochówek właściwy oraz tzw. pochówek wtórny, czy też dzień żałoby, wyznaczany zwykle od miesiąca do roku po pochówku właściwym. Obrzędy pogrzebowe są warunkiem wejścia do świata przodków – gidarskie *teda*. Obrzędy te wskazują wyraźnie na duchową wizję życia. Gidar postrzegają człowieka jako istotę złożoną z pierwiastka materialnego i duchowego, chociaż traktowana jest ona jako jedna całość. Dzięki obrzędom pogrzebowym i następującym po nich obrzędom puryfikacyjnym zmarły przestaje być *tremendum* jako tabu, a staje się *admirandum* – jako przodek. Wyraża to instalacja zmarłego jako przodka. Przejście zmarłego do

JAROSŁAW RÓŻAŃSKI – Misjonarz Oblat Maryi Niepokalanej (1987). Mgr (teologia, 1987, PWT, Poznań; filologia polska, 1991, UAM, Poznań); lic. misjologii (1996, ATK, Warszawa); dr misjologii (1998, ATK, Warszawa); dr hab. misjologii (2004, UKSW, Warszawa); prof. UKSW (2006); prof. (2014). Misjolog-afrykanista, religioznawca. Autor, redaktor i współredaktor wielu książek, artykułów naukowych i popularnonaukowych, haseł encyklopedycznych oraz recenzji naukowych.

świata przodków nie separuje go od jego ziemskiej rodziny, ponieważ jest on stale obecny w jej życiu. W gidarskich obrzędach pogrzebowych istnieją jednak pewne punkty styczne z tradycyjnym ujęciem chrześcijańskim. Zachęcają one do znacznych innowacji w kościelnych obrzędach pogrzebowych.

Jan Paweł II omawiając proces wcielania Ewangelii w kultury narodów w encyklice *Redemptoris missio*, rozpoczyna od oczywistego, a jednocześnie bardzo znaczącego stwierdzenia, iż „prowadząc działalność misyjną wśród narodów, Kościół spotyka różne kultury i zostaje wciągnięty w proces inkulturacji”¹. Misje bowiem polegają na „wcielaniu Chrystusa” w danym miejscu i czasie. Dotyczy to także Gidarów – ludu z północnego Kamerunu, którzy po raz pierwszy usłyszeli Ewangelię głównie od polskich misjonarzy oblatów Maryi Niepokalanej. Niniejszy artykuł stara się ukazać wartości ludzkie i chrześcijańskie gidarskich obrzędów pogrzebowych, by wskazać na potrzebę ich integracji w chrześcijaństwie, a poprzez wypracowanie miejscowych, katolickich obrzędów pogrzebowych zakorzenić chrześcijaństwo w kulturze gidarskiej. Jest to proces konieczny, zwłaszcza dla kluczowych w każdej kulturze obrzędów przejścia, w tym obrzędów pogrzebowych.

1. Stan badań nad kulturą Gidarów

Gidar (Gidarzy) stanowią grupę etniczną mniejszą liczebnie – jak określa się czasem grupy etniczne liczące poniżej 200 tysięcy osób. Ich „ojczyzną” jest płaskowyż znajdujący się na pograniczu kameruńsko-czadyjskim. Większość z nich mieszka na terenie Kamerunu, gdzie ich duże skupiska spotkać można w dwóch miastach tego regionu: Guider (siedziba prefektury Mayo Louti) oraz Figuil. Trudnią się oni przede wszystkim rolnictwem, ale także hodowlą bydła, handlem, rzemiosłem, bądź też pracują w administracji państwowej. Gidarzy wraz z sąsiadami zaliczani są do archaicznej warstwy kulturowej, zwanej niekiedy kulturą paleonigryjską. Ludy te są więc raczej pasywne, zachowawcze i ściśnięte na małych obszarach otoczonych przez niezwykle aktywne i wywierające presję młodsze kultury. Najczęściej określa się je wspólnym mianem Kirdi lub Kirdyjczycy². Różnią się one zasadniczo od ościennych grup północ-

¹ RMis, n. 52.

² Nazwa „Kirdi”, nadana im przez przybywających na te ziemie mużułmańskich najeźdźców, przyjęła się dość powszechnie w literaturze europejskiej. Po uzyskaniu niepodległości

nych (muzułmańskich) oraz południowych Bantu³. Ich siedziby – sawannę położoną na północ od wielkich zlewisk Nigru i łączące się z nimi jezioro Czad (niegdyś znacznie większe niż dziś) Charles G. Seligman uważał za kolebkę ludów Czarnej Afryki, a zatem reprezentantów najstarszej warstwy kulturowej kontynentu⁴.

Język gidarski wraz z językami pozostałych Kirdyjczyków tworzy grupę⁵ tzw. języków czadyjskich. Według jednej z ostatnich klasyfikacji języków czadyjskich gidarski wchodzi w skład gałęzi Biu-Mandara, podgałęzi „C”, tworząc w niej odrębną grupę⁶.

Literatura poświęcona Gidarom jest raczej skromna. Pierwsza, obszerna publikacja poświęcona historii regionu była dziełem administratora kolonialnego Jacquesa Lestringanta⁷. Kolejne ważne publikacje są autorstwa Chantal Collard, która prowadziła wśród Gidarów badania socjologiczne od kwietnia 1970 r. do kwietnia 1971 r.⁸ Najobszerniejszym opracowaniem dotyczącej kultury (zwłaszcza religijnej) Gidarów była publikacja Antoniego Kurka OMI⁹, oparta na badaniach terenowych z lat 1976–1977. Wspomnieć trzeba także o wkładzie polskich misjona-

przez Kamerun rozpoczął się interesujący proces rodzenia się nowej świadomości Kirdi, przekraczającej podziały etniczne. Por. J.B. Shelley Baskouda, *Kirdi est mon nom*, Yaoundé 1993, s. 74. Obszerniej o Kirdi: J.C. Froelich, *Les montagnards paléonigritiques*, Paris 1968; B. Lembezat, *Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamawa*, Paris 1961; J. Różański, *Inkulturacja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, Poznań 2004; *Les Kirdi du Nord-Cameroun*, red. Y. Schaller, Strasbourg 1973.

³ Por. H. Baumann, D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique suivi de les langues et l'éducation*, Paris 1948, s. 71–78, 91, 307–308, 457. J.C. Froelich, znany badacz tego regionu, posługuje się terminem „kultura paleonigryjska” jedynie dla określenia kultur wyraźnie odcinających się od zislamizowanych Sudańczyków. Por. Froelich, *Les montagnards paléonigritiques*, s. 19–22.

⁴ Por. C.G. Seligman, *Ludy Afryki*, przeł. E. Promińska, Warszawa 1972, s. 58.

⁵ Często stosuje się tutaj wymiennie: „grupa”, „gałąź”, „podrodzina” czy nawet „rodzina”.

⁶ Por. S. Piłaszewicz, *Języki czadyjskie*, Warszawa 1998, s. 50–52.

⁷ J. Lestringant, *Le pays de Guider au Cameroun. Essai d'histoire régionale*, Versailles 1964.

⁸ Owocem jej badań była dysertacja doktorska złożona na uniwersytecie Paris X – Nanterre pt. *Organisation sociale des Guider ou Baynawa (Cameroun septentrional)*, Paris 1977 [mps] oraz opublikowane artykuły: *Du bon ordre des enfants. Etude sur la germanité guidar*, „Anthropologie et Société”, 4(1980), nr 2 s. 39–64; *La société guidar du Nord-Cameroun. Compte rendu de mission*, „L'homme – Revue Française d'Anthropologie”, 11(1971), nr 4, s. 91–95; *Les «noms-numéros» chez les Guider*, „L'homme – Revue Française d'Anthropologie”, 13(1973), nr 3, s. 45–59.

⁹ A. Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1988.

rzy w rozwój piśmiennictwa w języku gidarskim¹⁰. Największe postępy w opanowaniu języka gidarskiego zanotował o. Władysław Kozioł, który razem z Jeanem Maingle, długoletnim katechistą pochodzącym z Lam, jest autorem pierwszej gramatyki języka gidarskiego, wydanej po raz pierwszy w kilkunastu egzemplarzach na powielaczu w Figuil w 1993 r.¹¹ W tym samym roku rozpoczęto w Lam nowe tłumaczenie czytań mszalnych na niedziele i święta¹². Owocem długoletniej pracy polskich misjonarzy i ich współpracowników było wydanie trzech lekcjonarzy liturgicznych i skróconego Mszału rzymskiego¹³ oraz przekładów Nowego Testamentu¹⁴ i Psalterza¹⁵.

2. Dobra i zła śmierć

Śmierć dla Afrykanina – jak i dla każdego człowieka – jest wydarzeniem trudnym. W obrzędach pogrzebowych przekazywana jest wiedza, która pomaga oswoić się z jej faktem i złagodzić ból rozstania. Te obrzędy przygotowują na spotkanie z własną śmiercią, pozwalają ją sobie zwizualizować i nadać jej sens. Sprzyjają one zacieśnianiu więzów międzyludzkich, jak również przywracają porządek społeczny, zachwiany przez śmierć jednego z członków wspólnoty¹⁶. Do śmierci naturalnej Afrykanie zaliczają z reguły śmierć człowieka w podeszłym wieku, mającego

¹⁰ Ewangelizacja Gidarów rozpoczęła się w 1948 r. W 1970 r. włączyli się w nią bardzo aktywnie polscy oblaci Maryi Niepokalanej.

¹¹ W. Kozioł, J. Maingle, *Grammaire guidar*, Figuil 1993. Pierwsza profesjonalna gramatyka języka gidarskiego ukazała się w 2008 r. Jej autorem był językoznawca prof. Zygmunt Frajzyngier z University of Colorado, USA. Zob. Z. Frajzyngier, *A Grammar of Gidar*, Frankfurt am Main 2008.

¹² U początków tej inicjatywy był autor niniejszego artykułu. Por. K. Zielenda, *Iż Gidarzy nie gęsi*, „Misyjne Drogi”, 1997, nr 3, s. 39.

¹³ *Missel de makada. III Ezva „C”*. *Lectures du missel dominical et festif, Année C*, Figuil – Poznań 1994; *Missel de makada. II Ezva „A”*. *Lectures du missel dominical et festif, Année A*, Figuil – Poznań 1996; *Missel de makada. III Ezva „B”*. *Lectures du missel dominical et festif, Année B*, Figuil – Poznań 1996; *Missel de makada. I Szalaga na Messe. Liturgie de la Messe*, Figuil – Poznań 1997.

¹⁴ *Ōmanman Meleketeni. Nouveau Testament, guidar*, traduction, rédaction et révision linguistique: L. Bouba, T. Doulaneni, W. Kozioł, J. Maingle, M. Oumarou, J. Róžański, K. Zielenda, Pelplin 2008.

¹⁵ *Psaumes na Makada (gidar)*, traduction, rédaction et révision linguistique: L. Bouba, T. Doulaneni, W. Kozioł, A. Madi, J. Maingle, B. Haman, M. Oumarou, J. Róžański, K. Zielenda, Figuil (Cameroun) – Varsovie (Pologne 2015).

¹⁶ Por. J.J. Pawlik, *Śmierć w myśli afrykańskiej*, „Przegląd Humanistyczny”, 46(2002), nr 1, s. 93.

dzieci, przygotowanego do odejścia. Do śmierci naturalnej zaliczyć też można śmierć wojownika, który traci życie w czasie walki. Jest to śmierć honorowa, zaszczytna, czyli „dobra”.

Z reguły starszemu, umierającemu człowiekowi przy śmierci towarzyszą bliscy. Podejmowane są także próby ulżenia mu w cierpieniu np. przez polewanie umierającego zimną wodą i wdychanie dymu z ziół¹⁷. Niekiedy też składa się ofiary z prośbą o przyspieszenie śmierci.

Ale śmierć nie zawsze jest naturalna, „dobra”. Często życie przerywa choroba, umierają także bezdziećni, dzieci, niektórzy padają ofiarą dzikich zwierząt. U wielu ludów za najtragiczniejszą uważa się śmierć młodej kobiety – matki i żony. To dzięki niej podtrzymywany jest ród i dlatego należy jej się szacunek. Śmierć nie ma prawa jej osiągnąć.

To przykłady „złej śmierci”, która uniemożliwia osiągnięcie statusu przodka. W podobnych przypadkach śmierci stawia się często pytanie o jej przyczynę. Często łączy się to w praktyce z oskarżeniem o czary i niejednokrotnie z ordaliami¹⁸. Działanie czarownika przedstawia się u Gidarów jako „zjadanie duszy” (*enziya*). To pozbawianie człowieka samoświadomości, odebranie mu jego witalnego źródła. Źródło to, albo pierwiastek duchowy, Afrykanie lokalizują w głównych organach ciała ludzkiego. W ustalaniu sprawy bierze udział tzw. wróżbita. Sprawca musi zostać wykryty i usunięty ze wsi, inaczej pozostałym mieszkańcom zagraża śmierć¹⁹.

Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. nawiązuje do przyczyn śmierci w tradycji afrykańskiej, które rzadko są postrzegane jako naturalne. Wymienia także cztery przyczyny śmierci, które pojawiają się dość często przy próbie jej wyjaśnienia. Pierwsza dotyczy dopustu Bożego. Wszystko, co człowiek musi wtedy zrobić, to poddać się Jego woli. Drugą przyczyną śmierci mogą być złe duchy, trzecią niegodziwi ludzie, którzy używają magii w celach antyspołecznych. Wreszcie czwartą przyczyną śmierci mogą być „czarownicy” czy też „zjadacze dusz”, którzy różnią się od trzeciej grupy, w której ludzie nie posiadają takich zdolności²⁰.

¹⁷ Por. J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980 s. 193.

¹⁸ *Enziya* – gidarska „dusza”, „tchnienie” może opuszczać ciało np. podczas snu. Wraca do ciała po przebudzeniu. To czasowe rozdzielenie naraża człowieka na niebezpieczeństwo: *enziya* poza ciałem może stać się pokarmem dla *mutfiya* – „czarownika”.

¹⁹ Szeroko o działalności czarownika: J.J. Pawlik, *Zaradzić nieszczęściu. Rytuły kryzysowe u ludu Basari z Togo*, Olsztyn 2006, s. 192–197.

²⁰ Secretariatatus pro non Christianis, *À la rencontre des religions africaines*, 2^{ème} édition, Milano – Roma [s.a.], s. 45.

3. Schemat obrzędów pogrzebowych u Gidarów

Obrzędy przejścia u Gidarów – podobnie jak i innych ludów – stanowiły jeden z podstawowych czynników integrujących wspólnotę. Były celebrazją więzi ze wspólnotą rodową i terytorialną, wolą poddania się jej prawom, nakazom, zakazom, poszanowania wartości tej wspólnoty i wszystkich jej reguł życia. Dotyczyło to zarówno narodzin, inicjacji, małżeństwa, jak i obrzędów pogrzebowych, przez które członek wspólnoty przechodził do innej wspólnoty swego rodu, pozostającej poza światem widzialnym. Cechą charakterystyczną obrzędów przejścia była ich wieloetapowość.

Podobnie jak inicjacja jest uroczystą celebrazją przejścia do wspólnoty dorosłych, tak samo obrzędy pogrzebowe są celebrazją przejścia do wspólnoty przodków, rodzajem zbawienia. Bez obrzędów pogrzebowych zmarły narażony jest na pośmiertną tułaczkę, podczas której może szkodzić żyjącym w ciele, szczególnie zaś członkom swego rodu. Doświadczenie śmierci wzmacnia solidarność wspólnoty i jeszcze mocniej zacieśnia więzy z przodkami. Obrzędy pośmiertne przygotowują także ich uczestników do własnej śmierci – wskazują, iż śmierć jest tylko przejściem do egzystencji innego rodzaju, do lepszego świata²¹.

W obrzędach pogrzebowych można wyróżnić trzy zasadnicze etapy: przygotowanie do pochówku, pochówek właściwy oraz tzw. pochówek wtórny, czy też dzień żałoby, wyznaczany zwykle od miesiąca do roku po pochówku właściwym.

4. Przygotowanie do pochówku

Pierwszy etap obejmuje pochówek ciała zwany przez Gidarów *ungdek duf mumteni*. Nie zwleka się z nim, gdyż ciało stanowi tabu – jako takie jest przyczyną nieczystości rytualnej. Grzebie się więc zmarłego jak najszybciej. Tak dzieje się w wielu innych społecznościach²². Według dokumentu Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. kiedy tylko „zasada życiowa” człowieka (czyli dusza), zostanie definitywnie usunięta z ciała, jego ży-

²¹ Por. J.J. Pawlik, *Expérience sociale de la mort. Etude des rites funéraires des Bassar du Nord-Togo*, Fribourg 1990, s. 198–199.

²² Pochówek zaraz po śmierci praktykowany jest także u Giziga – sąsiadów Gidarów. U Matakam (*Mafa*) ciało zmarłego czeka na pochówek cały tydzień, stąd też przysłowie gizigijskie: *Matakam ay azluwunam ti mbur misi titiri fune mbur mumucar* – „Matakam bardziej boją się żywych niż zmarłych”. Por. *Mali'i ahin ti maya ta. Przysłowia gizigijskie*, red. J. Różański, Warszawa 2000, s. 28.

ciowy oddech gaśnie, a ciało się ochładza. W tym czasie ta niespokojna dusza może stanowić zagrożenie dla rodziny, dlatego z reguły Afrykanie śpieszą się z odpowiednim pochówkiem zmarłego, by uspokojona dusza mogła udać się do wioski „cieni”²³.

Pochówek u Gidarów rozpoczyna się od *ubab ma vovu*, czyli przygotowania do kopania grobu. O śmierci daje znać jedna z kobiet z zagrody zmarłego specjalnym okrzykiem zwanym *uhumna glabaya*, wzywającym do opłakiwania zmarłego. Potem uderza się w duży tam-tam. Także u ludu Ngambay w Czadzie to kobiety płaczem oznajmiają śmierć całemu otoczeniu. Po niej następuje pierwszy obrzęd obmycia ciała, wypełniany przez siostry lub ciotki zmarłego. Następnie ciało wystawiane jest na widok publiczny odziane w najpiękniejsze szaty lub owinięte w matę. Jeśli przyczyna śmierci budzi wątpliwości, może tak pozostawać nawet przez dwa, trzy dni. Wokół ciała czuwają płaczki i śpiewacy. Zarówno muzyka, jak i śpiewy mają charakter żałobny. Przed pochówkiem jeden z bratanków naśladuje gesty i słowa zmarłego, drwiąc z jego dzieci i żon²⁴.

U wielu ludów ważną czynnością w obrzędach wstępnych jest obmycie ciała. Nie każdy może jednak dokonywać tej czynności. Wykonują to tylko osoby do tego uprawnione, przeważnie są to starsze osoby z rodziny. Obmycie ciała kobiet mogą z reguły dokonywać tylko kobiety²⁵. Często śmierć jest traktowana jako powrót na łono matczyne, co symbolizuje m.in. przedśmiertne obmycie zwłok, dokonywane często na dwóch skrzyżowanych kijach, symbolizujących łono Ziemi lub na kolanach kobiety²⁶.

4.1. Pierwszy pochówek

Ponieważ z reguły ciało zmarłego stanowi tabu, dlatego też za jego pochowanie u ludów środkowego Sudanu odpowiedzialni są mężczyźni z rodu kowali. Z reguły też nie ma cmentarzy, a zmarłych grzebie się

²³ Secretariatius pro non Christianis, *À la rencontre des religions africaines*, s. 45–46.

²⁴ Por. O.L. Draman, *Symbole religieux dans l'ethnie Ngambay*, Ottawa 1975, s. 36–40 (mps). Wybór 14 tradycyjnych schematów pogrzebowych z terenu Czadu zawarty jest w: *Funérailles traditionnelles. Attitudes des chrétiens durant ces célébrations*, „A l'écoute de la RESRAT”, 1986–1988, nr 2, s. 8–20.

²⁵ Por. Draman, *Symbole religieux dans l'ethnie Ngambay* s. 39.

²⁶ Por. *La mort chez les Bandas de R.C.A.*, w: *Univers religieux africain et foi en Jésus Christ. Stage pastoral, Fort Archambault, 21 Juin – 11 Juillet 1972*, [Sahr 1972], s. 28–29.

w obrębie chaty lub zagrody, chociaż w niektórych społecznościach miejsce grzebalne jest oddalone od zagrody czy nawet wioski. Niesienie ciała na miejsce pogrzebu przebiega na różne sposoby, w zależności od ludu. Niekiedy w trakcie niesienia ciała tańczono wraz z nim. Nagłe zatrzymanie się orszaku tanecznego miało znaczenie oskarżające: ułożenie ciała w tym momencie wskazywało, skąd przysłała śmierć. W ten sposób szukano winnego²⁷. O tym zwyczaju mówi także dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r., wspominając iż w niektórych grupach etnicznych występuje tzw. przesłuchanie zmarłych przeprowadzone przed pochówkiem, które ma pozwolić poznać przyczyny śmierci, a jeśli to konieczne, to także winnego²⁸.

Miejsce pochówku Gidarów znajduje się również poza zagrodą²⁹. Dno grobu wyściela się matą lub skórą, która służyła zmarłemu za poślanie. Głowa pochowanego jest zawsze skierowana ku Gudur, prasiędzibie Gidarów³⁰. Nad grobem nie usypuje się mogiły. Przy grobie urządza się obrzęd pożegnania (*umpur hay a ma vovu*). Najpierw zmarły żegna rodzinę: jego dzieci żują kilka ziaren czerwonego prosa – ostatni posiłek dany przez zmarłego – i wypluwają na grób, w miejscu głowy. Następnie rodzina żegna zmarłego (*dog zezay* – „idź w pokoju”): wylewa się wodę z mąką z prosa do trzech otworów w grobie. Wszyscy uczestnicy pochówku muszą się poddać rytualnym ablucjom.

Na południu Czadu, w okolicach Moundou i Doba, rozpowszechnione jest też grzebanie zmarłych pod drzewem, przy czym ciała zwykłych członków rodziny grzebie się w cieniu drzewa, natomiast głowy rodziny, wodzów ziemi czy też wodzów politycznych bliżej korzeni³¹.

4.2. Tak zwany wtórny pochówek

Wtórny pochówek odbywa się najczęściej po miesiącu lub roku od śmierci. Poprzedza go z reguły konsultacja rodziny oraz zbieranie od-

²⁷ F.Z. Kapuścik, *Religie Afryki Zachodniej wobec współczesnych przemian*, Warszawa 1997, s. 52.

²⁸ Sekretariat pro non Christianis, *À la rencontre des religions africaines*, s. 45.

²⁹ Wewnątrz zagrody, za spichlerzem, chowa się dzieci, a także mężczyznę, który zmarł bezpotomnie. Chowa się go w jego własnej chacie.

³⁰ J. Róžański, *Migracje Gidarów (północny Kamerun) dawniej i dziś*, w: *Afryka i świat a problem migrantów i uchodźców. Kwestie ogólne – historia i teraźniejszość*, red. A. Żukowski, Olsztyn 2017, s. 79–81 (*Forum Polilogiczne*, t. 24).

³¹ Por. *Culte à un élément de la nature. Culte de l'Arbre*, w: *Univers religieux africain et foi en Jésus Christ*, s. 30, 32.

powiednich funduszy. Ma on charakter radosny. Wyraża solidarność ze zmarłym, a także solidarność rodu i mieszkańców wioski. Często towarzyszą mu radosne tańce, obfity poczęstunek oraz piwo z prosa.

Druga część obrzędów pośmiertnych Gidarów zwana jest *glabaya*. Dzień obrzędów wyznacza brat lub stryj zmarłego. Z tej okazji zabija się kozę, a gdy zmarł wódz wioski – wołu. W rytualnym posiłku (*uzum zezeay*) biorą udział członkowie rodu zmarłego mieszkający w pobliżu. Następnego dnia najbliżsi krewni idą do wróżbity przepowiadającego z kamieni, aby ustalić dzień *ubogo*, czyli poczęstunku dla całego rodu, sąsiadów i przyjaciół zmarłego. Jeśli zmarły posiadał bęben lub jeśli był wodzem wioski, można tańczyć przez całą noc. Następnego dnia odbywa się *ukrapa*, czyli niszczenie rzeczy pozostałych po zmarłym. Po ośmiu kolejnych dniach urządza się *ubalhda*, czyli picie piwa, a następnie *umpa mengle* – naprawienie bramy zagrody, które jest równoznaczne z instalacją spadkobiercy. Ostatnim obrzędem *glabaya* jest *udak zga*: podział majątku pozostałego po zmarłym.

Trzecią częścią obrzędów pośmiertnych jest *ustaha*, czyli instalacja zmarłego jako przodka. Dzień ten wyznacza spadkobierca. Z grobu zmarłego usuwa się ciernie i pali się je. Zabija się barana, którego krwią skrapia się grób zmarłego. To już jest początek oddawania czci przodkowi. Jednak miejsce przyszłych obrzędów będzie w zagrodzie, przed spichlerzem lub obok chaty nowego właściciela zagrody. Wyznaczone miejsce uprzęta się z liści, wysypuje się piaskiem i otacza kamieniami. Spadkobierca skrapia to miejsce krwią zabitej kozy i kładzie na nim kawałki jej wątroby i serca. Resztę mięsa spożywają uczestnicy *ustaha*. Grób zmarłego idzie w zapomnienie³².

5. Duchowa wizja życia

Obrzędy pogrzebowe Gidarów wskazują wyraźnie na ich duchową wizję życia. Podobnie jak inni Afrykanie, postrzegają oni człowieka jako istotę złożoną z pierwiastka materialnego i duchowego, chociaż traktowana jest ona jako całość. Nie przypisują oni człowiekowi posiadania duszy w rozumieniu chrześcijańskim, ale wierzą w istnienie w nim pewnej zasady życia czy też pierwiastka duchowego, stanowiącego źródło pośmiertnej egzystencji. Pierwiastek duchowy złączony z żyjącym ciałem człowieka

³² Szeroko obrzędy pogrzebowe Gidarów opisuje: Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego*, s. 342–355.

(po gidarsku ze, ciało martwe zwane jest *umta*) ma dwie formy: *enziya* i *zengele*. *Enziya* to „oddychanie”, „tchnienie”, „dusza” – pierwiastek duchowy, który związany jest z życiem człowieka. Po śmierci człowieka ten pierwiastek ginie. *Zengele* natomiast to także pierwiastek duchowy, ale niejako wyższej kategorii, mający charakter bardziej nadprzyrodzony. To „cień” – mocno związany z człowiekiem. On nie ginie wraz ze śmiercią ciała, lecz po niej wędruje dalej, ku zaświatom³³.

W tej duchowej wizji człowieka śmierć nie stanowi końca życia, lecz jest jego koniecznym etapem. „Śmierć jest jak księżyc, można bowiem zobaczyć tylko jedną jej stronę”³⁴. U większości ludów Afryki śmierć jako taka nie jest postrzegana jako ostateczne unicestwienie, ale przejście do nowej jakości bytu. Jednak warunkiem koniecznym do przejścia tego etapu, jednym z istotnych elementów tej „drogi zbawienia” jest odprawienie obrzędów pogrzebowych zgodnie z miejscową tradycją. Od tego zależy pośmiertny spokój zmarłego, jego przejście „do krainy przodków”. Gdy ten element zostanie zaniedbany albo zrealizowany niestarannie, zmarły może pozostać uwięziony między obydwoma światami – światem żyjących na ziemi i światem przodków. Po śmierci duch zmarłego (*zengele*) błąka się wokół zagrody. Wraz z rozpoczęciem obrzędów pośmiertnych wyrusza w drogę do Zaświatów. Mówiąc o Zaświatach, Gidarzy używają z reguły formy opisowej: *Tiki naw seda* – „miejsce, gdzie przebywają”. Czasami spotkać można także nazwę *teda* – „kraj umarłych”. Podkreślając bliskość *teda* oraz świata ludzi (przestrzeń wioski), a zarazem odrębność od „nieba” o. Antoni Kurek wskazywał na horyzont – miejsce, gdzie niebo styka się z ziemią³⁵. W *teda* przodkowie prowadzą życie podobne do ziemskiego i – co ważne – interesują się życiem swoich bliskich w dawnej wsi. Można z nimi nawiązać kontakt. Można im przekazać pożywienie. Gidarzy wierzą, że ich zmarli przodkowie pozostają w stałym kontakcie z żyjącymi jako członkowie rodziny. Jakość relacji między światem przodków a światem ludzi zależy od sposobu, w jaki są traktowani przodkowie.

A zatem Gidar – podobnie jak i inni Afrykanie – przechodząc do nowej kategorii bytu, zachowuje pewne elementy dawnej osobowości,

³³ Trychotomia człowieka, występująca w wielu afrykańskich koncepcjach człowieka, znana jest także i innym kulturom. Spotkać ją można także w arystotelesowskiej koncepcji człowieka.

³⁴ Pawlik, *Śmierć w myśli afrykańskiej*, s. 93.

³⁵ Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego*, s. 256.

np. pamięć czy też niezwykle ważną przynależność rodową. W tym typie myślenia religijnego nie ma ostrych granic między światem doczesnym a nadnaturalnym, materią a duchem³⁶.

Na bardzo ważny element w postrzeganiu świata zmarłych w Afryce Subsaharyjskiej zwrócił uwagę kenijski teolog i filozof John S. Mbiti, wyróżniając w afrykańskim świecie zmarłych dwie kategorie bytów. Pierwszą z nich stanowią zmarli do czwartego – piątego pokolenia, określane jako „żywi – zmarli”. Drugą kategorią są „duchy przodków”, którzy odeszli wcześniej. „Żywi – zmarli” przynależą jeszcze do ziemskiej wspólnoty, żyją w ludzkiej pamięci, egzystują w czasie zwanym *sasa* („teraz”), który jest właściwy dla żyjących. Jednak wraz ze śmiercią ostatniej osoby, która zachowała konkretnego zmarłego w pamięci przechodzi on do czasu *zamani* („dawno”)³⁷, do innego świata duchów. „Żywi – zmarły” jest strażnikiem moralności, tradycji i spraw rodzinnych. Niekiedy przyjmuje on funkcję „egzekutora” odwiecznych praw. Jego obecność w życiu rodziny dokonuje się m.in. w snach, widzeniach³⁸ lub karach-chorobach (zarówno fizycznych, jak i psychicznych)³⁹.

Do koncepcji „żywych – zmarłych” przedstawionej przez Johna S. Mbitiego, który przenosi „zapomnianych” przodków do „zbiorowej nieśmiertelności”, nawiązuje także o. Antoni Kurek, odnosząc te idee do wierzeń Gidarów, którzy swoich zmarłych traktują jako wciąż obecnych – *mumtiti modoro* – „żyjący zmarli”⁴⁰.

Dokument Sekretariatu dla Niechrześcijan z 1969 r. podkreśla, iż wiara wyznawców tradycyjnych religii afrykańskich w egzystencję po śmierci jest bardzo silna, aczkolwiek jej rozumienie różni się od wizji chrześcijańskiej. Świadczą o niej rozbudowane obrzędy pogrzebowe, które od starożytności – o czym świadczą dawne grobowce, odkrywa-

³⁶ Por. S. Piłaszewicz, „Niebo” i „piekło” w kulturach Czarnej Afryki, „Euhemer”, 35(1991), nr 3, s. 3–24.

³⁷ *Sasa* i *zamani* to terminy przejęte z języka suahili. *Sasa* to uświadomione własne istnienie, czas w którym się uczestniczy, to dynamiczna terażniejszość wraz przeżyta już przeszłością i ograniczoną (bo o niej nie wiemy) przyszłością. Natomiast *zamani* jest makroczaśmem, obejmuje wszystko to, co wydarzyło się przedtem, to „cementarzysko czasu”, które jest żywe i stale obecne w terażniejszości; *sasa* i *zamani* przenikają się wzajemnie. Por. J.S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, przeł. K. Wiercińska, Warszawa 1980, s. 39–40; E. Rzewuski, *Azania zamani. Mity, legendy i tradycje ludów Afryki Wschodniej*, Warszawa 1978, s. 13.

³⁸ Senna zjawia w języku gidarskim to *zuir*.

³⁹ Por. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, s. 112–121.

⁴⁰ Kurek, *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego*, s. 257

ne przez archeologów – zawierają ofiary składane zmarłemu lub za zmarłego⁴¹.

6. Relacje żyjących na ziemi i przodków

Dzięki obrzędom pogrzebowym i następującym po nich obrzędom puryfikacyjnym zmarły przestaje być *tremendum* jako tabu, a staje się *admirandum* – jako przodek. Wyraża to instalacja zmarłego jako przodka.

Przejsie zmarłego do świata przodków nie separuje go od jego ziemskiej rodziny, ponieważ jest on stale obecny w jej życiu. Niekiedy te relacje porównuje się z katolickim kultem świętych. Jednak zauważyć można bardzo istotną różnicę między chrześcijańską wizją obcowania świętych a afrykańską koncepcją „żywych – zmarłych”. Zbawieni (święci), którzy cieszą się już z bliskości z Bogiem, modlitewnie orędują, wspierają i pomagają ludziom w osiągnięciu ich przeznaczenia – świętości. Afrykańscy przodkowie starają się przede wszystkim o dobro materialne, polepszenie warunków życia, chociażby przez urodzaje, dzietność itp. Następnie w koncepcji chrześcijańskiej akcentuje się uniwersalizm działania świętych. Natomiast w koncepcji afrykańskiej wspólnota „żywych – zmarłych” i żyjących na ziemi ma charakter partykularny, dotyczy tylko jednej rodziny bądź rodu. O wsparcie prosi się tylko swoich krewnych.

7. Miejscowy pogrzeb kościelny – perspektywa inkulturacyjna

Obrzędy pogrzebowe w tradycji każdego ludu mają szczególne znaczenie. Liturgia chrześcijańska również zawsze przywiązywała wielką wagę do celebracji pogrzebu, chociaż nie był on powiązany z sakramentami Kościoła. Przez obrzędy pogrzebowe wspólnota chrześcijańska wyrażała przede wszystkim wiarę w Misterium Paschalne, czyli wiarę w Jezusa, który został ukrzyżowany i trzeciego dnia zmartwychwstał, który zwyciężył grzech, śmierć i szatana. Wyrażała jednak także wiarę w życie pozagrzebowe razem z tym właśnie Jezusem, Synem Bożym. Drugim motywem zwracającym szczególną uwagę chrześcijan na obrzędy pogrzebowe była z pewnością modlitwa za zmarłych. Przekonani, iż dla Boga czas nie istnieje, wierzyli – zgodnie z tradycją biblijną – iż modlitwa za zmarłych jest skuteczna i zmarli jej potrzebują.

Istnieją jednak pewne punkty styczne tradycyjnego ujęcia chrześcijańskiego z przytaczaną wyżej dość obszernie miejscową tradycją gidarską,

⁴¹ Secretariatatus pro non Christianis, *À la rencontre des religions africaines*, s. 45.

a także elementy wykluczające się wzajemnie. Można to odnieść także do wielu innych pogrzebowych tradycji afrykańskich.

Wydaje się, iż przy oficjalnym powiadomieniu o śmierci można używać dostępnych środków takich jak tradycyjny okrzyk (*uhumna glabaya*) czy bęben. Można także zachować tradycyjne miejsce pochówku poza zagrodą i sam sposób składania ciała do grobu. Obrzęd pożegnania przy grobie (*umpur hay a ma vovu*) można oprzeć na odpowiednich śpiewach i modlitwach, używając przy tym poświęconej wody przy *dog zezay*. Rytualne ablucje mogą zostać zastąpione także przez modlitwę i pokropienie wodą święconą. Natomiast z pewnością chrześcijanie nie mogą konsultować się z wróżbitą przy ustalaniu przyczyn śmierci.

W drugiej części obrzędów pośmiertnych (*glabaya*) można zachować częstotliwość spotkań i rytualnych posiłków, wprowadzając do nich odpowiednie czytania i pieśni chrześcijańskie. Największy poczęstunek dla całego rodu, sąsiadów i przyjaciół zmarłego można poprzedzić wspólną Mszą św., natomiast tradycyjne tańce zastąpić czuwaniem opartym o teksty biblijne, komentarze i modlitwy⁴².

Trzecią częścią obrzędów pośmiertnych (tzw. *ustaha*, czyli instalacja zmarłego jako przodka) może odbywać się w kościele i w zagrodzie. Ich istotnym elementem mogą być czytania i modlitwy mówiące o chrześcijańskiej wizji relacji między żyjącymi i zmarłymi.

Istotne znaczenie obrzędów pogrzebowych w miejscowych tradycjach oraz względny margines swobody w dostosowaniu miejscowych obrzędów do obrzędów chrześcijańskich może zachęcać do znacznych innowacji. Jednak do dzisiaj nie powstał oficjalny rytuał pogrzebowy.

HUMAN AND CHRISTIAN VALUES OF GIDAR FUNERAL RITES (Northern Cameroon)

Keywords: funeral rites, good and bad death, inculturation, mission to the Gidar.

Summary: The Gidar of northern Cameroon make a distinction between a good death and a bad one. As a rule, the death of a person of advanced years, who has children, who is prepared to pass on, is counted as a good death. Along with natural death, the death of a warrior is also counted as a good death. A bad death does not fulfill these conditions. There are three basic stages in funeral rites: burial preparations, the burial itself, and what

⁴² Por. Róžański, *Inkulturacyja Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, s. 407–411.

is known as the second burial, or, day of mourning, usually designated from one month to a year after the actual burial. Funeral rites are a condition for entering the world of ancestors – the Gidar *teda*. These rites clearly show a spiritual vision of life. The Gidar see man as a being composed of material and spiritual elements, but treated as a single totality. Thanks to the funeral rites and to the purification rites following them, the deceased ceases to be a *tremendum*, as a taboo, and becomes an *admirandum*, as an ancestor. This is expressed by the installation of the deceased as an ancestor. The transition of the deceased to the world of ancestors does not separate him from his earthly family because he is continually present in their life. There are some points of contact between Gidar funeral rites and the traditional Christian approach. These encourage significant innovations in Church funeral rites.

BIBLIOGRAFIA

- Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 7 XII 1990, w: Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 509–616.
- Secretariat pro non Christianis, *À la rencontre des religions africaines*, 2^{ème} édition, Milano – Roma [s.a.].
- Baskouda Shelley J.B., *Kirdi est mon nom*, Yaoundé 1993.
- Baumann H., Westermann D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique suivi de les langues et l'éducation*, traduction française par H. Homburger, Paris 1948.
- Collard C., *Du bon ordre des enfants. Etude sur la germanité guidar*, „Anthropologie et Société”, 4(1980), nr 2, s. 39–64. <https://doi.org/10.7202/000962ar>.
- Collard C., *La société guidar du Nord-Cameroun. Compte rendu de mission*, „L'homme – Revue Française d'Anthropologie”, 11(1971), nr 4, s. 91–95. <https://doi.org/10.3406/hom.1971.367215>.
- Collard C., *Les „noms-numéros” chez les Guidar*, „L'homme – Revue Française d'Anthropologie”, 13(1973), nr 3, s. 45–59. <https://doi.org/10.3406/hom.1973.367358>.
- Collard C., *Organisation sociale des Guidar ou Baynawa (Cameroun septentrional)*, Paris 1977 (dysertacja doktorska złożona na uniwersytecie Paris X – Nanterre, mps).
- Culte à un élément de la nature. Culte de l'Arbre*, w: *Univers religieux africain et foi en Jésus Christ. Stage pastoral, Fort Archambault, 21 Juin – 11 Juillet 1972*, [Sahr 1972], s. 29–35.
- Draman O.L., *Symbole religieux dans l'ethnie Ngambay*, Ottawa 1975, mps.
- Əmanman Meleketeni. Nouveau Testament, guidar*, traduction, rédaction et révision linguistique: L. Bouba, T. Doulaneni, W. Koziół, J. Maingle, M. Oumarou, J. Róžański, K. Zielenda, Pelplin 2008.
- Frajzyngier Z., *A Grammar of Gidar*, Frankfurt am Main 2008.
- Froelich J.-C., *Les montagnards paléonigritiques*, Paris 1968.

- Funérailles traditionnelles. Attitudes des chrétiens durant ces célébrations*, „A l'écoute de la RESRAT”, 1986–1988, nr 2, s. 8–20.
- Kapuścik F.Z., *Religie Afryki Zachodniej wobec współczesnych przemian*, Warszawa 1997.
- Kozioł W., Mainglé J., *Grammaire gidar*, Figuil 1993.
- Kurek A., *Wierzenia i obrzędy Gidarów, ludu północnokameruńskiego. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1988.
- La mort chez les Bandas de R.C.A.*, w: *Univers religieux africain et foi en Jésus Christ. Stage pastoral, Fort Archambault, 21 Juin – 11 Juillet 1972*, [Sahr 1972], s. 28–29.
- Lembezat B., *Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamawa*, Paris 1961.
- Les Kirdi du Nord-Cameroun*, red. Y. Schaller, Strasbourg 1973.
- Lestringant J., *Le pays de Guider au Cameroun. Essai d'histoire régionale*, Versailles 1964.
- Mali'i ahin ti maya ta. Przysłowia gizigijskie*, red. J. Róžański, Warszawa 2000.
- Mbiti J.S., *Afrykańskie religie i filozofia*, przeł. K. Wiercińska, Warszawa 1980.
- Missel de makada. I Szalaga na Messe. Liturgie de la Messe*, Figuil – Poznań 1997.
- Missel de makada. II Ezva „A”. Lectures du missel dominical et festif, Année A*, Figuil – Poznań 1996.
- Missel de makada. III Ezva „B”. Lectures du missel dominical et festif, Année B*, Figuil – Poznań 1996.
- Missel de makada. III Ezva „C”. Lectures du missel dominical et festif, Année C*, Figuil – Poznań 1994.
- Pawlik J.J., *Expérience sociale de la mort. Étude des rites funéraires des Bassar du Nord-Togo*, Fribourg 1990.
- Pawlik J.J., *Śmierć w myśli afrykańskiej*, „Przegląd Humanistyczny”, 46(2002), nr 1, s. 93–108.
- Pawlik J.J., *Zaradzić nieszczęściu. Rytuały kryzysowe u ludu Basari z Togo*, Olsztyn 2006.
- Piłaszewicz S., „Niebo” i „piekło” w kulturach Czarnej Afryki, „Euhemer”, 35(1991), nr 3, s. 3–24.
- Piłaszewicz S., *Języki czadyjskie*, Warszawa 1998.
- Psaumes na Makada (gidar)*, traduction, rédaction et révision linguistique: L. Bobuba, T. Doulaneni, W. Kozioł, A. Madi, J. Maingle, M. Oumarou, J. Róžański, K. Zielenda, Figuil (Cameroun) – Varsovie (Pologne) 2015.
- Róžański J., *Inkulturowanie Kościoła wśród ludów Środkowego Sudanu*, Poznań 2004.
- Róžański J., *Migracje Gidarów (północny Kamerun) dawniej i dziś*, w: *Afryka i świat a problem migrantów i uchodźców. Kwestie ogólne – historia i teraźniejszość*, red. A. Żukowski, Olsztyn 2017, s. 77–92 (*Forum Politologiczne*, t. 24).
- Rzewuski E., *Azania zamani. Mity, legendy i tradycje ludów Afryki Wschodniej*, Warszawa 1978.
- Seligman C.G., *Ludy Afryki*, przeł. E. Promińska, Warszawa 1972.



VLADISLAVIENSIA



KS. LECH KRÓL^{a, b, @}

 <https://orcid.org/0000-0002-7693-4614>

^a Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu, Wydział Teologiczny, Wyższe Seminarium Duchowne we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, PL

^b Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, PL

[@] x.LechKrol@WP.PL

TEMATYKA KAZAŃ BŁ. BISKUPA MICHAŁA KOZALA

Słowa kluczowe: tematy kazań Kozala, Bóg Trójjedyny, sakramenty, święci, życie chrześcijańskie i społeczno-polityczne, patriotyzm.

Streszczenie: Artykuł podejmuje tematykę kazań bł. biskupa Michała Kozala. Został opracowany w celu przygotowania bazy materiałowej, niezbędnej do prowadzenia dalszych badań naukowych i opracowań. Opracowanie tematu uzasadnia potrzeba ukazania wpływu Błogosławionego na dzieje Kościoła i Polski, w pierwszych dziesiątkach lat XX wieku.

Cele, jakie stawiał sobie w bogatej ich tematyce, sprowadzał do kształtowania takiego poziomu duchowo-moralnego, aby miał swoje urzeczywistnienie najpierw w realiach życia ówczesnych rodzin. W ich zaś perspektywie widział możliwość ewangelizacyjnego oddziaływania na całokształt życia Kościoła, społeczeństwa, Narodu, a nawet świata. Dążył w nich także do integrowania życia wiernych świeckich chrześcijan z lokalną wspólnotą parafialną, z Kościołem, życiem społeczno-politycznym i patriotyzmem. Tematykę kazań opierał na doktrynie chrześcijańskiej.

W artykule uwzględniono kazania niedzielne i świąteczne dla dorosłych, egzorty niedzielne i świąteczne dla młodzieży, kazania tematyczne i okolicznościowe oraz nauki pasyjne.

Materiałem badawczym były więc rękopisy kazań Błogosławionego, opracowane i wydane w wersji papierowej. Podjęta ich analiza umożliwiła

KS. LECH KRÓL – kapłan diecezji włocławskiej (1976). Mgr (teologia, 1990, KUL, Lublin); lic. teologii (1992, ATK, Warszawa); dr teologii (1995, ATK, Warszawa); dr hab. teologii (2013, UMK, Toruń). Prezes TTN WSD we Włocławku (2013–); redaktor naczelny „Studia Włocławskie” (2013–).

uszeregowanie ich pod względem tematycznym, wskazanie celów i sposobu przeprowadzenia wraz z konkluzją egzystencjalną.

W ramach podjętego studium wyłoniły się następujące tematy: o Bogu Trójjedynym, o Kościele, o sakramentach, o świętych, o życiu chrześcijańskim oraz o patriotyzmie i życiu społeczno-politycznym. One wyznaczyły strukturę niniejszego artykułu.

Artykuł wprowadza w tematykę kazań głoszonych przez bł. bp. Michała Kozala. Podjęto ją, ze względu na istniejącą potrzebę ukazania wpływu nauczania Błogosławionego na dzieje Kościoła i Polski, w pierwszych dziesiątkach lat XX wieku. Materiałem badawczym były jego kazania, wydane w wersji papierowej.

Temat artykułu domagał się przeprowadzenia stosownego studium, w ramach którego wyłoniła się tematyka kazań, którą następnie uszeregowano. Analiza źródeł pozwoliła też wydobyć cele, jakie w tej formie nauczania stawiał sobie Błogosławiony. Podejmował w nich też różne kwestie poboczne niezwiązane wprost z zasadniczym celem. W artykule zostały uwzględnione tematy zasadnicze, które podejmował w celu kształtowania i rozwoju życia chrześcijańskiego.

Uwzględniono w nim kazania niedzielne i świąteczne dla dorosłych, egzorty niedzielne i świąteczne dla młodzieży, kazania tematyczne i okolicznościowe oraz nauki pasyjne. Analiza treściowa pozwoliła wyodrębnić wśród nich następujące tematy: o Bogu Trójjedynym, o Kościele, o sakramentach, o świętych, o życiu chrześcijańskim oraz o patriotyzmie i życiu społeczno-politycznym. One wyznaczyły strukturę niniejszego artykułu.

1. O Bogu Trójjedynym

Błogosławiony bp Michał Kozal dążył w głoszonych przez siebie kazaniach do kształtowania u wiernych wiary w Trójjedynego Boga, aby na niej było budowane życie chrześcijańskie. W tym celu wprowadzał w tajemnicę Jego objawienia w wydarzeniu Zwiastowania Maryi. W nim: „Najwyższy czyli Bóg Ojciec, który Syna swego Jezusa Chrystusa zesyła w łono przeczystej Dziewicy, [...], a Duch Święty przy tym pośredniczy”¹. W tym także celu przywoływał chrzest Jezusa w Jordanie, nad którym

¹ M. Kozal, [Na V niedzielę po Wielkanocy]. *O tajemnicy Trójcy Przenajświętszej*, [Krostkowo, 1921], w: *Pisma bł. biskupa Michała Kozala. Kazania, nauki pasyjne i rekolekcyjne, przemówienia* [Pisma 2], red. I. Tomczak, K. Rulka, G. Sztandera, Włocławek 2019, s. 184.

ukazał się Duch Święty, a Bóg Ojciec dał „głosem [...] świadectwo, że jest Synem Jego”² (por. Łk 3, 22). Chrystus zaś objawiając Siebie, jako Syna Bożego, jednocześnie objawiał tajemnicę jednego Boga, w trzech Osobach. Tuż przed Wniebowstąpieniem polecił Apostołom głosić światu Ewangelię: w Imię Ojca i Syna i Ducha Świętego (por. Mt 28, 19)³. Błogosławiony bp Michał w pracy kaznodziejskiej poświęcał Im właściwe miejsce.

1.1. O Bogu Ojcu

W podejmowanym przepowiadaniu troszczył się o kształtowanie takiej świadomości, aby wierni nabyli pewności przekonania, że o istnieniu Boga, jako Ojca, poza wiarą nadprzyrodzoną, mówi także wszechświat i głos sumienia. Przywoływał wiele dowodów wskazujących na Jego istnienie. Bóg bowiem stworzył świat mówiący o Jego wszechmocy, o niepojętej i niewyobrażalnej mądrości. Nadto powołał do życia człowieka. Obdarował go sumieniem, które daje świadectwo, że jest Istotą świętą, sprawiedliwą i wszechwiedzącą⁴. Za starożytnym mędrcom pogańskim uczył, że „jego duch święty w nas mieszka [...] i czuwa nad złem i dobrem”⁵. Za św. Pawłem Apostołem przekonywał, że teraz widzimy Go w zwierciadle, ale w wieczności będzie oglądany twarzą w twarz (por. 1Kor 13, 12).

Błogosławiony bp Kozal dążył do kształtowania w wiernych obrazu Boga, który w swej istocie jest nieskończony, wszechwładny i wszechpotężny. A o Jego doskonałości uczył, że jest „jakby morzem bezbrzeżnym, morzem mądrości, piękności, doskonałości. Stąd posiada pełnię dóbr wszelkich”⁶. Boga Ojca zaś objawia w pełni Chrystus, co czynił na przykład, gdy mówił: „Jeśli o co prosić będziecie Ojca w imię moje, da wam” (J 16, 23).

W modlitwie zachęcał, aby wierni prosili o nadprzyrodzone światło konieczne dla poznania podstawowej prawdy chrześcijańskiej, że Bóg jest jeden, w trzech Osobach. Uzasadniał potrzebę jej poznawania,

² Tenże, *Na niedzielę Trójcy Przenajświętszej*. [Istota i dary Trójcy Przenajświętszej], w: *Pisma 2*, s. 222.

³ Por. tenże, [Na V niedzielę po Wielkanocy]. *O tajemnicy Trójcy Przenajświętszej*, s. 184.

⁴ Por. tenże, *Na Trzech Króli*. [Wszechświat i sumienie prowadzą do Boga], [Brak miejsca i daty], w: *Pisma 2*, s. 76–79.

⁵ Tamże, s. 79.

⁶ M. Kozal, *Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu jak było na początku tak i teraz, i na wieki wieków. Amen*. [Brak miejsca i daty], w: *Pisma 2*, s. 595.

ponieważ na niej opiera się wiara Kościoła⁷. Człowiek bowiem ma taką możliwość, ponieważ otrzymał od Boga to, „[...] czego inne stworzenia nie mają, dał [...] duszę rozumną, stworzoną na obraz i podobieństwo swoje, [...], która nie umiera, lecz na wieki żyć będzie”⁸. Człowieka obdarował przede wszystkim darem sumienia, w którym przebywa i przemawia, jako „istota święta, sprawiedliwa, wszechwiedząca”⁹. Tak okazanej miłości jest wierny, mimo że człowiek „[...] zbuntował się przeciwko Stwórcy i popadł w grzech”¹⁰. Mógł go odrzucić, ale Jego niepojęta miłość sprawiła, że dał swojego Jednorodzonego Syna, aby każdy kto Jemu uwierzy, miał życie wieczne. Z Jego inicjatywy zrodził się zamysł zbawienia rodzaju ludzkiego¹¹. Dlatego bł. bp Michał Kozal zabiegał, aby kazania wprowadzały wiernych w główne treści prawd wiary; najpierw w tę pierwszą, że „Jest jeden Bóg, który wszystko stworzył i wszystkim rządzi”. Dążył do kształtowania wewnętrznego przekonania, że stworzony świat, bez Jego ojcowskiej troski „[...] ani chwili dłużej istnieć nie może”¹². Jego przepowiadanie zmierzało m.in. ku temu, aby wierni otwierali się na Jego ojcowską Opatrzność, prowadzącą ludzkość do objawionego celu ostatecznego¹³.

Przekonując, że tylko w Bogu jest źródło szczęścia, wychowywał do wytrwałego szukania Go w postawie dziecięcej ufności. Istotną rolę w tym procesie przypisywał Słowu Bożemu, które będąc źródłem poznawania Boga, kształtuje osobową relację z Nim, jako kochającym Ojcem. Ukazywał, że tylko w Nim jest źródło prawdziwego szczęścia. W tym duchu formował wiarę wiernych owocującą pewnością nadziei, że nie będą w niej zawiedzeni (por. Ps 25(24), 3). Odsłaniał im tajemnicę Boga wszechmogącego, który „jest Panem wszechwładnym, którego mocy nic oprzeć się nie zdoła”¹⁴ i wszystko jest Mu poddane [por. Mt 8, 27].

⁷ Por. tenże, [Na V niedzielę po Wielkanocy]. *O tajemnicy Trójcy Przenajświętszej*, s. 183–184.

⁸ Tamże; por. Kozal, *Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu jak było na początku tak i teraz, i na wieki wieków. Amen*, s. 595.

⁹ Tenże, *Na Trzech Króli. [Wszechświat i sumienie prowadzą do Boga]*, s. 79.

¹⁰ Tenże, *Na niedzielę Trójcy Przenajświętszej. [Istota i dary Trójcy Przenajświętszej]*, s. 223.

¹¹ Por. tamże.

¹² M. Kozal, *O Opatrzności Bożej*, [Krostkowo, brak daty], w: *Pisma 2*, s. 594.

¹³ Por. tamże, s. 594–595.

¹⁴ M. Kozal, *Na Nowy Rok. [Szczęścia mamy szukać u Boga]*, [Brak miejsca i daty], w: *Pisma 2*, s. 65.

Dlatego treścią kazań formował ewangeliczną nadzieję, że tylko Bóg jest w stanie zaradzić ludzkim sprawom i potrzebom. Tę prawdę uzasadnia biblijnie (por. Rdz 37–48).

Kształtował w świadomości wiernych obraz Boga Ojca, jako Wszechmogącego, który „może nam dopomóc, Jego potęga granic nie ma, [...] On nie tylko może, ale chce nam przyjść z pomocą”¹⁵ (por. J 14, 13; 16, 23). Dlatego w Chrystusie dał słowo zapewnienia, że będzie z ludźmi aż do skończenia świata (por. Mt 28, 20). Biskup Kozal uczył, że jedynym pragnieniem Boga jest, aby wszyscy ludzie posiadli szczęście trwałe i wieczne, czyli zbawienie. Ono jest człowiekowi najpotrzebniejsze, dlatego zesłał Syna Swego Jednorodzonego (por. J 3, 16). Na tej podstawie formował w wiernych obraz Boga miłosiernego, dobrego i kochającego, troszczącego się o wszystkie sprawy ludzkie, szczególnie te wewnętrzne i nadprzyrodzone, a więc wieczne.

1.2. O Synu Bożym

Biskup Michał Kozal podejmując w kazaniach temat Osoby Syna Bożego, odwoływał się do obietnicy starotestamentowej, zapowiadającej Jego przyjście jako Mesjasza i Odkupiciela. W celu zarysowania Jego tożsamości posłużył się słowami psalmisty, które włożył w usta Jezusa: „Pan rzekł do Mnie: Tyś jest synem Bożym, jam ciebie dziś zrodził” (por. Ps 2, 7). Przepowiadanie ukierunkowywał na kształtowanie pewności wiary, że Jezus jest Synem Bożym posłanym przez Ojca, dla zbawienia całego rodzaju ludzkiego¹⁶. Jego przyjście dokonało się w tajemnicy wcielenia. W nim bowiem wzięł naturę ludzką z Dziewicy Maryi, i z niej się narodził dla zrealizowania zbawczego planu Boga¹⁷. W kazaniach formował Jego obraz, jako prawdziwego Boga, który stał się prawdziwym Człowiekiem¹⁸. Dążył do kształtowania głębokiej świadomości, że w tajemnicy Jego narodzenia objawia się pełnia miłości Boga względem wszystkich

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Por. M. Kozal, „Syn Boży stał się człowiekiem i umarł na krzyżu dla naszego zbawienia”, [Krostkowo, 8 V 1921], w: *Pisma 2*, s. 597–601.

¹⁷ Por. tenże, *Na zakończenie starożytności* [1927]. [Życie na wzór Chrystusa], [Bydgoszcz], fara [31 XII] 1927, w: *Pisma 2*, s. 51–52; tenże, *Na [niedzielę] Zapustną*. [Męka i śmierć Chrystusa], Pob[iedziska, 2 III 19]19, w: *Pisma 2*, s. 114–118.

¹⁸ Por. tenże, *Na święto Trzech Króli. Dlaczego przyszedł Pan Bóg na świat jako dziecko?*, [Bydgoszcz, 6 I] 1926, w: *Pisma 2*, s. 453–455; tenże, *Jezus Chrystus jest Bogiem*, [Krostkowo,] 22 V [19]21, w: *Pisma 2*, s. 601–606; tenże, „Syn Boży stał się człowiekiem i umarł na krzyżu dla naszego zbawienia”, s. 597–598.

ludzi. W Nim obdarowuje miłością każdego człowieka (por. J 3, 16)¹⁹. Na fundamencie tej prawdy opierał formację duchową wiernych, ukierunkowaną na budowanie codzienności na Osobie Chrystusa, objawiającego się jako droga, prawda i życie (por. J 14, 6). Podejmował ją w tym celu, aby w Chrystusie odnajdywano i poznawano prawdziwego Boga. Jego nauczanie zmierzało do ukazania, że tylko Chrystus jest jedyną drogą prowadzącą do Ojca, a tym samym do życia wiecznego. Posługując się nauczaniem autora Listu do Hebrajczyków kształtował świadomość, że Chrystus jest zawsze „ten sam i dziś i na wieki”²⁰ (por. Hbr 13, 8). Tak formował pewność wiary²¹. Ukazywał Go, jako Pana i Króla oraz Dobrego Pasterza czuwającego nad ludzkością, aby ją doprowadzić do chwały królestwa Bożego²².

Biskup Michał Kozal posługą kaznodziejską pomagał wiernym w poznawaniu tajemnicy Chrystusa, którego ukazywał jako Mesjasza, prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka²³, jedynego Pośrednika między Bogiem a ludźmi (por. J 16, 23)²⁴. Przybliżał Go jako Zbawiciela, litującego się nad ludzką nędzą moralną. Dążył do ukształtowania pewności wiary, że tylko Jezus jest lekarstwem ludzkości znękaney grzechami. W kazaniach odślaniał pełnię Bożej dobroci, miłości i miłosierdzia objawioną w Jezusie Chrystusie, który jest w stanie odmieniać oblicze ziemi²⁵. W tym zatem celu karmił wiernych zdrową doktryną wiary, z której „wytryskują wody roznoszące na wszystkie strony miłość, litość i miłosierdzie”²⁶. Chrystus swoją śmiercią krzyżową i zmartwychwstaniem, wyzwolił ludzkość z niewoli grzechu i śmierci. Tak skierował ją na nowe tory, zaszczeplił cnoty

¹⁹ Por. tenże, *Na Boże Narodzenie*. [Po co przyszedł Zbawiciel], [Krostkowo], 25 XII 1920, w: *Pisma 2*, s. 34–38.

²⁰ Tenże, *Na zakończenie starego roku* [1926]. [Chrystus naszą drogą, prawdą i życiem], w: *Pisma 2*, s. 49.

²¹ Tamże, s. 50.

²² Por. Kozal, *Na zakończenie starego roku* [1927]. [Życie na wzór Chrystusa], s. 55–56.

²³ Por. tenże, *Kazanie pasyjne* (V). *Jezus na śmierć skazany*, Pob[iedziska, 6 IV 19]19, w: *Pisma 2*, s. 658; tenże, *Kazanie pasyjne* (VII). *Jezus na krzyżu umiera*, Pob[iedziska, 18 IV (Wielki Piątek) 19]19, w: *Pisma 2*, s. 667.

²⁴ Por. tenże, *Kazanie pasyjne* nr 1. [„Ojczy, odpuść im...”], [Pobiedziska, 22 II] 1920, w: *Pisma 2*, s. 669–671; tenże, *Kazanie pasyjne* nr 2. [„...dziś ze mną będziesz w raj”], [Pobiedziska, 29 II] 1920, w: *Pisma 2*, s. 674–676.

²⁵ Por. tenże, *Kazanie pasyjne* nr 4. [„Boże mój, ... czemuś mnie opuścił”], [Pobiedziska, 14 III] 1920, w: *Pisma 2*, s. 677–682.

²⁶ Tenże, *Na Quinquagesimę*. *Chrystus Pan lekarstwem ludzkości*, [Brak miejsca i daty], w: *Pisma 2*, s. 112; por. tamże, s. 110–113.

i wskazał nowe zasady życia²⁷. Jego zmartwychwstanie jest zwycięstwem nad grzechem, śmiercią i szatanem. Na tej podstawie wychowywał do poznawania istoty grzechu i każdej nieprawości, w celu podejmowania Chrystusowego wezwania do nawrócenia²⁸. Prawdę o Bóstwie Chrystusa przybliżał po to, aby na niej budowała się wiara i nadzieja, zapowiadające zmartwychwstanie człowieka (por. 1Tes 4, 13–14)²⁹. Chrystus, który jest Dobrym Pasterzem, prowadzi ludzkość na pastwiska życia wiecznego. Swoją miłość odsłania w licznych dziełach miłosierdzia, które są dostępne dla każdego człowieka.

Treścią nauczania przybliżał także niezgłębiałą mądrość Bożą (por. Rz 11, 33)³⁰. Mimo że jest niezgłębiała, jest jednak dostępna dla wszystkich³¹. Objawia ją bowiem w swoim słowie, które dostosowuje do każdego ludzkiego umysłu. Błogosławiony bp Michał posługą kaznodziej-ską podprowadzał do tej mądrości, aby ona swoim światłem napełniała ludzkie wnętrza.

Chrystus ilekroć odpuszczał grzechy, urzeczywistniał w ludziach tajemnicę miłosierdzia Bożego. Kozal przybliżał w ten sposób wiernym wrażliwość Chrystusa względem ludzkich ograniczeń i grzechów, „którego serce najczulszą bije miłością dla świata”³². Z jednej strony płakał nad grzechowym zniewoleniem człowieka, z drugiej zaś stawał przed każdym w duchu prawdy. Na tej podstawie uczył, że będąc prawdziwym Bogiem, po to stał się Człowiekiem, aby Jego królestwo zapanowało w całej pełni³³.

²⁷ Por. M. Kozal, *Na Wielkanoc 1934. [Zmartwychwstanie Pańskie źródłem przekonań katolickich i drogowskazem katolickiego życia]*, [1 IV 1934], w: *Pisma 2*, s. 142–146; tenże, *[Na II niedzielę Wielkiego Postu]. Pan Jezus ukrzyżowany*, [Bydgoszcz, 28 II] 1926, w: *Pisma 2*, s. 484–486.

²⁸ Por. tenże, *[Na III niedzielę Wielkiego Postu]. O Krwi Najświętszej Pana Jezusa*, [Bydgoszcz, 7 III] 1926, w: *Pisma 2*, s. 486–488.

²⁹ Por. tenże, *[Na uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego]*, [Brak miejsca i daty], w: *Pisma 2*, s. 153–155; tenże, *[Na IV niedzielę Wielkiego Postu]. Pan Jezus złożony do grobu*, [Bydgoszcz, 14 III] 1926, w: *Pisma 2*, s. 489–491.

³⁰ Por. tenże, *Na niedzielę II po Wielkanocy. Kazanie [o miłości Dobrego Pasterza i naszych obowiązkach względem Niego]*, [Brak miejsca i daty], w: *Pisma 2*, s. 165–168.

³¹ Por. tenże, *Chrystus mieszkając wśród nas jest nauczycielem naszym*, [Kośc[ielec] [19]18, [Krostkowo,] [19]22, w: *Pisma 2*, s. 606–609.

³² Tenże, *Na niedzielę IX po [Zielonych] Świątkach. [Dlaczego Jezus płakał]*, [Krostkowo], 17 VII [19]21, w: *Pisma 2*, s. 279; por. tenże, *Niedziela XXIV po [Zielonych] Świątkach. [Bóg czeka cierpliwie na nawrócenie człowieka]*, [Krostkowo], 7 XI [19]20, w: *Pisma 2*, s. 338–341; tenże, *Na Quinquagesimę. Chrystus Pan lekarstwem ludzkości*, s. 110–114.

³³ Por. tenże, *Niedziela XXIV po [Zielonych] Świątkach. [Bóg czeka cierpliwie na nawrócenie człowieka]*, s. 277–280.

Swoimi kazaniami przybliżał więc Chrystusa jako Zbawiciela oraz Króla Prawdy i Pokoju. Celem jego nauczania była też troska, aby królowanie Syna Bożego, drogą apostołskiego stylu życia wiernych, nadal budowało się we wnętrzu ludzi i w świecie³⁴, co urzeczywistnia się mocą Ducha Świętego.

1.3. O Duchu Świętym

Biskup Michał Kozal w swoim nauczaniu wiele miejsca poświęcał też Osobie Ducha Świętego. Przedstawia Go w relacji do Trójjedynego Boga, objawiającego się w tajemnicy wcielenia Syna Bożego, a także w wydarzeniu chrztu Jezusa w Jordanie (por. Mt 3, 16). Dążył do kształtowania w wiernych przekonania, że wydarzenia te urzeczywistniły się mocą Ducha Świętego (por. Łk 1, 35)³⁵. Tematykę Trzeciej Osoby Boskiej wiązał z obietnicą, jaką Chrystus przekazał apostołom (por. J 14, 26), urzeczywistnioną w całej pełni w dniu Pięćdziesiątnicy (por. J 14, 23–31). Trwający na modlitwie w Wieczerniku apostołowie wraz Maryją zostali napełnieni Duchem. Biskup Kozal w swoich kazaniach uświadamiał, że Duch Święty zstąpił wtedy na nich wszystkich, w postaci ognistych języków. Tym samym zstąpił, zgodnie z zapowiedzią, w „mistyczne ciało Jezusa”. Celem tegoż przepowiadania było kształtowanie świadomości, że od tego momentu Duch Święty zamieszkał na zawsze w Kościele, który ożywia aż do skończenia świata. Kozal dążył do tego, aby wierni odkrywali w przekazie kaznodziejskim prawdę o tym, że Duch Święty nie tylko kieruje Kościołem, ale drogą łaski uświęcającej włącza weń nowych wyznawców Chrystusa. Z Niego Kościół bowiem czerpie życie Boże, które wlewa w ochrzczonych i doprowadza do najpełniejszego rozwoju. Życie naturalne podnosi do porządku nadprzyrodzonego, które ma rzeczywisty udział w wewnętrznym życiu Bożym. Zatem On dokonuje przeobstwienia, upodabniającego do Chrystusa. Wprawdzie chrześcijanin upodobnia się do Niego wewnątrz, jednak nie jest w stanie przyjąć całej natury Bożej³⁶. Jako Duch Prawdy czuwa nad nauką Chrystusa, którą

³⁴ Por. tenże, *Na Chrystusa Króla*, Żnin, [30 X] 1938, w: *Pisma 2*, s. 349–351; tenże, *Kazanie pasyjne (III). Jezus prowadzony od Piłata do Heroda*, Pob[iedziska 23 III 19]19, w: *Pisma 2*, s. 651–653; tenże, *Kazanie pasyjne (IV). Jezus biczowany i ukoronowany*, w: *Pisma 2*, s. 653–657.

³⁵ Por. tenże, [Na V niedzielę po Wielkanocy]. *O tajemnicy Trójcy Przenajświętszej*, s. 183–187; tenże, *Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu jak było na początku tak i teraz, i na wieki wieków. Amen*, s. 595–597.

³⁶ Por. tenże, *Na święto Zielonych Świąt* (1933). [Łaska uświęcająca], [Sodaliczka Akademiczek, [1937] w: *Pisma 2*, s. 202–208; tenże, *Na niedzielę IV po Wielkanocy*. [Tylko Kościół katolicki jest apostołski], w: *Pisma 2*, s. 170–174.

objawia i uzdalnia wierzących do jej poznania i przyjęcia. Nie uczy nowych prawd, ale wprowadza w pogłębiające zrozumienie tajemnicy Objawienia. W tym celu oświeca Kościół od wewnątrz, i będzie oświecał, aby żył otrzymaną prawdą i ją głosił. Duch Święty, wprowadzając w głębokie zrozumienie nauki objawionej, asystuje mu aż do powtórnego przyjścia Pana. Na tej podstawie Błogosławiony kształtował w wiernych świadomość ewangeliczną, że Kościół nie myli się w sprawach wiary, ponieważ jest w nim Zbawiciel i „trzecia osoba w Bóstwie, Duch Święty”³⁷.

Idąc zaś dalej, po linii Objawienia Bożego, ukazuje Go także, jako Opiekuna i Pocieszyciela pełnego mocy. Ochrzczeni, zawsze ilekroć przyjmują sakramenty święte, otrzymują Go wraz z łaską uświęcającą. On uczy wszystkiego i przypomina wszystko, czego Chrystus nauczał. On, będąc światłością Bożą, oświeca umysł człowieka i umacnia jego wolę. Przemienia jego świadomość i daje pełne rozumienie Ewangelii. W konkluzji swoich kazań Błogosławiony zmierza ku temu, aby wierni byli wrażliwi na Jego obecność i natchnienia, otwierali się na Jego Osobę i Jego działanie. Tę niezbędną konieczność uzasadnia tym, że Chrystus w Jego mocy udziela łask płynących z tajemnicy Odkupienia, które jest źródłem uświęcenia. Ona czyni bowiem z chrześcijan świątynię Ducha Świętego (por. 1Kor, 3, 16), a łaska uświęcająca jest Jego największym darem³⁸.

Ksiądz Kozal temat Osoby Ducha Świętego podejmował w celu kształtowania świadomości, że On jest tym samym dla Kościoła i w Kościele, kim był w życiu Apostołów. Z tematyki kazań wyprowadzał przesłanki egzystencjalne i wychowywał wiernych do ich realizacji w codziennym życiu.

2. O Kościele

Ksiądz Kozal podejmując tematykę Kościoła tłumaczył wiernym między innymi, w jakim celu Chrystus ustanowił swój Kościół. Uczył, że Kościół został powołany do istnienia, aby w nim doprowadzać ludzi do prawdziwego szczęścia w królestwie Bożym. W aspekcie tego tematu formował postawę oczekiwania nań z wiarą i nadzieją, jako nagrody nie-

³⁷ Por. tenże, *Na XVI [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach. O nieomyślności Kościoła katolickiego*, w: *Pisma 2*, s. 306–310.

³⁸ Por. tenże, *Na Zielone Świątki. [Duch Święty nas oświeca i uświęca (1)]*, w: *Pisma 2*, s. 194–198; tenże, *Na Zielone Świątki. [Duch Święty nas oświeca i uświęca (2)]*, w: *Pisma 2*, s. 198–202.

bieskiej³⁹. Uczył, że fundamenty założonego Kościoła, podtrzymuje Duch Święty, wskazujący na jego apostołskie pochodzenie. Jest apostołski, ponieważ papież i biskupi są z woli Chrystusa prawowitymi następcami Apostołów. Biskup Michał Kozal tą tematyką przybliży naturę Kościoła, zbudowanego na opoce, czyli Piotrze (por. Mt 16, 18)⁴⁰. Dla niego i jego następców, prosi Ojca o Pocieszyciela, aby zawsze był w tej posłudze, jako Duch Prawdy (por. J 14, 16–17). Na tej podstawie kształtował w wiernych świadomość, że Kościół, który otrzymał depozyt wiary, dysponuje mądrością Bożą. Będąc jej przekazicielem, niejednokrotnie był i jest znakiem sprzeciwu, przedmiotem agresji, nienawiści i prześladowania. Uświadamiał wiernym, że te akty zmierzają do całkowitego jego niszczenia, i są wymierzone przeciwko Chrystusowi i Jego Ewangeli. Jednak pomimo wszystko Chrystus, jako Głowa Kościoła, pozostając w jego wnętrzu, kieruje nim aż do końca świata. Takie zapewnienie dał Apostołom: „Oto Ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata” (Mt 28, 20). Podejmowana więc przez bł. bp. Kozala tematyka kazań miała na celu formację eklezjalną, kształtującą w wiernych postawę odpowiedzialności za Kościół. W jego obronie zawsze powinni stawać, najpierw stylem i poziomem chrześcijańskiego życia. Zabiegał o to, aby tak czynili z przekonaniem wiary, ponieważ „bramy piekielne go nie zwyciężą” (Mt 16, 18)⁴¹.

Zgodnie z nauczaniem ówczesnego katechizmu, przybliżał wiernym znamiona prawdziwego Kościoła. Uzasadnieniem tej tematycznej opcji był zapewne brak jedności wśród wyznawców Chrystusa, czego sam doświadczał w zaborze niemieckim. Nadto wpłynęły na nią pojawiające się wówczas dość masowo nowe sekty i tzw. Kościół narodowy. W tym zatem celu karmił wiernych zdrową eklezjologią. Dążył do kształtowania wiary, iż prawdziwy Kościół jest tylko jeden, święty, powszechny i apostołski. W realizacji tego celu posługiwał się obrazami zaczerpniętymi z życia pasterskiego i rolniczego. Dążył do tego, aby wierni zrozumieli

³⁹ Por. tenże, *Na Poniedziałek Zielonych Świątek*. [Wiara jest potrzebna każdemu człowiekowi], [Bydgoszcz] Florian, [9 VI 19]24, w: *Pisma 2*, s. 217–218; tenże, *Na XVI [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach*. *O nieomylności Kościoła katolickiego*, s. 308.

⁴⁰ Por. tenże, *Na niedzielę IV po [Zielonych] Świątkach*. [Znamiona prawdziwego Kościoła – jeden], [Krostkowo, 2 VII] 1922, w: *Pisma 2*, s. 245.

⁴¹ Por. tenże, *Na III niedzielę [Wielkiego] Postu*. [Wrogowie Kościoła], [Brak miejsca i daty], w: *Pisma 2*, s. 132–137; tenże, *Na niedzielę IV po Wielkanocy*. [Tylko Kościół katolicki jest apostołski], s. 170–173.

ewangeliczną wartość eklezjalnej jedności. W tym też celu przywoływał teksty biblijne, dla wychowywania wiernych do zaangażowania się na rzecz budowania tej jedności. Zarysowany cel tematyczny tak uzasadniał, skoro: „jeden jest tylko Odkupiciel, jedna wiara, jeden chrzest, tak też i jeden być musi Kościół Chrystusowy”. Jednocześnie uczył wiernych, że jedność warunkuje owocną realizację misji Chrystusa Pana w świecie. Przekonywał, że moc i siła Kościoła tkwią w jedności Chrystusa i w jedności z Chrystusem. Słuszność tych stwierdzeń uzasadniał nauczaniem św. Pawła Apostoła: „Czyż Chrystus jest podzielony?” (1Kor 1, 13). Prawdziwy więc Kościół charakteryzuje się jednością hierarchiczną. Jego naturę uzasadnia biblijnie, przywołując słowa św. Pawła Apostoła (por. Rz 12, 4–7). W realizacji tego celu wspierał się także nauczaniem św. Cypriana z Kartaginy. Ta jedność, jak stwierdza bł. bp. Michał, „przechodzić musi jakby nie czerwona przez całą naukę Kościoła prawdziwego”⁴², którą Chrystus przekazał apostołom i ich następcom (por. Mt 28, 19–20). W kształtowaniu zaś świadomości, że prawdy objawione są niezienne i nikt nie ma prawa ich zmieniać, opierał się na nauczaniu św. Pawła Apostoła (por. Ga 1, 9). Kościół bez jedności w tym wymiarze, opartej na Piotrze i jego następach, istnieć nie może. Dlatego wprowadzał wiernych w modlitewną troskę Jezusa, proszącego Ojca, aby wszyscy byli jedno (por. J 17, 20–21). Celem więc jego nauczania była formacja eklezjalna wiernych w aspekcie jedności „wiary i środków łaski [...] pod względem obyczajów i karności”⁴³. Ponieważ jej gwarantem jest Duch Święty, dlatego „Kościół w sprawach wiary i moralności mylić się nie może, bo Duch Święty czuwa nad nim [...]”⁴⁴.

Obecny w nim Chrystus czuwa nad całą jego wspólnotą (por. Mt 28, 19a.20b), dla której prosi Ojca o Ducha Prawdy (por. J 14, 17). Na tej podstawie uczył, że pojedynczy katolik w sprawach wiary i moralności może się mylić, także i papież, jako osoba prywatna, ale cały Kościół się nie myli. Nieomylność Kościoła uwydatnia się na soborach, którym od początku, czyli od czasów apostołskich, asystuje Duch Święty. Kierując niewidzialnie, strzeże ojców soborowych na czele z następcą Piotra od wszelkiego błędu. W tym też celu przywoływał słowa Chrystusa

⁴² Tenże, *Na niedzielę IV po [Zielonych] Świątkach*. [Znamiona prawdziwego Kościoła – jeden], s. 246.

⁴³ Tamże, s. 247.

⁴⁴ Kozal, *Na XXVI [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach*. *O nieomylności Kościoła katolickiego*, s. 307; por. tamże, s. 308–309.

zapewniające, że będzie prosił Ojca, by nie ustała jego wiara, aby w niej utwierdzał braci swoich (por. Łk 22, 31–32)⁴⁵.

Duch Święty tak ukształtował, i kształtuje Kościół, jako Mistyczne Ciało Chrystusa, aby w nim urzeczywistniało się dzieło Odkupienia całego rodzaju ludzkiego.

3. O sakramentach

Ksiądz Michał Kozal podejmował także teologiczne treści wszystkich sakramentów, w których Duch Święty uświęcając wierzących, udziela łaski nadprzyrodzonej⁴⁶. Błogosławiony wprost poświęcił swoje kazania prawie wszystkim sakramentom. Niektórymi, zajmował się w strukturze poszczególnych kazań tematycznych czy okolicznościowych. Przybliżył w nich przeogromną dobroć i miłość Boga, wychodzącego ku ludziom, aby wyzwalać ich z niewoli grzechu i nędzy moralnej oraz umacniać łaską na drodze zbawienia⁴⁷.

3.1. Chrzest święty

Tematykę tego sakramentu podjął m.in. w kazaniu na Zielone Świąta, celem wprowadzenia słuchaczy w tajemnicę łaski uświęcającej⁴⁸. Utożsamiał ją z sakramentem chrztu świętego, ponieważ w jego wodach wierzący odnajdują jej niewyczerpane źródło. Refleksję powyższą uzasadnia treść kazania, zwłaszcza terminologia, jaką się posługiwał. Zamierzał przybliżyć tajemnicę Chrystusa, który nie tylko zadośćuczynił za grzech pierworodny „sprawiedliwości Bożej, ale serce Jego przepełnione jest [...] troską”, aby każdy człowiek korzystał z tego daru, w misterium chrzcielnego obmycia⁴⁹. W wymiarze konstytutywnych elementów Kościoła sakrament ten wprowadza wiernych w jego sakramentalny wymiar⁵⁰. Duch Święty mocą łaski Odkupienia włącza w Mistyczne Ciało Chrystusa czyli w Kościół, którego jest Głową. Mocą wysłużonej łaski uświęcającej podnosi naturalne życie ludzi do porząd-

⁴⁵ Por. tamże, s. 309–310.

⁴⁶ Por. M. Kozal, *Na Zielone Świąta. [Duch Święty mieszka w nas]*, [Brak miejsca, 16 V], w: *Pisma 2*, s. 209.

⁴⁷ Por. tenże, *Na VI niedzielę po [Zielonych] Świątkach. Cud pomnożenia chleba – cud Komunii świętej*, [Brak miejsca i daty], w: *Pisma 2*, s. 258.

⁴⁸ Por. tenże, *Na święto Zielonych Świąt [1933]. [Łaska uświęcająca]*, s. 202–208.

⁴⁹ Por. tamże, s. 202.

⁵⁰ Tamże, s. 203.

ku życia nadprzyrodzonego⁵¹. Wlewa więc On życie samego Chrystusa i tak dalece przemienia człowieka, że upodabnia się do Niego, jednoczy z Nim i wciela w Jego Mistyczne Ciało⁵². Podejmował tę tematykę celem kształtowania świadomości, że wierzący stają się w tym sakramencie żywą świątynią Trójcy Przenajświętszej. Ponieważ są uczestnikami życia Boga Trójjedynego, dlatego zyskali godność dziecka Bożego. Tematyką kazań dążył także do pogłębiania łączności z Chrystusem oraz zabiegał, aby jej owoce przenoszono w codzienne relacje życiowe⁵³. Kształtował świadomość, że Duch Święty umacniania swoimi darami zapoczątkowaną chrzcielną więź z Bogiem i Kościołem⁵⁴.

3.2. Sakrament bierzmowania

Ksiądz Kozal temat tego sakramentu podjął tylko w jednym kazaniu, po jego udzieleniu, prawdopodobnie młodzieży Szkoły Katolickiej w Bydgoszczy⁵⁵. Koncentrował ją wokół sakramentalnego wydarzenia, w którym Duch Święty zamieszkał w jej wnętrzu. Podjął je w celu budzenia i kształtowania postawy wytrwałego zaangażowania, aby Duch Święty zawsze panował we wszystkich wymiarach codziennego życia młodzieży. Sakrament ten ujmował w kategoriach duchowego umocnienia. Szczególną rolę Ducha Świętego ukazywał w procesie pogłębiania wiary i życia chrześcijańskiego. Sakrament bierzmowania ujmował w kategoriach rozwoju duchowego. Jego nadprzyrodzona moc, jak uczył, potęguje życie chrześcijańskie, zainicjowane w chrzcie świętym. Duch Święty uzdalnia do podejmowania owocnej pracy nad sobą i obrony wiary⁵⁶. Jego szczególną rolę w życiu chrześcijańskim ujmował w kontekście ówczesnych zagrożeń. Zwłaszcza dostrzegał je ze strony złej literatury. W niej upatrywał największego wroga, szczególnie dla młodzieży, ponieważ odbiera ona wiarę, brudzi i plami „niewinne dusze i tym samym wykoślawia proste szlachetne charaktery”⁵⁷. Jego kazania ugruntowywały wiernych w nauce

⁵¹ Por. Kozal, *Na Zielone Świąta. [Duch Święty mieszka w nas]*, s. 209.

⁵² Por. tenże, *Na jubileusz 50-lecia kapłaństwa J.E. Ks. Biskupa Laubitza*, [Gniezno, 20 III 1938], w: *Pisma 2*, s. 862.

⁵³ Por. tenże, *Na Zielone Świąta. [Duch Święty mieszka w nas]*, s. 210.

⁵⁴ Por. tenże, *[Po bierzmowaniu]. O czytaniu złych książek*, [Bydgoszcz, brak daty], w: *Pisma 2*, s. 557.

⁵⁵ Por. tamże.

⁵⁶ Por. Kozal, *Na jubileusz 50-lecia kapłaństwa J.E. Ks. Biskupa Laubitza*, s. 862.

⁵⁷ Tenże, *[Po bierzmowaniu]. O czytaniu złych książek*, s. 558.

chrześcijańskiej i służyły poznawaniu tajemnicy Objawienia Bożego. Wszyscy są wezwani, szczególnie zaś dorastający, do jej stałego zgłębiania celem zdobywania dojrzałej świadomości wiary. Umocnienie namaszczaniem Ducha Świętego uzdalnia więc do podejmowania obowiązków wynikających z sakramentu chrztu i bierzmowania. W tym ostatnim zostaje wyryty, w sercu chrześcijanina, niezatarty znak Ducha Świętego, któremu wszystko powinno być poddane.

3.3. Sakrament pokuty

Ksiądz Michał Kozal tematyce tego sakramentu poświęcił więcej miejsca. Jego potrzebę uzasadniał obiektywną prawdą o człowieku, który z natury jest grzeszną istotą, skłonny do zła. Na każdym bowiem ciąży „klątwa grzechu pierworodnego”⁵⁸. Jego kaznodziejska wizja prowadziła wiernych do odkrywania prawdy o sobie, o swojej grzeszności i bezradności względem niej. Podejmował ją celem doprowadzania do Chrystusa Zbawiciela, jedyne lekarza uzdrawiającego grzechowe rany serc ludzkich. W tym celu, jak uczył, ustanowił On sakrament duchowego odrodzenia czyli sakrament pokuty (por. J 20, 23)⁵⁹. Dlatego w kazaniach zachęcał do częstego korzystania z niego, jako daru miłosierdzia. Pokuta była dla Błogosławionego ważnym sakramentem w procesie kształtowania i rozwoju życia chrześcijańskiego, ponieważ Bóg odpuszczając grzechy, jednocześnie udziela mocy do wytrwania w dobrem⁶⁰. Owo zbawcze wydarzenie nie dokonuje się bez osobistego zaangażowania i wysiłku. W posługiwaniu słowa zapobiegał szablonowemu traktowaniu, rutynie i przyzwyczajeniom sprowadzającym ten sakrament do zewnętrznych form. Celem jego przepowiadania była troska, aby sakramentalna pokuta była „jakby pługiem, [co] przeorze rolę serca”, ponieważ wtedy Bóg obdaruje obfitością łaski wydającej bogate owoce ewangeliczne⁶¹. Zabiegał, aby tak

⁵⁸ Tenże, [Na II niedzielę Adwentu]. *Przed spowiedzią kwartalną*, [Bydgoszcz], 4 XII [19]26, w: *Pisma 2*, s. 445; tenże, *Na XI niedzielę po [Zielonych] Świątkach. [Ocalenie grzesznika]*, [Brak miejsca i daty], w: *Pisma 2*, s. 284–288; tenże, *Na III niedzielę Adwentu. [Sakrament pokuty]*, [Bydgoszcz, brak daty], w: *Pisma 2*, s. 284–285.

⁵⁹ Por. tenże, [Na II niedzielę Adwentu]. *Przed spowiedzią kwartalną*, s. 445–447.

⁶⁰ Por. tenże, *Na XI niedzielę po [Zielonych] Świątkach. [Ocalenie grzesznika]*, s. 285; tenże, [Na II niedzielę Adwentu]. *Przed spowiedzią kwartalną*, s. 446; tenże, *Niedziela XXI po [Zielonych] Świątkach. [Bóg czeka cierpliwie na nawrócenie grzesznika]*, s. 338–341.

⁶¹ Por. tenże, *Na XXI [niedzielę po [Zielonych]. [Obowiązek darowania uraz]*, [Bydgoszcz, brak daty], w: *Pisma 2*, s. 536–539; tenże, *Na XXI [niedzielę po [Zielonych] Świątkach. O miłości nieprzyjaciół*, [Bydgoszcz, brak daty], w: *Pisma 2*, s. 539–542.

urzeczywistniający się proces rozwoju zmierzał ku niekwestionowanej świętości życia, której źródłem jest Eucharystia.

3.4. Eucharystia

W kazaniach na temat Eucharystii bł. bp Michał Kozal kształtował w wiernych świadomość, że została ustanowiona przez Chrystusa w Wieczerniku, na Ostatniej Wieczerzy. Ponieważ Jego obecność w konsekrowanych postaciach eucharystycznych pojmuje się tylko wiarą dawaną Jego słowu, dlatego była też przedmiotem jego nauczania⁶². Zmierzał do kształtowania świadomości, że Msza Święta jest tajemnicą wiary, w której Chrystus ofiaruje siebie Ojcu niebieskiemu za zbawienie całego świata. Dlatego ukazywał ją jako największą i bezcenną wartość⁶³. W niej wskazywał bezmiar objawiającej się miłości Boga do całego rodzaju ludzkiego. Jednym z celów przepowiadania było wychowywanie do systematycznego uczestniczenia w niej w każdą niedzielę i święto. Ponieważ jest ona także chlebem mocarzy, dlatego wychowywał do jego częstego spożywania, jako sakramentu Ciała Pańskiego, będącego zadatką życia wiecznego (por. J 6, 53). W realizacji celów, stawianym tej tematyce, posługiwał się tekstami Pisma Świętego i powoływał się na przykłady z życia świętych⁶⁴.

Uświadamiał wiernym, że Chrystus pragnie przychodzić do ich wnętrza pod osłoną chleba eucharystycznego. Ponieważ jest w nim obecny, jako Bóg i Człowiek, prawdziwie, rzeczywiście i istotnie, dlatego przyjmujących Go jednoczy z Ojcem niebieskim⁶⁵. Jej niekwestionowaną wartość uzasadniał tym, że przemienia i przekształca całą istotę człowieka w Chrystusa, który w niej kształtuje wyjątkowe osobowości. Tajemnicą ich zadziwiającej świętości jest Chrystus eucharystyczny (por. Flp 4, 13). Dlatego kształtował świadomość, że człowiek rzeczywiście potrzebuje jej w codziennym życiu, ponieważ pomnaża łaskę uświęcającą, uzdalniającą do walki z wszelkimi przeciwnościami. Przekonywał, że jako lekarstwo na grzechy i ułomności człowieka, rozwija życie nadprzyrodzone i jest

⁶² Por. tenże, *Boże Ciało*, [Bydgoszcz, 11 VI 1925], w: *Pisma 2*, s. 225–228; tenże, [Na III niedzielę Adwentu]. *Eucharystia środkiem wyrobienia czystego charakteru*, [Bydgoszcz, 12 XII [19]29], w: *Pisma 2*, s. 451.

⁶³ Por. tenże, *Na XVI niedzielę po [Zielonych] Świątkach. Niedziela jak dzień odpoczynku i modlitwy*, [Brak miejsca i daty], w: *Pisma 2*, s. 316.

⁶⁴ Por. tenże, [Na XIX niedzielę po Zielonych Świątkach]. *O częstej Komunii świętej*, Pob[iedziska, 19 X 19]19, w: *Pisma 2*, s. 319–323.

⁶⁵ Por. tenże, [Na III niedzielę Wielkiego Postu]. *O Krwi najświętszej Pana Jezusa*, s. 486–488.

zadatkem chwalebne go zmartwychwstania⁶⁶. Z Eucharystią łączył przepowiadanie Słowa Bożego, w którym słuchający jest wezwany do poznawania Boga i siebie samego⁶⁷.

W tej tematyce dochodzi rzeczywiście do głosu gorliwa troska bł. bp. Michała Kozala o wiernych, aby zgłębiali wartość i rolę Eucharystii, i żyli nią świadomie we wszystkich wymiarach życia, a więc także w chorobie i w cierpieniu.

3.5. Namaszczenie chorych

Błogosławiony tej tematyce nie poświęcił wprost żadnego kazania. Podjął ją, jakby się mogło wydawać drugoplanowo, w strukturze treściowej kazania na temat dobrego przygotowania do śmierci. Bazą wyjściową był pogrzeb ewangelicznego młodzieńca z Nain. W świetle Ewangelii Łukasza (por. 7, 11–16) uczył, że fakt śmierci w życiu każdego człowieka jest nieunikniony⁶⁸. Na kanwie tegoż egzystencjalnego epizodu ukazał doczesność, jako drogę do życia wiecznego, domagającego się ewangelicznego przygotowania. W nim akcentował potrzebę nawrócenia, sakramentalnego pojednania z Bogiem [miał na myśli spowiedź generalną] i naprawienia uczynionego zła (por. Łk 19, 8) oraz zadośćuczynienia. W nawiązaniu do słów św. Augustyna: „Tak żyj, abyś nie umarł, gdy będziesz umierał”⁶⁹, przywołał ewangeliczną opowieść o pannach⁷⁰. W świetle tegoż epizodu uświadamiał wiernym, że mają zabiegać o taką wiarę, która byłaby jak jaśniejąca pochodnia, wzbogacająca życie w dobra duchowe.

Krótki passus kazania wskazuje, że sakrament ten ujmował, tak jak wtedy go rozumiano – w sensie ostatniego sakramentu (ostatnie namaszczenie). Nazwał go „sakramentem ostatniego olejem św[ięty] namaszczenia”⁷¹. Temat ten podjął z myślą o chorych, którym nasilające

⁶⁶ Por. tenże, *Na IV niedzielę [Wielkiego] Postu. [Skutki Komunii świętej]*, [Gniezno], Katedra [10 III 19]18, [Gniezno], Szpital. [31 III 19]35, w: *Pisma 2*, s. 137–141; tenże, *Na niedzielę I po [Zielonych] Świątkach. Przygotowanie na Boże Ciało*, [Bydgoszcz, 30 V] 1926, [Bydgoszcz], Schr[onisko, 12 VI] 1927, w: *Pisma 2*, s. 511–514.

⁶⁷ Por. tenże, *Na Sexagesimę. [Jak słuchać słowa Bożego]*, [Bydgoszcz, 7 II] 1926, w: *Pisma 2*, s. 476–478.

⁶⁸ Por. tenże, *Na XV [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach. Przygotowanie na śmierć*, Pobiedziska, [18 IX] 1927, w: *Pisma 2*, s. 303.

⁶⁹ Tamże, s. 306.

⁷⁰ Por. tamże, s. 305.

⁷¹ Tamże.

się dolegliwości zwiastują zbliżającą się śmierć. Uświadamiał, że w takiej rzeczywistości należy prosić o udzielenie tego sakramentu. Nie należy go bagatelizować, ponieważ w drodze do wieczności jest sakramentem umocnienia, uzdalniającym do walki z przeciwnościami i pokusami szatańskimi. Troska w tym aspekcie, jak uczył, wpisana jest także w obowiązki osób opiekujących się nimi⁷².

Zatem ten sakrament nie jest sakramentem zagrożenia, lęków czy bojaźni, ale sakramentem chrześcijańskiej nadziei⁷³. Stąd, jak puentuje ks. Kozal, dobre przygotowanie do śmierci wsparte sakramentem namaszczenia, [warte jest więcej niż cała mądrość świata!]⁷⁴, ponieważ zaowocuje pełnią życia wiecznego w królestwie niebieskim.

3.6. Kapłaństwo

Błogosławiony problematykę tego sakramentu podjął w ośmiu kazaniach, opierając ją na sakramentach chrztu i bierzmowania. Ów dar Ostatniej Wieczerzy przybliżał celem kształtowania w wiernych świadomości, że kapłaństwo jest z ustanowienia Boga, i tylko On sam doń wybiera i powołuje. W sakramencie święceń wyciska w powołanych znamię kapłaństwa i łączy ze sobą⁷⁵. On, powołując słabych i grzesznych mężczyzn, obdarowuje ich w tym sakramencie mocą Bożą, uzdalniającą do występowania w Jego Imieniu. Ów temat podjął celem formowania w wiernych świadomości wiary, że kapłan jest *alter Christus* i należy do duchowego ośrodka Kościoła. Nadto wchodzi w skład mistycznego serca Ciała Chrystusa. Na tej podstawie przybliżał nadprzyrodzoną godność kapłańską. Uświadamiał, że ich misja koncentruje się wokół oddawania chwały Bożej, głoszenia Ewangelii, rozprowadzania łask Bożych i prowadzenia ludzi do Boga, i wiecznego zbawienia⁷⁶. Prezbiter jako szafarz sakramentów świętych⁷⁷ do wnętrza ludzi „[sprowadza nadprzyrodzone słońce nowego życia]”. Występuje więc w Kościele, jako zastępca Chrystusa uobecniający tajemnicę Wieczernika i Kalwarii, a więc misterium Odkupienia. Do kapłanów, jak uczył, odnoszą się przecież Jego słowa:

⁷² Por. tamże.

⁷³ Por. tamże.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Por. Kozal, *Na jubileusz 50-lecia kapłaństwa J.E. Ks. Biskupa Laubitza*, s. 862.

⁷⁶ Por. tenże, *Na prymicje* [ks. Czesława Kozala], [Krotoszyn, po 12 VI 1938], w: *Pisma* 2, s. 867.

⁷⁷ Tamże, s. 869–871; Kozal, *Na Zielone Świąta. [Duch Święty mieszka w nas]*, s. 211.

„Którym grzechy odpuscicie, są im odpuszczone” [J 20, 23]⁷⁸. Taki obraz kapłaństwa kreował w świadomości wiernych w świetle ewangelicznej przypowieści o dobrym pasterzu.

Chrystus sam wybrał Apostołów i udzielił, po trzyletnim przygotowaniu, sakramentu kapłaństwa, i posłał na głoszenie Ewangelii (por. Mt 28, 18–20). Tę misję, z Jego woli, przejęli ich następcy: biskupi i kapłani. To On uzdolnia ich, jako ludzi słabych i grzesznych, do szafowania łaską Bożą, jaką wysłużył w tajemnicy Odkupienia. Zatem, obdarowani taką godnością, powinni odpowiedzialnie realizować funkcję Chrystusa Dobrego Pasterza⁷⁹. W tym też celu otrzymali Ducha Świętego dla odpuszczania grzechów i jednania ludzi z Bogiem (por. J 20, 23)⁸⁰. Tak więc „niewypowiedzianą moc, [...] Bóg zamknął w kapłaństwie Nowego Zakonu”⁸¹, dlatego posłani do świata kapłani są uzdolnieni do budzenia życia Bożego i doprowadzania go do świętości.

3.7. Sakrament małżeństwa

Biskup Kozal uczył o doniosłym, zbawczym znaczeniu tego sakramentu, zwłaszcza w kontekście rodzicielstwa, przyszłości narodu i Kościoła. Jeśli rodzina pozostanie tym, czym być powinna, wówczas młode pokolenie wyniesie z niej wiarę, a naród się ostoje. Ukazywał ją jako twierdzą przeciwko zakusom złego. Ta wspólnota jest najcenniejszą wychowawczynią przyszłych pokoleń, a więc jest podstawą społeczeństwa i narodu, a także Kościoła. W kazaniach wyraźnie uczył, że pochodzi od Boga, który jasno określił jej cele (por. Rdz 2, 8–25; 1, 28). Chrystus zaś, jej stwórcze powołanie, podniósł do rangi sakramentu. Tak przywrócił utraconą, po grzechu pierworodnym, doskonałość. Małżeństwo jest zatem sakramentem, w którym Bóg wiąże mężczyznę i kobietę na całe życie węzłem nierozzerwalnej miłości (por. Rdz 2, 24). Razem mają żyć w tej wspólnocie, jak w pewnej i trwałej przystani, a dzieci ich będą błogosławioną przyszłością. Tylko w atmosferze przykładu życia rodziców wzrastają w cnotach, kształtują wrażliwość sumienia w świetle zasad moralnych i osiągają pełną dojrzałość ludzką i chrześcijańską. Tak więc ze względu na charakter sakramentu małżeństwa,

⁷⁸ Tenże, [Na II niedzielę Adwentu]. *Przed spowiedzią kwartalną*, s. 445.

⁷⁹ Por. tenże, *Na II niedzielę po Wielkanocy*. [Kapłani – pasterze w imieniu Chrystusa], [Bydgoszcz, brak daty], w: *Pisma 2*, s. 494–497; tenże, *Na introdukcję ks[iędza] proboszcza [Kazimierza] Roeslera w Mieścisku*, [Mieścisko, 29 IX 1931], w: *Pisma 2*, s. 836–841.

⁸⁰ Por. tenże, *Na III niedzielę Adwentu*. [Sakrament pokuty], s. 448–449.

⁸¹ Tenże, *Na jubileusz 50-lecia kapłaństwa J.E. Ks. Biskupa Laubitza*, s. 861.

jak i płynące z niego zasady życia chrześcijańskiego uwrażliwiał, szczególnie młodzież, na potrzebę przygotowania się do jego zawarcia. Nauczanie w tej kwestii podejmował celem przeciwstawiania się, w tym wymiarze, opcji materialnej i motywacjom zmysłowym. W tym celu podejmował tematykę czystości małżeńskiej, czystej motywacji, świętej intencji i miłości, której jedynym źródłem jest Bóg Trójjedyny. Wskazywał nadto na niezbędne warunki szczęśliwego małżeństwa: skromność i życie pobożne⁸².

Przyszłe losy Polski i świata łączył z chrześcijańskim charakterem małżeństwa i moralną wartością rodziny. Ona jest niezbędną i podstawową komórką społeczną, ponieważ tylko taka rodzina jest zdolna wychowywać zdrowe „ziarno narodu”. W tym też celu wychowywał do zgłębiana jej rzeczywistości, dla poznawania bezcennej wartości, którą wnosi w życie społeczne. Tylko „Uczciwe małżeństwo we wszystkim i łoże niepokalane” (Hbr 13, 4) jest w stanie przeobrazić aktualne uwarunkowania, bowiem duch jej poświęcenia i ofiary przelewa się w życie społeczno-publiczne.

Zatem małżeństwo sakramentalne pełni swoją niezastąpioną misję wobec ojczyzny i Kościoła, szczególnie w wymiarze wychowywania młodego pokolenia. Rodzice reprezentują wobec nich Boga i występują w Jego Imieniu. Dla przeprowadzenia tego celu powoływał się na Objawienie Boże, w świetle którego nabywają oni, ze strony dzieci, prawo należnego szacunku i miłości, a także posłuszeństwa i troski. W tym kontekście powoływał się na nauczanie Mojżesza i w ogóle Starego Testamentu. Przekonywał, że od świętości rodzin chrześcijańskich zależy przyszłość Polski⁸³. W tym zatem celu wprowadzał w tajemnicę życia Rodziny Świętej, aby na jej przykładzie i w jej duchu były kształtowane ogniska domowe: małżeńskie i rodzinne⁸⁴.

4. O Świętych

Biskup Michał Kozal przede wszystkim uzasadniał potrzebę kultu świętych w życiu chrześcijańskim. Tej kwestii poświęcił kazanie, które

⁸² Por. tenże, *Na uroczystość Rodziny Świętej*. [Postannictwo rodziny chrześcijańskiej, Żegiestów, napisałem 7 I [19]33 od 10.15–12.25, w: *Pisma 2*, s. 81–85; tenże, *Na II niedzielę po Trzech Królach*. [Szczęśliwe małżeństwo], [Brak miejsca i daty], w: *Pisma 2*, s. 85–90.

⁸³ Por. tenże, *Polskę uratuje małżeństwo katolickie*, Gniezno, [przed 16 II 1928], w: *Pisma 2*, s. 635–640; tenże, [Na ostatnią niedzielę po Zielonych Świątkach]. *Obowiązki dzieci wobec rodziców*, [Bydgoszcz, brak daty], w: *Pisma 2*, s. 551–554.

⁸⁴ Por. tenże, *Na uroczystość Rodziny Świętej*. [Postannictwo rodziny chrześcijańskiej], s. 8–82.

zatytułował: „Dlaczego Świętych Pańskich czcić należy?”. Jednym z celów kazania było wprowadzenie wiernych w samą motywację, mającą charakter odpowiedzi na postawione pytanie. Uzasadniał, że świętych należy czcić ze względu na „ich cnotę, za ich zasługi i dzieła”. W tym celu posługiwał się tekstami biblijnymi (por. Ps 150, 1; Ez 44, 1). Świętość życia utożsamiał z realizacją Ewangelii w wielorakich i złożonych uwarunkowaniach codziennego życia. Oni, bowiem mimo skłonności do grzechu, od której nikt nie jest wolny, upodobniali się do Chrystusa w bogatych aspektach tajemnicy Jego ziemskiego życia⁸⁵. Zatem temat świętości ujmował w realiach normalnego życia, czyli z uwzględnieniem jej ludzkiego wymiaru.

Na przykładzie św. Jana Chrzciciela koncentrował się wokół roli stałości przekonań i męstwa w postawie wiary, pokory, umartwienia i ascezy życia. Chciał ukazać w świętych granitowe osobowości, których ideą centralną była miłość do Chrystusa. Tak budził w wiernych pragnienie naśladowania ich stylu życia⁸⁶. Obligował ich do tego prawdą o świętych obcowaniu, którą są związani z Kościołem pielgrzymującym. Cel kaznodziejskiego przekazu ks. Michała Kozala zmierzał też do ukazywania w nich autentycznego człowieczeństwa, poddanego prawom natury. Przeżywając w codzienności swoje słabości, jednocześnie doświadczali przemieniającej mocy łaski Bożej, rozpalającej wewnątrz ewangelicznym ogniem. Akcentował, że ta nadprzyrodzona moc uzdalniała ich do życia zgodnego z wolą Bożą. Ostatecznie ona zaowocowała świętością, wnoszącą w organizm Kościoła ducha ożywiającego.

Przykładem życia św. Hieronima posłużył w celu formowania świadomości, że świętych czcimy także ze względu na ich wiarę owocującą konkretnymi postawami ewangelicznymi np. w zakresie nauki chrześcijańskiej czy w wielorakich dzieł miłosierdzia. Kazaniami tymi uzasadniał też, że świętość i nauka oraz pełnione obowiązki nie wykluczają się i nie ma między nimi sprzeczności. Opierając się na przykładach życia świętych

⁸⁵ Por. tenże, *Dlaczego Świętych Pańskich czcić należy?*, [Brak miejsca; 1 XI brak daty rocznej], w: *Pisma 2*, s. 436–440.

⁸⁶ Por. tenże, *Na II niedzielę Adwentu*. [*Stalość przekonań i męstwo Jana Chrzciciela*]. [Bydgoszcz, brak daty], w: *Pisma 2*, s. 441–444; tenże, *Na uroczystość św. Stanisława Kostki. Egzorta dla młodzieży*, [Bydgoszcz, 13 XI 1926], w: *Pisma 2*, s. 554–557; tenże, *IV niedziela Adwentu*. [*Jan Chrzciciel*], [Brak miejsca i daty], w: *Pisma 2*, s. 25–29; tenże, *Kazanie na św. Szczepana*. [*Nasze bohaterstwo w wierze*], Pobj[iedziska, 26 XII 19]18, w: *Pisma 2*, s. 38–42; tenże, *Na I niedzielę po Wielkanocy*. [*Niedowiarstwo i wiara św. Tomasza*], Pobj[iedziska], [27 IV] 1919, w: *Pisma 2*, s. 160–164.

uświadamiał, że oni uczą cnót chrześcijańskich, pośród których królową jest cnota miłości. Charakteryzując ich jako wielkich miłośników Boga, kształtował przekonanie, że są rzeczywiście wzorem życia chrześcijańskiego, którym dynamizują w ochrzczonych miłość do Boga i ludzi. Ich świętość jest, w swej istocie, ponadczasowa, a więc jest aktualna w każdej epoce dziejów. Treścią kazań uzasadniał, że są niekwestionowanym przykładem łączenia codziennej pracy z realizacją powołania chrześcijańskiego⁸⁷.

W przepowiadaniu Błogosławionego ich życie przybierało jakby charakter szkoły wychowującej autentycznych chrześcijan, uczących ewangelicznego stylu życia, zawsze ukierunkowanego na Osobę Chrystusa. Ksiądz Michał Kozal wychowywał więc do ich naśladowania. Szczególnie odnosiło się ono do zaangażowania na rzecz własnego zbawienia, kształtowania ewangelicznego stylu życia i apostołstwa. Ukazywał w nich także przykłady umiłowania Pisma Świętego, jako wiarygodnego źródła poznania Chrystusa. Uświadamiał, że nie da się kochać Chrystusa bez poznawania Jego Osoby. Życie chrześcijańskie buduje się tylko na fundamencie Słowa Bożego.

Nadto przybliżał ich, jako wstawiających się u Boga w różnych ludzkich sprawach i wypraszających potrzebne łaski. Przekonywał, że cały Kościół potrzebuje takiego przykładu życia i wstawiennictwa u Pana. Potrzebne są one także kobietom, które niejednokrotnie przyczyniały się do odrodzenia i przemiany życia rodzinnego, Ojczyzny i świata. Przekonywał wiernych, że realizuje się ona nie inaczej, jak drogą uświęcania rodzin, a przez nie Kościoła, społeczeństwa i narodu. Nazywał je gorejącymi pochodniami napełniającymi świat Bożym światłem.

Zatem kaznodziejstwo bł. bp. Michała Kozala jest wyrazem gorliwej troski o zbawienie każdego człowieka, które jest partycypacją w chwale zbawionych i świętych. Taki jest bowiem cel życia, jaki Bóg wyznacza człowiekowi⁸⁸.

⁸⁷ Por. tenże, *Na XIX [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach. Ku czci św. Hieronima*, [Krostkowo, 25 IX 1921], w: *Pisma 2*, s. 323–327; tenże, *Na uroczystość św. Wincentego. [Św. Wincenty wzorem chrześcijańskiej miłości bliźniego]*, Gniezno, Lecznica Lecha, [19 VII] 1936, w: *Pisma 2*, s. 396–398; tenże, *Na [święto] św. Franciszka z okazji 700-lecia franciszkanów w Polsce*, [Brak miejsca, 4 X] 1937, w: *Pisma 2*, s. 408–413; tenże, *Na [święto] św. Marcina. [Od św. Marcina uczymy się miłosierdzia]*, [Brak miejsca, 11 XI] 1926, w: *Pisma 2*, s. 424–427; tenże, *Na św. Szczepana. [Wiara mężna i miłość gorąca]*, [Krostkowo, 26 XII 1920], w: *Pisma 2*, s. 43–47.

⁸⁸ Por. tenże, *Na [uroczystość] św. Wojciecha*, [Gniezno, 1928–1938], w: *Pisma 2*, s. 374–377; tenże, *Na [święto] św. Franciszka z Asyżu. [Szczęśliwy jest tylko ten, kto Chrystu-*

Największej czci i chwały wśród świętych godna jest Najświętsza Maryja Panna. Tę myśl uzasadniał Jej szczególną relacją z Bogiem, którą wybierając na Matkę Swojego Syna obdarował szczególnymi darami. Na mocy takiego wybraństwa uczynił Ją najpiękniejszą i najświętszą pośród wszystkich stworzeń. Z Niej narodził się zapowiadany Mesjasz⁸⁹. Jest Niepokalaną Dziewicą, bo jest łaski pełna (por. Łk 1, 28), dlatego powinna być czczona. Bóg Ją pierwszy uczcił, jeszcze przed dniem powszechnego zmartwychwstania, w tajemnicy Wniebowzięcia i ukoronowania na Królową Nieba i Ziemi, Królową Aniołów i świętych.

Nadto bł. bp Michał Kozal uzasadniał Jej kult tym, że jest wzorem wiary, służby, pokory, posłuszeństwa i rozmiłowana w modlitwie. W Niej ukazywał ideał najściślejszego złączenia z Chrystusem, do którego są wezwani wszyscy ochrzczeni. Przybliżał Ją jako wierną służebnicę Pana spieszącą z pomocą Kościołowi i rodzinie ludzkiej⁹⁰.

W kazaniach kształtował w wiernych świadomość, że Ona jest także Królową Polski, której także, i z tego tytułu należy się wyjątkowa cześć. Do niej zobowiązuje wdzięczność za Jej opiekę nad Ojczyzną i obfitość wypraszanych łask, doczesnych i duchowych. Na tej podstawie uzasadnia potrzebę wdzięczności, w której najwłaściwiej wyraża się postawa należnej czci⁹¹. W tym wymiarze powołuje się także na postawę mieszkańców nieba, którzy czczą Ją, jako swoją Królową, z którymi wyprasza dla mieszkańców ziemi potrzebne łaski. Podstawą biblijną tej czci były dla Błogosławionego

sowi służy], [Brak miejsca, 4 X] 1935, w: *Pisma 2*, s. 403–408; tenże, *Kazanie na uroczystość bł. Jolenty*. [Życie bł. Jolenty wzorem dla nas], [Gniezno, 15 VI] 1932, w: *Pisma 2*, s. 377–382; tenże, [Na uroczystość bł. Jolenty. [Bł. Jolenta wzorem niewiasty], [Gniezno, 15 VI] 1934, w: *Pisma 2*, s. 382–386; tenże, *Na święto św. Antoniego*. [W św. Antonim znajdujemy środki i lekarstwa na dzisiejsze słabości i niedomagania nasze]. [Brak miejsca, 13 VI 1931], w: *Pisma 2*, s. 386–391; tenże, *Na uroczystość św. Antoniego*. [Naśladowanie cnót św. Antoniego szczególnie potrzebnych w dzisiejszych warunkach], [Brak miejsca, VI] 1933, w: *Pisma 2*, s. 391–395; tenże, *Na uroczystość św. Anny*. [Św. Anna jako wzór życia żon i matek], [26 VII] 1920, w Kosztowie, w: *Pisma 2*, s. 399–403; tenże, *Na odpust św. Jadwigi [Śląskiej]*. [Wartość królestwa niebieskiego], Glesno, [16 X] 1921, w: *Pisma 2*, s. 413–419; tenże, *Na [święto] św. Marcina*. [Strzec światła wiary], w: *Pisma 2*, s. 419–424; tenże, *Na Wszystkich Świętych*. [Czego nas ta uroczystość uczy i do czego pobudza], [Krostkowo], 1 XI [19] 22, w: *Pisma 2*, s. 431–436.

⁸⁹ Por. tenże, *Na Boże Narodzenie*. [Po co przyszedł Zbawiciel], [Krostkowo], 25 XII [19]20, s. 34.

⁹⁰ Por. tenże, *Na Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny*. [Maryja Królową nieba i ziemi], Schronisko, [brak daty], w: *Pisma 2*, s. 356–359; tenże, *Na [święto] M[atki] B[ożej] Szkaplerznej*, Śmiłowo, [16 VII] 1922, w: *Pisma 2*, s. 360–365.

⁹¹ Por. tenże, *Na Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny*. [Maryja naszym ratunkiem, pomocą i pociechą], [Krostkowo], 15 VIII 1921], w: *Pisma 2*, s. 351–255.

słowa kobiety z Ewangelii św. Łukasza: „Błogosławione łożo, które Cię nosiło” (Łk 11, 27), rozbrzmiewające czią Maryi.

Maryjną tematykę kazań podejmował dla zgłębiania Jej życia duchowego, będącego wzorem do naśladowania. Jest świętą, ponieważ odbłask chwały Jej Syna pada na Nią. Dlatego jest błogosławioną i Przczystą Dziewicą, przez którą spływa na chrześcijan obfitość łask, aby nie utracili królewskiej szaty łaski uświęcającej. W realizacji celu maryjnych kazań odwołuje się także do faktów zaczerpniętych życia⁹².

5. O życiu chrześcijańskim

Biskup Michał Kozal, na podstawie Ewangelii św. Łukasza, przybliżał trzy istotne zasady życia chrześcijańskiego: poznawanie siebie, pokorę i miłość bliźniego⁹³. W procesie jego kształtowania akcentował rolę Słowa Bożego. Taką wizją dzielił się na wiele lat przed Soborem Watykańskim II. Uważliwiał wiernych na potrzebę wsłuchiwania się w Słowo Boże. Uczył sposobu jego przyjmowania i asymilacji, ponieważ jest źródłem poznawania zasad wiary i uzdalnia do podjęcia służby Chrystusowi⁹⁴. Zmierzał ku temu, aby życie chrześcijańskie identyfikowało się z treścią głoszonego Słowa Bożego. Podkreślał, że jego moc (por. Jk 1, 22–24.25b) owocuje ewangeliczną radością, będącą obrazem radości królestwa Bożego⁹⁵. Nadto ukazywał duchowe korzyści płynące z jego słuchania. Zaliczał do nich: oświecenie rozumu, przemianę życia i pocieszenie w cierpieniach⁹⁶. Chrystusa zaś ukazywał jako najdoskonalszy ideał życia chrześcijańskiego, ponieważ Jego słowa i czyny są tożsame, a więc stanowią jedną całość. Swoją opcję myślową uzasadnił Jego słowami: „Dałem wam przykład, abyście [...] i wy tak czynili”. Wskazywał, że celem takiego sposobu życia jest zbawienie i wzrastanie w świętości chrześcijańskiej. Dlatego treścią przepowiadania wychowywał do stałej i systematycznej pracy nad sobą, kształtowania życia w duchu

⁹² Por. tenże, *Matka Boża Różańcowa*, [Brak miejsca i daty] w: *Pisma 2*, s. 365–369.

⁹³ Por. tenże, *Na niedzielę XVI po [Zielonych] Świątkach. Trzy podstawy życia chrześcijańskiego według Łk 14, 1–11*, w: *Pisma 2*, s. 311–315.

⁹⁴ Por. tenże, *Na [niedzielę] Zapustną. [Służyć Chrystusowi]*, w: *Pisma 2*, s. 478–481.

⁹⁵ Por. tenże, *Na Septuagesimę. O słuchaniu słowa Bożego*, [Pobiedziska, 1 II 1920], w: *Pisma 2*, s. 101–105; tenże, *Na II niedzielę po Trzech Królach. [Radość w życiu człowieka]*, [Gniezno], Szpital, 20 I 1935, w: *Pisma 2*, s. 462–465.

⁹⁶ Por. tenże, *Na Mięsoпустną niedzielę. Korzyści słuchania słowa Bożego*, [Pobiedziska, 8 II 1920], w: *Pisma 2*, s. 105–110; tenże, *Na niedzielę II po Wielkanocy. Kazanie [o miłości Dobrego Pasterza i naszych obowiązkach względem Niego]*, s. 165–168.

cnót teologalnych i chrześcijańskich⁹⁷. Wskazywał na potrzebę modlitwy⁹⁸, sakramentów i sumienną realizację obowiązków swojego stanu⁹⁹. Stylem nauczania kształtował postawę czynnego przeżywania życia chrześcijańskiego we wszystkich wymiarach: indywidualnym, rodzinnym, parafialnym, zawodowym i społeczno-narodowym. Przekonywał, że tak urzeczywistniający się proces rozwoju duchowego, owocuje świętością, także w wymiarze ogólnoludzkim. Błogosławiony dążył do tego, aby jakość życia chrześcijańskiego przekładała się na jakość i poziom życia społeczno-narodowego (por. Mt 10, 32–33). W tym celu kształtował w wiernych postawę odpowiedzialności za jakość życia chrześcijańskiego i doczesnego, ponieważ jest największą wartością, ukierunkowaną na życie wieczne¹⁰⁰. Tak formowana postawa chrześcijańska owocuje w życiu rodzinnym, społecznym, Kościoła, Ojczyzny i świata.

6. O patriotyzmie i życiu społeczno-politycznym

Celem tej grupy kazań tematycznych była wytrwała troska Błogosławionego, aby życie chrześcijańskie przekładało się w codzienności na proces podnoszenia poziomu moralnego społeczeństwa i prowadziło do zbawienia. Był to jeden z głównych priorytetów, ponieważ dostrzegał wyraźnie w społeczeństwie wiele niepokojących wad, zagrażających ogólnie pojętemu dobru. Wśród nich wskazywał na palącą potrzebę otrzeźwienia społeczeństwa. Nie tylko ją uzasadniał, ale uczył także o konkretnych środkach jego realizacji¹⁰¹. Kolejnym niebezpieczeństwem były zgorszenia, prowadzące do upadku moralnego społeczeństwa i narodu. Wskazywał, że

⁹⁷ Por. tenże, *Kazanie na św. Szczepana*. [*Nasze bohaterstwo w wierze*], s. 38–42; tenże, *Na św. Szczepana*. [*Wiara mężna i miłość gorąca*], s. 43–47.

⁹⁸ Por. tenże, *Na IV niedzielę Adwentu*. [*Utrwalenie w dobrym – po misjach parafialnych*], [Brak miejsca i daty], w: *Pisma 2*, s. 29–33.

⁹⁹ Por. tenże, *Na Nowy Rok* [1920]. [*Módl się i pracuj*], [Pobiedziska, 1 I 1920], w: *Pisma 2*, s. 56–58; tenże, *II święto Wielkanocy*. [*Chrystus uczy nas umiłowania modlitwy i pracy*], [Bydgoszcz], fara, [13IV] 1925, w: *Pisma 2*, s. 155–160.

¹⁰⁰ Por. tenże, *Na niedzielę III po Wielkanocy*. [*Marność dóbr doczesnych i obowiązek troski o zbawienie*], Pobiedziska, [25 IV 19]20, w: *Pisma 2*, s. 168–170; tenże, *Na V niedzielę po Wielkanocy*. [*O modlitwie*, Pobiedziska, [brak daty], w: *Pisma 2*, s. 178–182; tenże, *Na IV [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach*. [*O obowiązku*], [Bydgoszcz, brak daty] w: *Pisma 2*, s. 517–520; tenże, [*Na VII niedzielę po Zielonych Świątkach*]. [*Wezwanie do czynnego życia religijnego*], Szczawnica, 28 VII 1935, w: *Pisma 2*, s. 263–268; tenże, *Umrzeć czy cierpieć?*, [Brak miejsca i daty], w: *Pisma 2*, s. 640–644.

¹⁰¹ Por. tenże, [*Na Ofiarowanie Pańskie*]. *Kazanie o abstynencji*, [Gniezno, 2 II 1937], w: *Pisma 2*, s. 90–96.

jego źródłem jest słowo i, o wiele gorszym w skutkach, zły przykład. Myśl tę uzasadniał postawami zaczerpniętymi z ówczesnego życia społecznego.

W procesie odradzania moralno-chrześcijańskiego społeczeństwa widział szczególną rolę kobiet, zabiegających i troszczących się najpierw o własną godność. Wzór takiej Niewiasty ukazywał w Maryi i świętych kobietach¹⁰². Przestrzegając przed niebezpieczeństwem zdziczenia obyczajów społecznych, co było także wpisane w program przepowiadania, wychowywał do kierowania się w codziennym życiu wrodzonym prawem moralnym¹⁰³.

Przekonywał nadto, że dobrobyt społeczny buduje się tylko z pomocą Bożą, wytrwałą i sumienną pracą, według otrzymanych uzdolnień, w duchu Bożych przykazań. Przestrzegał przed niebezpieczeństwem i zagrożeniem, jakie niosą ze sobą zniechęcenie i apatia społeczna. Ich źródło upatrywał w niepowodzeniach pracy i pełnionych obowiązkach. Uzasadniając w nich konieczną sumienność, akcentował też potrzebę mądrego korzystania z dóbr doczesnych. Przekonywał, że nie są one tylko indywidualną własnością pojedynczych osób, ale mają służyć dobru całego społeczeństwa. Dlatego do elementów przepowiadania włączył aspekt kształtowania w wiernych wrażliwości społecznej na potrzeby biednych i głodnych. W tym celu posługiwał się tekstami Pisma Świętego, nauczaniem Ojców Kościoła, przykładami świętych i minionych pokoleń Polaków¹⁰⁴.

Wskazując na fundamentalny priorytet Boga, w życiu osobistym i społecznym, wyraźnie uświadamiał o zobowiązaniach chrześcijan wobec państwa, narodu, społeczeństwa i jego władzy. Uzasadniał, że te wymiary nie wykluczają się, wręcz przeciwnie, z jakości wypełnianych obowiązków względem Boga wynika logicznie jakość obywatelskich zadań. W realizacji Jego odwiecznych planów, państwo zajmuje szczególne miejsce. Dlatego jest mu potrzebna solidarność społeczna, mająca swój początek

¹⁰² Por. tenże, [XVI niedziela po Zielonych Świątkach]. [O godności kobiety], w: *Pisma 2*, s. 520–526.

¹⁰³ Por. tenże, [VI niedziela po Wielkanocy]. *O zgorzeniu*, Pob[iedziska, 18 V19]19, w: *Pisma 2*, s. 187–190; tenże, [Na VII niedzielę po Wielkanocy]. [Chrystus Pan przestrzega uczniów], Koś[cielec], [19]18, w: *Pisma 2*, s. 191–194; tenże, *Na II niedzielę po Trzech Królach*. [Radość w życiu człowieka], s. 462–465.

¹⁰⁴ Por. tenże, *Niedziela IV po [Zielonych] Świątkach*. [Dlaczego i jak pracować należy], Krostk[owo, 20 VI 19]20, w: *Pisma 2*, s. 237–240; tenże, *Na IV [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach*. *Co zapewnia dobrobyt?*, [Krostkowo, 2 VII 19]22, w: *Pisma 2*, s. 240–244; tenże, *Na VIII [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach*. [Mądre korzystanie z dóbr doczesnych], Rościnn[o, [26 VII] 1936, ze zmianami, w: *Pisma 2*, s. 272–276; tenże, *Na IV [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach*. *O obowiązku*, s. 517–520; tenże, [Na VII niedzielę po Wielkanocy]. [Chrystus Pan przestrzega uczniów], s. 191–194.

w rodzinie. Owa solidarność narodowo-społeczna, będąca jednym z celów przepowiadania, powinna przeradzać się, w przestrzeni własnego kraju, języka, wspólnej kultury i wspólnych interesów, w chrześcijańskie związki społeczne i organizacje dobroczynne. Zabiegał, aby społeczeństwo dostrzegło pilną potrzebę odrodzenia Polski, i jej bezpieczną przyszłość w Kościele świętym. W tym wymiarze szczególną rolę wyznaczał małżeństwu sakramentalnemu, któremu w kaznodziejstwie poświęcał wiele miejsca.

Kolejnym celem, jaki stawiał w tej tematyce, było wychowywanie wiernych do zaangażowania na rzecz wspólnego dobra i uległości oraz uszanowania wspólnej władzy państwowej. Kochający Boga całym sercem, kocha także swoją ojczyznę. Inaczej być nie może. Troskę o społeczną jakość życia traktował jako niezbędną konieczność, ściśle związaną też z wychowywaniem młodego pokolenia. W jego przepowiadaniu jawiło się ono, jako przyszłość Kościoła, Ojczyzny, społeczeństwa i świata¹⁰⁵.

* * *

W posługiwaniu błogosławionego bp. Michała Kozala kazania były środkiem kształtowania chrześcijańskiego stylu życia. Cele, jakie stawiał w realizacji tematyki kazań, sprowadzał do kształtowania poziomu życia duchowo-moralnego, który miał być uwidoczniony najpierw w codziennych realiach życia ówczesnych rodzin. Nie zatrzymywał się tylko na złożonych i trudnych uwarunkowaniach, ale w ich perspektywie widział możliwość ewangelicznego oddziaływania na całość życia Kościoła, społeczeństwa, Narodu, a nawet świata. Ujmując całościowo kwestię celu, jaki stawiał każdemu z kazań, trzeba podkreślić, że dążył do pogłębionego integrowania życia wiernych świeckich chrześcijan z lokalną wspólnotą parafialną, Kościołem, życiem społeczno-politycznym i patriotyzmem.

Tematykę kazań opierał na doktrynie chrześcijańskiej. Punktem wyjścia były zazwyczaj teksty biblijne, zwłaszcza niedzielna Ewangelia. Były one pewnego rodzaju mottem, niekiedy tylko pewnym tłem kazania. Nie miały więc charakteru egzegezy biblijnej, pełniły raczej funkcję apologetyczną. Dla niej też przywoływał sentencje starożytnych myślicieli, odwoływał się do tradycji chrześcijańskiej, nauczania Ojców Kościoła i świętych.

¹⁰⁵ Por. tenże, *Na XXII [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach*. [„Dajcie cesarzowi, co jest cesarskiego, a Bogu, co jest Bożego”], [10 X] 1935, u św. Jerzego dla gimnazjalistów, w: *Pisma 2*, s. 42–545; tenże, *Polskę uratuje małżeństwo katolickie*, s. 635–640; tenże, *Na XXII [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach*. [Niezależność Kościoła], [Brak miejsca i daty], w: *Pisma 2*, s. 333–338.

Analiza kazań umożliwiła uchwycić koncepcję pracy duszpasterskiej Błogosławionego charakteryzującą się jasną wizją i wyraźnie określoną celowością. Co do formy, ich styl jest charakterystyczny dla epoki, w której żył i pracował. Taki styl służył wtedy formułowaniu i przekazywaniu teologicznych prawd i zasad życia chrześcijańskiego.

Należy stwierdzić, że misję przepowiadania traktował solidnie, w sposób pogłębiony, odpowiedzialny, gorliwie i z zaangażowaniem. Taki obraz Błogosławionego jako duszpasterza, kreuje jego praca kaznodziejska. Każde z kazań ma określony swój cel, strukturę i sposób jego realizacji. Ich strukturę tworzą zazwyczaj następujące elementy: wprowadzenie w charakter dnia, treściowe rozpracowanie tematu wieńczone egzystencjalnymi przesłankami i wnioskami. Ten ostatni zazwyczaj ma charakter pewnego rodzaju zakończenia.

Wydaje się, że zaprezentowana tematyka kazań bł. bp. Michała Kozala inspiruje do podejmowania nad nimi dalszych badań owocujących kolejnymi opracowaniami.

THE SUBJECT OF BLESSED BISHOP MICHAŁ KOZAL'S SERMONS

Keywords: Kozal, sermons, Triune God, sacraments, saints, Christian life, socio-political life, patriotism.

Summary: The article introduces in the subject of blessed Bishop Michał Kozal's sermons. It was developed to prepare the material base, necessary for scientific research and drafts on them. The raising of that subject was justified by the need of showing and developing of the Bishop's influence on the history of Poland in the first decades of 20 century.

Aims, he set in a variety of topics of his sermons, was brought to shaping such spiritual and moral level as to have an achieving in then families' life first. In that he saw a possibility of evangelistic influence on the entire life of Church, community, nation or even the world. He sought to integrating the lay faithful and the local parish community, Church, socio-political life and patriotism. The topics of sermons were sue to Christian doctrine.

In the article there were Sunday and festive sermons for adults, Sunday and festive exhortations for youths, themed and occasional sermons and Passion teachings taken into account.

So, manuscripts of Bishop's sermons, now developed and released on paper were the research materials. The analysis of sources let rank the sermons due to topics, show purposes and the way of their conducting together with existential conclusion.

Under taken studies, there were topics shown: about Triune God, about the Church, about sacraments, about saints, about Christian life and about patriotism and socio-political life. It was them that set the structure of this article.

The compiled subject will surely be an inspiration for further research on the preacher's work of blessed Michał Kozal.

BIBLIOGRAFIA

- Pisma bł. biskupa Michała Kozala. Kazania, nauki pasyjne i rekolekcyjne, przemówienia*, red. I. Tomczak, K. Rulka, G. Sztandera, Włocławek 2019.
- Boże Ciało*, [Bydgoszcz, 11 VII 1925], s. 225–228.
- Chrystus mieszkając wśród nas jest nauczycielem naszym*, [Kość[ielec] [19]18, [Krostkowo,] [19]22, s. 606–609.
- Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu jak było na początku tak i teraz, i na wieki wieków. Amen*. [Brak miejsca i daty], s. 595–597.
- IV niedziela Adwentu*. [Jan Chrzciciel], [Brak miejsca i daty], s. 25–29.
- Dlaczego Świętych Pańskich czcić należy?*, [Brak miejsca; 1 XI brak daty rocznej], s. 436–440.
- II święto Wielkanocy*. [Chrystus uczy nas umiłowania modlitwy i pracy], [Bydgoszcz], fara, [13 IV] 1925, s.155–160.
- Jezus Chrystus jest Bogiem*, [Krostkowo,] 22 V [19]21, s. 601–606.
- Kazanie na św. Szczepana*. [Nasze bohaterstwo w wierze], Pob[iedziska, 26 XII 19]18, s. 38–42.
- Kazanie na uroczystość św. Jolenty*. [Życie bł. Jolenty wzorem dla nas], [Gniezno, 15 VI] 1932, s. 377–382
- Kazanie pasyjne nr 1*. [„Ojczu, odpuść im... ”], [Pobiedziska, 22 II] 1920, s. 668–672.
- Kazanie pasyjne nr 2*. [„...dziś ze mną będziesz w raju”], [Pobiedziska, 29 II] 1920, s. 673–677.
- Kazanie pasyjne nr 4*. [„Boże mój... czemuś mnie opuścił”], [Pobiedziska, 14 III] 1920, s. 677–682.
- Kazanie pasyjne [III]*. *Jezus prowadzony od Piłata do Heroda*, Pob[iedziska 23 III 19]19, s. 649–653.
- Kazanie pasyjne (IV)*. *Jezus bicowany i ukoronowany*, Pob[iedziska, 30 III 19]19, s. 653–657.
- Kazanie pasyjne (V)*. *Jezus na śmierć skazany*, Pob[iedziska, 6 IV 19]19, s. 657–661.
- Kazanie pasyjne (VII)*. *Jezus na krzyżu umiera*, Pob[iedziska, 18 IV (Wielki Piątek) 19]19, s. 665–668.
- Matka Boża Różańcowa*, [Brak miejsca i daty], s. 365–369.
- Na Boże Narodzenie*. [Po co przyszedł Zbawiciel], [Krostkowo], 25 XII 1920, s. 34–38.
- Na Chrystusa Króla*, Żnin, [30 X] 1938, s. 349–351.

- Na IV niedzielę Adwentu. [Utrwalenie w dobrym – po misjach parafialnych], [Brak miejsca i daty], s. 29–33.*
- Na IV niedzielę [Wielkiego] Postu. [Skutki Komunii świętej], [Gniezno], Katedra [10 III 19]18, [Gniezno], Szpital. [31 III 19]35, s. 137–141.*
- [Na IV niedzielę Wielkiego Postu]. Pan Jezus złożony do grobu, [Bydgoszcz, 14 III] 1926, s. 489–491.*
- Na IV [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach. Co zapewnia dobrobyt?, [Krostkowo, 2 VII 19]22, s. 240–244.*
- Na IV [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach. O obowiązku, [Bydgoszcz, brak daty], s. 517–520.*
- [Na II niedzielę Adwentu]. Przed spowiedzią kwartalną, [Bydgoszcz], 4 XII [19]26, s. 444–447.*
- Na II niedzielę Adwentu. [Stalość przekonań i męstwo Jana Chrzciciela], [Bydgoszcz, brak daty], s. 441–444.*
- Na II niedzielę po Trzech Królach. [Szczęśliwe małżeństwo], [Brak miejsca i daty], s. 85–90.*
- Na II niedzielę po Trzech Królach. [Radość w życiu człowieka], [Gniezno], Szpital, 20 I 1935, s. 462–465.*
- Na II niedzielę po Wielkanocy. [Kaplani – pasterze w imieniu Chrystusa], [Bydgoszcz, brak daty], s. 494–497.*
- [Na II niedzielę Wielkiego Postu]. Pan Jezus ukrzyżowany, [Bydgoszcz, 28 II] 1926, s. 484–486.*
- [Na XIX niedzielę po Zielonych Świątkach]. O częstej Komunii świętej, Pob[iedziska, 19X 19]19, s. 319–323.*
- Na XIX [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach. Ku czci św. Hieronima, [Krostkowo, 25 IX 1921], s. 323–327.*
- Na XXI [niedzielę po [Zielonych]. [Obowiązek darowania uraz], [Bydgoszcz, brak daty], s. 536–539.*
- Na XXI [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach, o miłości nieprzyjaciół, [Bydgoszcz, brak daty], s. 539–542.*
- Na XXII [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach. [„Dajcie cesarzowi, co jest cesarskiego, a Bogu, co jest Bożego”], [10 X] 1935, u św. Jerzego dla gimnazjalistów, s. 542–545.*
- Na XXII [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach. [Niezależność Kościoła], [Brak miejsca i daty], s. 333–338.*
- Na introdukcję ks[iędza] proboszcza [Kazimierza] Roeslera w Mieścisku, [Mieścisko, 29 IX 1931], s. 836–841.*
- Na XI niedzielę po [Zielonych] Świątkach. [Ocalenie grzesznika], [Brak miejsca i daty], s. 284–288.*
- Na jubileusz 50-lecia kapłaństwa J.E. Ks. Biskupa Laubitz, [Gniezno, 20 III 1938], s. 860–867.*

- Na Mięso pustną niedzielę. Korzyści słuchania słowa Bożego*, [Pobiedziska, 8 II 1920], s. 105–110.
- Na niedzielę IV po Wielkanocy. [Tylko Kościół katolicki jest apostołski]*, Pob[iedziska], [18 V 19]19, s. 170–174.
- Na niedzielę IV po [Zielonych] Świątkach. [Znamiona prawdziwego Kościoła – jeden]*, [Krostkowo, 2 VII] 1922, s. 245–249.
- Na niedzielę II po Wielkanocy. Kazanie [o miłości Dobrego Pasterza i naszych obowiązkach względem Niego]*, [Brak miejsca i daty], s. 165–168.
- Na niedzielę IX po [Zielonych] Świątkach. [Dlaczego Jezus płakał]*, [Krostkowo], 17 VII [19]21, s. 276–280.
- Na niedzielę I po [Zielonych] Świątkach. Przygotowanie na Boże Ciało*, [Bydgoszcz, 30 V] 1926. [Bydgoszcz], Schr[onisko, 12 VI] 1927, s. 511–514.
- Na niedzielę XVI po [Zielonych] Świątkach. Trzy podstawy życia chrześcijańskiego według Łk 14, 1–11*, [Brak miejsca i daty], s. 311–315.
- Na niedzielę Trójcy Przenajświętszej. [Istota i dary Trójcy Przenajświętszej]*, [Brak miejsca i daty], s. 220–224.
- Na niedzielę III po Wielkanocy. [Marność dóbr doczesnych i obowiązków troski o zbawienie]*, Pobiedziska, [25 IV 19]20, s. 168–170.
- Na [niedzielę] Zapustną. [Męka i śmierć Chrystusa]*, Pob[iedziska, 2 III 19]19, s. 114–118.
- Na [niedzielę] Zapustną. [Służby Chrystusowi]*, [Bydgoszcz, 27 II] 1927, s. 478–481.
- Na Nowy Rok. [Szczęścia mamy szukać u Boga]*, [Brak miejsca i daty], s. 63–67.
- Na Nowy Rok [1920]. [Módl się i pracuj]*, [Pobiedziska, 1 I 1920], s. 56–58.
- Na odpust św. Jadwigi [Śląskiej]. [Wartość królestwa niebieskiego]*, Glesno, [16 X] 1921, s. 413–419.
- [*Na Ofiarowanie Pańskie*]. *Kazanie o abstinencji*, [Gniezno, 2 II 1937], s. 90–96.
- [*Na ostatnią niedzielę po Zielonych Świątkach*]. *Obowiązki dzieci wobec rodziców*, [Bydgoszcz, brak daty], s. 551–554.
- Na VIII [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach. [Mądre korzystanie z dóbr doczesnych]*, Rościno, [26 VII] 1936, ze zmianami, s. 272–276.
- Na V niedzielę po Wielkanocy. O modlitwie*, Pobiedziska, [brak daty], s. 178–182.
- [*Na V niedzielę po Wielkanocy*]. *O tajemnicy Trójcy Przenajświętszej*, [Krostkowo, 1921], s. 183–187.
- Na I niedzielę po Wielkanocy. [Niedowiarstwo i wiara św. Tomasza]*, Pob[iedziska], [27 IV] 1919, s. 160–164.
- Na XV [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach. Przygotowanie na śmierć*, Pobiedziska, [18 IX] 1927, s. 302–306.
- Na Poniedziałek Zielonych Świątek. [Wiara jest potrzebna każdemu człowiekowi]*, [Bydgoszcz] Florian, [9 VI 19]24, s. 217–210.
- Na prymicje [ks. Czesława Kozala]*, [Krotoszyn, po 12 VI 1938], s. 867–872.
- Na Quinquagesimę. Chrystus Pan lekarstwem ludzkości*, [Brak miejsca i daty], s. 110–114.

- Na Septuagesimę. O słuchaniu słowa Bożego*, [Pobiedziska, 1 II 1920], s. 101–105.
- Na Sexagesimę. [Jak słuchać słowa Bożego]*, [Bydgoszcz, 7 II] 1926, s. 476–478.
- [*Na VII niedzielę po Zielonych Świątkach*]. [*Wezwanie do czynnego życia religijnego*], Szczawnica, 28 VII 1935, s. 263–268.
- [*Na VII niedzielę po Wielkanocy*]. [*Chrystus Pan przestrzega uczniów*], Kość[cielec], [19]18, s. 191–194.
- Na VI niedzielę po [Zielonych] Świątkach. Cud pomnożenia chleba – cud Komunii świętej*, [Brak miejsca i daty], s. 255–259.
- Na XVI [niedzielę] po [Zielonych] Świątkach. O nieomyślności Kościoła katolickiego*, [Krostkowo], 24 IX [19]22, s. 306–310.
- Na XVI niedzielę po [Zielonych] Świątkach. Niedziela jak dzień odpoczynku i modlitwy*, [Brak miejsca i daty], s. 315–319.
- Na święto św. Antoniego. [W św. Antonim znajdujemy środki i lekarstwa na dzisiejsze słabości i niedomagania nasze]*, [Brak miejsca, 13 VI 1931], s. 386–391.
- Na [święto] św. Franciszka z Asyżu. [Szczęśliwy jest tylko ten, kto Chrystusowi służy]*, [Brak miejsca, 4 X] 1935, s. 403–408.
- Na [święto] św. Franciszka z okazji 700-lecia franciszkanów w Polsce*, [Brak miejsca, 4 X] 1937, s. 408–413.
- Na [święto] św. Marcina. [Od św. Marcina uczymy się miłosierdzia]*, [Brak miejsca, 11 XI] 1926, s. 424–427.
- Na [święto] św. Marcina. [Strzec światła wiary]*, 14 [XI] [19]20 w Wyrzysku, s. 419–424.
- Na [święto] M[atki] B[ożej] Szkaplerznej*, Śmiłowo, [16 VI] 1922, s. 360–365.
- Na św. Szczepana. [Wiara mężna i miłość gorąca]*, [Krostkowo, 26 XII 1920], s. 43–47.
- Na święto Trzech Króli. Dlaczego przyszedł Pan Bóg na świat jako dziecko?*, [Bydgoszcz, 6 I] 1926, s. 453–455.
- Na święto Zielonych Świąt (1933). [Łaska uświęcająca]*, [Sodaliczka Akademiczek, [1937], s. 202–208.
- Na Trzech Króli. [Wszczęświat i sumienie prowadzą do Boga]*, [Brak miejsca i daty], s. 76–81.
- Na III niedzielę Adwentu. [Sakrament pokuty]*, [Bydgoszcz, brak daty], s. 447–450.
- [*Na III niedzielę Adwentu*]. *Eucharystia środkiem wyrobienia czystego charakteru*, [Bydgoszcz], 12 XII [19]29, s. 450–453.
- [*Na III niedzielę Wielkiego Postu*]. *O Krwi Najświętszej Pana Jezusa*, [Bydgoszcz, 7 III] 1926, s. 486–488.
- Na III niedzielę [Wielkiego] Postu. [Wrogowie Kościoła]*, [Brak miejsca i daty], s. 132–137.
- Na uroczystość św. Anny. [Św. Anna jako wzór życia żon i matek]*, [26 VII] 1920, w Kosztowie, s. 399–403.
- Na uroczystość św. Antoniego. [Naśladowanie cnót św. Antoniego szczególnie potrzebnych w dzisiejszych warunkach]*, [Brak miejsca, VI] 1933, s. 391–395.

- [*Na uroczystość bł. Jolenty*]. [*Bł. Jolenta wzorem niewiasty*], [Gniezno, franciszkanie, 15 VI] 1934, s. 382–386.
- Na uroczystość Rodziny Świętej*. [*Posłannictwo rodziny chrześcijańskiej*, Żegiestów, napisałem 7 I [19]33 od 10.15–12.25, s. 81–85.
- Na uroczystość św. Stanisława Kostki. Egzorta dla młodzieży*, [Bydgoszcz, 13 XI 1926], s. 554–557.
- Na uroczystość św. Wincentego*. [*Św. Wincenty wzorem chrześcijańskiej miłości bliźniego*, Gniezno, Lecznica Lecha, [19 VII] 1936, s. 396–398.
- Na [uroczystość] św. Wojciecha*, [Gniezno, 1928–1938], s. 374–377.
- [*Na uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego*], [Brak miejsca i daty], s. 153–155.
- Na Wielkanoc 1934*. [*Zmartwychwstanie Pańskie źródłem przekonań katolickich i drogowskazem katolickiego życia*], [1 IV 1934], s. 142–147.
- Na Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny*. [*Maryja Królową nieba i ziemi*], Schronisko, [Brak daty], s. 356–359.
- Na Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny*. [*Maryja naszym ratunkiem, pomocą i pociechą*], [Krostkowo], 15 VIII 1921], s. 351–255.
- Na Wszystkich Świętych*. [*Czego nas ta uroczystość uczy i do czego pobudza*], [Krostkowo], 1 XI [19] 22, s. 431–436.
- Na zakończenie starego roku* [1926]. [*Chrystus naszą drogą, prawdą i życiem*], [Bydgoszcz], fara [31 XII] 1926, s. 47–51.
- Na zakończenie starego roku* [1927]. [*Życie na wzór Chrystusa*], [Bydgoszcz], fara [31 XII] 1927, s. 51–56.
- Na Zielone Świąta*. [*Duch Święty mieszka w nas*], [Brak miejsca, 16 V] (1937), s. 208–213.
- Na Zielone Świątki*. [*Duch Święty nas oświeca i uświęca (1)*], Pob[iedziska, 8 VI 19]19, Krostkowo], Gimn[azjum], s. 194–198.
- Na Zielone Świątki*. [*Duch Święty nas oświeca i uświęca (2)*], Pob[iedziska, 8 VI 19]19, s. 198–202.
- Niedziela IV po [Zielonych] Świątkach*. [*Dlaczego i jak pracować należy*], Krostk[owo, 20 VI 19]20, s. 237–240.
- Niedziela XXIV po [Zielonych] Świątkach* [*Bóg czeka cierpliwie na nawrócenie grzesznika*]. [Krostkowo], 7 XI [19]20, s. 338–341.
- O Opatrzności Bożej*. [Krostkowo, brak daty], s. 594–595.
- [*Po bierzmowaniu*]. *Oczytaniu złych księzek*, [Bydgoszcz, brak daty], s. 557–560.
- Polskę uratuje małżeństwo katolickie*, Gniezno, [przed 16 II 1928], s. 635–640.
- „*Syn Boży stał się człowiekiem i umarł na krzyżu dla naszego zbawienia*”, [Krostkowo, 8 V 1921], s. 597–601.
- [*XVI niedziela po Zielonych Świątkach*]. [*O godności kobiety*], [Bydgoszcz, 9 IX 1923], s. 520–526.
- [*VI niedziela po Wielkanocy*]. *O zgorszeniu*, Pob[iedziska, 18 V]19]19, s. 187–190.
- Umrzeć czy cierpieć?*, [Brak miejsca i daty], s. 640–644.

KS. PAWEŁ SZCZEPANIAK ^{a,®}

 <https://orcid.org/0000-0003-2908-7720>

^a Archivio Storico Diocesano, Piazza Duomo, 48121 Ravenna, Emilia-Romagna, IT

[®] PawelSzczepaniak@VP.PL

PRÓBA ANALIZY OŁTARZA BOCZNEGO PW. ŚWIĘTEGO JÓZEFA Z BAZYLIKI MNIEJSZEJ W SIERADZU

Słowa kluczowe: Ołtarz boczny, św. Józef, Godzki Jan, Sieradz, konserwacja, kult.

Streszczenie: Praktyka stawiania ołtarzy bocznych w jednej przestrzeni sakralnej sięga VI w. i jest związana z rozwijającym się kultem męczenników i świętych patronów oraz chęcią ukazania wysokiego statusu zamożnych rodzin, zakonów i poszczególnych kościołów. Choć wygląd ołtarzy zmieniał się przez wieki, to epoka baroku wypracowała niepowtarzalny styl „scenografii teatralnych”, który zdominował na pewien czas sztukę sakralną. Ołtarz boczny św. Józefa z bazyliki mniejszej w Sieradzu wpisuje się w osiemnastowieczny styl i ukazuje przywiązanie Ludu Bożego do kultu Opiekuna Świętej Rodziny w tej części diecezji, ściśle związanej z sanktuarium w Kaliszu. Ostatnio przeprowadzone prace konserwatorskie stały się okazją do ponownego rozwinięcia kultu oraz promocji wizerunku świętego.

Diecezja włocławska bogata w dobra kultury sakralnej w jej sieradzkim regionie może szczycić się zabytkową świątynią pw. Wszystkich Świętych, która w XXI w. poprzez licznie podjęte prace konserwatorskie stała się

KS. PAWEŁ SZCZEPANIAK – kapłan diecezji włocławskiej (2009); od 2020 we włoskiej archidiecezji Ravenna-Cervia. Mgr (teologia, UMK, Toruń); lic. (Uniwersytet Boloński, IT); dr historii sztuki (2021, Uniwersytet Gregoriański, Rzym, IT). Członek Komisji ds. Sztuki Sakralnej oraz Zespołu ds. Kultury włoskiej archidiecezji Ravenna-Cervia.

prawdziwą perłą, świadcząca o ożywionym życiu pastoralnym i duchowym tutejszego Ludu Bożego. Objęcie kuratelą zabytkowego kościoła pozwoliło na intensywniejsze utożsamienie się z materialnym symbolem wiary przodków oraz na powrót do źródła chrześcijaństwa w mieście o bogatej, wielowiekowej tradycji. Na uwagę w wystroju kościoła zasługuje ołtarz boczny dedykowany Opiekunowi Świętej Rodziny, przy którym od momentu podjętych prac konserwatorskich stopniowo rodzi się na nowo kult Świętego Józefa. Niniejszy artykuł jest próbą nakreślenia prac przeprowadzonych na zabytkowym obiekcie wraz z przybliżeniem jego historii oraz analizą obrazów stanowiących integralną jego część. Opracowanie ma również na celu promocję zabytków wpisanych w krajobraz Ziemi Sieradzkiej i diecezji włocławskiej.

1. Rola ołtarzy bocznych w wystroju świątyni

Ołtarz będąc materialnym symbolem samego Chrystusa, stanowi „punkt ciężkości i grawitacji”¹ przestrzeni sakralnej. U zarania chrześcijaństwa celebrowanie Eucharystii odbywało się przy jednym ołtarzu² o prostej budowie, wykonanym zazwyczaj z drewna³. Od VI w. rozwijała się praktyka budowania kilku ołtarzy w jednej świątyni. Synod w Auxerre (578 r.) w kan. 10 zakazał sprawowania dwóch mszy w jednym dniu, przy tym samym ołtarzu, i stwierdził, iż nie wolno kapłanowi celebrować mszy św. na ołtarzu, na którym celebrował biskup⁴. Z czasem więc w przestrzeni sakralnej pojawiły się ołtarze boczne, będące odpowiedzią na potrzebę rodzących się tzw. mszy prywatnych i wotywnych odprawianych w tym samym czasie przez kilku kapłanów w tej samej świątyni. Angilbert (ok. 750–814), opat z Saint-Riquier, zalecał odprawianie trzydziestu mszy przy wielu ołtarzach.

Rozwijający się kult świętych patronów i męczenników, na których grobach wznoszono wciąż nowe ołtarze lub ich doczesne szczątki przenoszono z katakumb do kościołów, a relikwie stopniowo zaczęto umieszczać w mensach, był kolejną przyczyną pojawienia się coraz to większej liczby

¹ Por. K. Konecki, *Ołtarz w posoborowej liturgii mszalnej – znaczenie i funkcja*, „Techna. Seria nowa”, 2018, nr 1, s. 46.

² Por. M. Bogdan, *Liturgiczne uwarunkowania umiejscowienia ołtarza i tabernakulum we wnętrzu sakralnym po II Soborze Watykańskim w XX wieku*, „Liturgia Sacra”, 56(2020), nr 2, s. 117.

³ Por. R. Walczak, *Symbolika i wystrój świątyni chrześcijańskiej*, Poznań 2005, s. 50.

⁴ Por. B. Nadolski, *Ołtarz*, w: *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1096.

ołtarzy w przestrzeni sakralnej⁵. Apogeum fundacji nowych Stołów Pańskich przypada na XIII–XV wiek. Szybko stały się one pewną materialną formą rywalizacji pomiędzy arystokratycznymi i szlacheckimi rodami, dokumentującymi swą zamożność w liczbie i splendorze rodzinnych ołtarzy. Z czasem rozmaite bractwa i cechy chciały również posiadać swoje miejsca czci świętych protektorów, a sama chęć posiadania wielu ołtarzy, jak podaje ks. Janusz Pasierb, stała się pewną formą snobizmu klasztorów i katedr chcących ukazać w ten sposób swój status⁶.

Wzrost liczby ołtarzy w przestrzeni sakralnej napotkał z czasem na opór i krytykę ze strony Reformacji. Już w 1420 r. w husyckim manifeście doktrynalnym istniało wyraźne zalecenie, aby w jednym kościele znajdował się tylko jeden ołtarz. W rozprawie *De abroganda missa privata* z 1521 r. Marcin Luter (1483–1546) krytykował instytucje tzw. mszy prywatnych oraz obecność wielu ołtarzy, a środki na ich utrzymanie proponował przekazać na pomoc biednym. W praktyce słowa Lutera zostały odczytane jako zachęta do niszczenia i usuwania ołtarzy bocznych z kościołów. Jan Kalwin (1509–1564) twierdził, iż ich obecność prowadzi do bałwochwalstwa, a w przestrzeni sakralnej jest miejsce tylko dla jednego Stołu Pańskiego; w tym samym nurcie wypowiedzieli się również anglikanie. W odpowiedzi Sobór Trydencki podczas X sesji, 26 lipca 1547 r., wyraźnie zaznaczył, iż twierdzenia o zbyteczności mszy prywatnych oraz wymóg odprawiania tylko jednej mszy dziennie w tej samej przestrzeni sakralnej są sprzeczne z nauką Kościoła⁷.

W duchu posoborowych reform, w XIV rozdziale traktatu *Instructio-num fabricae et supellectilis ecclesiasticae* z 1577 r., arcybiskup Mediolanu, Karol Boromeusz (1538–1584) wskazał na krańce transeptu jako miejsce odpowiednie do umieszczenia ołtarzy bocznych lub w razie jego braku na ściany boczne nawy. W obu przypadkach, ołtarze miały być na tyle daleko usytuowane od ołtarza głównego, aby kapłani celebrujący mszę świętą w tym samym czasie nie zakłócili sobie wzajemnie przebiegu liturgii. Boromeusz zwracał uwagę, iż nie należy wznosić ołtarzy pod ambonami, gdzie proklamowane jest Słowo Boże, lub pod chórem, gdzie umiejscowione są organy. Niewłaściwymi miejscami według kardynała, są również

⁵ Por. P. Krasny, *Altare contra altare. Dysputa o kształcie ołtarza i o jego wystroju w epoce nowożytnej*, „Techna. Seria nowa”, 2018, nr 1, s. 21; Nadołski, *Ołtarz*, s. 1096

⁶ Por. J. Pasierb, *Ołtarz chrześcijański: historia i symbolika*, SThV, 6(1968), nr 2, s. 23–24.

⁷ Por. Krasny, *Altare contra altare*, s. 23–24.

filary lub kolumny znajdujące się tuż przy wejściu do świątyni oraz sama fasada kościoła. W tym przypadku, kapłan byłby zmuszony celebrować Eucharystię zwrócony tyłem do ołtarza głównego⁸.

Owe zalecenia, przypadają na okres baroku, który zdominował sztukę sakralną od końca XVI w. aż do XVIII w. Wprowadzając do świątyń swoistą teatralność i splendor, barok pozwolił na konstruowanie prawdziwych scenografii mających na celu przyciągnięcie uwagi wiernych oraz wprowadzenie ich w mistyczną przestrzeń *sacrum*. Nastawa ołtarzowa stała się monumentalna, okupując z czasem całą przestrzeń prezbiterium lub kaplicy bocznej. Rozbudowana architektura ołtarza pozwalała na umieszczenie dużej ilości lichtarzy, często posrebrzanych lub złotonych. Retabulum stało się sceną teatralną dla sztuki, oprawą dla obrazów, rzeźb świętych często przedstawionych w mistycznej ekstazie i teatralnych gestach. Na gzymsach i szczytach żywiłowo gestykulujący aniołowie ubrani w powiewne szaty dopełniali całości scenografii wykonanej z niezwykłym kunsztem⁹. Od XVI w. w centrum ołtarza zaczęto umieszczać zdobione tabernakulum, wskazując tym samym na realną obecność Chrystusa w Eucharystii i promując kult eucharystyczny poza mszą świętą, jak nakazywał to Sobór Trydencki¹⁰.

2. Ołtarze boczne bazyliki sieradzkiej

Barokowy wystrój sieradzkiej świątyni charakteryzuje się pięcioma ołtarzami bocznymi rozmieszczonymi w przestrzeni liturgicznej, które staraniem proboszcza ks. dr. Mariana Bronikowskiego zostały poddane gruntownej renowacji i konserwacji w latach 2010–2016. Pierwszy z nich, usytuowany po lewej stronie prezbiterium pochodzi z drugiej ćwierci XVIII w. W centralnej części retabulum znajduje się obraz Matki Bożej z Dzieciątkiem, zwanej „Księżną sieradzką”, malowany na desce prawdopodobnie w pierwszej połowie XVII w. Obraz jest pokryty srebrną, połacaną sukienką z drugiej ćwierci XVIII. Na zasuwie widnieje obraz Matki Boskiej Szkaplerznej, autorstwa J. Baltazara de Juncka z 1751 r. Drugi ołtarz, umieszczony po przeciwnej stronie pochodzi z pierwszej ćwierci XVIII w. Jest dedykowany św. Annie z centralnie umieszczonym

⁸ Por. C. Borromei, *Instructionum fabricae et suppellectilis ecclesiasticae*, Città del Vaticano 2000, s. 39–47.

⁹ Por. A. Frezet, *L'altare*, w: *Enciclopedia liturgica*, red. R. Aigrain, Alba 1957, s. 161–162.

¹⁰ Por. Walczak, *Symbolika i wystrój świątyni*, s. 82.

wizerunkiem św. Anny Samotrzeć z około pierwszej ćwierci XVIII w., pokrytym srebrną, połączoną sukienką z ok. 1800 r. Na zasuwie znajduje się obraz autorstwa Wojciecha Gersona (1831–1901) z 1888 r. przedstawiający św. Władysława Węgierskiego. Trzecim z ołtarzy jest ten ustawiony po lewej stronie nawy głównej i dedykowany św. Józefowi z 1754 r. Czwarty ołtarz jest dedykowany Trójcy Świętej, barokowy, pochodzący z drugiej ćwierci XVIII w. W centrum widnieje późnogotycki obraz Trójcy Świętej w typie Tronu Łaski z 1568 r.¹¹ Na zasuwie znajduje się obraz św. Wawrzyńca z 1887 r., autorstwa Wojciecha Gersona. Piąty ołtarz jest usytuowany na początku nawy środkowej w północno-zachodnim narożniku z grupą figur Chrystusa i św. Jana Chrzyciela umieszczonych we wnęce retabulum, rokokowy z trzeciej ćwierci XVIII w.

3. Ołtarz boczny św. Józefa – analiza obiektu

Siedemnastowieczne akta wizytacyjne, sporządzone po odbudowie kościoła strawionego pożarem w 1645 r.¹², wspominają o ołtarzu z wizerunkiem Matki Bożej ze Studzianny. W dokumencie z 1683 r., czytamy: *quintum Altare cum Imagine B.M.V. Studzianensis*¹³. Na początku XVIII w. *sextum altare, cum imagine B.V.M. Studzianensis*¹⁴ stanowi wciąż wystrój wnętrza świątyni. Jak zauważa historyk ks. prof. Witold Kujawski, ołtarz ten „mógł [...] zostać fundowany po 1673 r., czyli po powstaniu sanktuarium Matki Bożej w Studziannie”¹⁵. Niestety nie są znane losy samego ołtarza jak i obrazu, który prawdopodobnie bezpowrotnie zaginął. Długoletni proboszcz, ks. Walery Pogorzelski (1870–1941)¹⁶ w monografii poświęconej świątyni i miastu utrzymuje, iż ołtarz ten został zastąpiony ołtarzem św. Józefa¹⁷, nie wspominając jednak nic więcej o okolicznościach jego fundacji. Trochę szerzej o obiekcie wspominają karty wizytacyjne z 1791 r., w których czytamy: „czwarty ołtarz à Cornu Ewangelii, w wiel-

¹¹ Zob. P. Szczepaniak, *Program ikonograficzny i konserwacja zabytkowego obrazu Trójcy Świętej w formie Tronu Łaski z bazyliki Wszystkich Świętych w Sieradzu*, StWł, 23(2021), s. 610–621.

¹² Por. W. Kujawski, *Kościelne dzieje Sieradza*, Włocławek 1998, s. 72.

¹³ Archiwum Diecezjalne we Włocławku (ADWł), Akta Arcybiskupów Gnieźnieńskich (AAG), Wiz. 8(1683), s. 199.

¹⁴ ADWł, AAG. Wiz. 9(1711–1712), s. 309.

¹⁵ Por. Kujawski, *Kościelne dzieje Sieradza*, s. 188.

¹⁶ Zob. A. Ruszkowski, *Walery Pogorzelski h. Krzywda – wybitny ksiądz i patriota*, „Na Sieradzkich Szlakach”, 16(2001), nr 3–4(63–64), s. 33–35.

¹⁷ Por. W. Pogorzelski, *Sieradz*, Włocławek 1927, s. 19.

kim chórze drewniany, z mensą taką, o 4. Filarach złożonych, niebiesko z białym malowany. W nim obraz S. Józefa z ramami złożonemi, wyżej obraz S. Andrzeja z ramami takiemiż. Aniołów większych 2. mniejszych 6. Na wierzchu Niepokalane Poczęcie¹⁸. Ten sam dokument wspomina również o obecności dwóch złotych koron¹⁹, prawdopodobnie przymocowanych do płótna obrazu. Późniejsze akta wizytacyjne lakonicznie wspominają o obecności ołtarza św. Józefa, przy którym w czwartki na początku XIX była odprawiana msza święta²⁰. Niestety akta wizytacyjne milczą na temat autora ołtarza; nie zachowały się również szkice lub projekty jego struktury. Ołtarz decyzją z 2 marca 1974 r. został wpisany do rejestru zabytków ruchomych województwa łódzkiego pod numerem B/338/124/poz. 46.

Omawiany obiekt jest ołtarzem bocznym, architektonicznym, jednoosiowym i dwukondygnacyjnym, noszącym cechy późnego baroku i regencji. O dacie jego powstania świadczy wyryta na cokole data: 1754. Mensa ołtarzowa ma formę wybrzuszony sarkofagu ozdobionego w narożach motywem roślinnym, w centrum którego znajduje się ozdobny kartusz²¹. Wspomniana mensa jest otoczona cokołami, które stanowią podstawę pilastrów składających się na rozbudowane retabulum. Pomiędzy pilastrami wznoszą się barokowe spiralne kolumny bogato dekorowane motywami roślinnymi, zakończone kapitelem z ornamentem liści akantu. Pomiędzy kolumnami na konsolach widnieją dwie pełne figury aniołów. W centralnym punkcie nastawy ołtarzowej jest umieszczony obraz św. Józefa z Dzieciątkiem, osadzony w ozdobną ramę z płaskorzeźbionymi motywami liści, wstęg i palmet. Pod nim jest umocowany kartusz, przyozdobiony motywem *rocaille*, w środku którego widnieje inskrypcja: S/JOSEPH/ORAPRO/NOBIS. Po pracach konserwatorskich pod obrazem zostały umieszczone srebrne wota. Nad wizerunkiem widnieją dwa putta wskazujące koronę. Retabulum jest ujęte w ażurowe uszaki w formie romboidalnej kratki z kwiatami, karbowanych wstęg i skręconych liści akantu. Należy podkreślić, iż na terenie Sieradza motyw suchego akantu, który w Polsce dominuje ok. 1700 roku, jest obecny w ornamentyce ołtarzy pobliskiego

¹⁸ ADWŁ, AAG. Wiz. 88(1790–1791), k. 30r.

¹⁹ Tamże, k. 33v.

²⁰ ADWŁ, AAG. Wiz. 137(1811), s. 1059. Wiz. 8(1683), Wiz. 9(1711–1712) Wiz. 88(1790–1791)

²¹ Por. Archiwum Parafii Wszystkich Świętych w Sieradzu (APWSS), Karta ewidencyjna zabytków ruchomych, E. Andrzejewska – Ołtarz boczny św. Józefa, Sieradz, 2011.07.22 [mps].



kościół św. Stanisława²². Kolumny i pilastry dźwigają łamany gzyms, który w swych płycinach zawiera elementy ozdobne. Nad nim wznosi się zwieńczenie ołtarza w formie rozbudowanego naczółka. W centrum górnej partii ołtarza został umieszczony obraz z wizerunkiem św. Rozalii, ujęty w snycerską dekorację w formie otwartej kotary wychodzącej spod niewielkiego baldachimu. Pod obrazem znajduje się kolejny kartusz z łacińskim napisem: ITE AD IOSEPH; po obu jego stronach są ustawione zdobione wazy. Na gzymsie oddzielającym dwie kondygnacje ołtarza, na linii uszaków, widnieją dwa adorujące anioły, nad nimi kolejne dwie wazy przynależące do ozdobnych uszaków w formie skręconej karbowanej wstęgi oraz liści akantu. Zwieńczenie ołtarza stanowi drewniana figura Matki Bożej Niepokalanej, poniżej której umieszczone są dwa adorujące aniołki siedzące na gzymsie²³.

4. Obraz św. Józefa z Dzieciątkiem

Obraz znajdujący się w centralnej części retabulum, datowany na około połowę XVIII w., jest wykonany techniką oleju na płótnie, przyklejony do deski, o wymiarach 160x80 cm²⁴. W centralnej części dzieła widnieje postać świętego zwróconego *en troisquarts*, trzymającego w ramionach Dzieciątko Jezus. Jest on ubrany w długą tunikę koloru niebieskozielonego i brunatny płaszcz okalający część postaci. Mężczyzna w średnim wieku z lekko kręconymi włosami i brodą pokrytymi lekką siwizną z wyraźnie zarysowaną troską spogląda na Syna Bożego. Mały Chrystus w czułym objęciu ziemskiego ojca spoczywa na jego kolanach. Półnagie Dzieciątko, okryte jedynie białą materią niczym całunem, unosi prawą rączkę w geście błogosławieństwa, wpatrując się uważnie w widza. Głowa Jezusa jest okolona nimbem. Święty Józef w lewej ręce dzierży lilię, symbol czystości i pełnego oddania się Opatrzności²⁵. Obie postaci są umieszczone

²² Por. P. Migasiewicz, *Ornamentyka ołtarzy w sieradzkich kościołach. Suchy akant*, „Na Sieradzkich Szlakach”, 16(2001), nr 3–4, s. 25. Zob. również: tenże, *Kościół poddominikański w Sieradzu*, Warszawa – Sieradz 2003.

²³ Por. APWSS, Karta ewidencyjna zabytków ruchomych, E. Andrzejewska – Skrzynia mensy ołtarzowej w ołtarzu bocznym pw. św. Józefa, Sieradz, 2011.07.22 [mps].

²⁴ Por. APWSS, Karta ewidencyjna zabytków ruchomych, E. Andrzejewska – Obraz św. Józefa z Dzieciątkiem w ołtarzu bocznym pw. św. Józefa, Sieradz, 2011.07.22 [mps].

²⁵ Por. A. Cattabiani, *Florario. Miti, leggende e simboli di fiori e piante*, Milano 2020, s. 149; S. Kuprjaniuk, *Patroni warmińskich kapliczek – św. Józef*, w: *Św. Józef w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, Olsztyn 2012, s. 103–104.



na brunatnozłocistym tle pokrytym chmurami. W górnej części obrazu unoszą się dwie pary puttów. Z górnej części nieba wychodzą promienie opadające na św. Józefa z Dzieciątkiem.

Niestety, brak dokumentacji archiwalnej uniemożliwia wskazanie autora oraz zleceniodawcy dzieła. Można przypuszczać, iż wybór tematu ikonograficznego dla nowego obrazu mógł być podyktowany chęcią kontynuacji posiadania w sieradzkiej świątyni wizerunku Opiekuna Świętej Rodziny, który widniał na obrazie Matki Bożej ze Studzianny, na którym, oparty o krzesło, podaje małemu Jezusowi siedzącemu za stołem kielich. Być może dedykacja ołtarza św. Józefowi, który był rzemieślnikiem, była podyktowana obecnością cechu szewców, do którego to należał wcześniejszy ołtarz²⁶. Odnosząc się do samego autora płótna, na podstawie analizy porównawczej można przypuszczać, iż jest nim Jan Godzki. Malarz pochodzący prawdopodobnie z pobliskiego Piotrkowa Trybunalskiego, który w latach 1776–1790 zrealizował kilka dzieł dla kolegiaty Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (dziś sanktuarium św. Józefa) w Kaliszu²⁷. Porównując sieradzki obraz z kaliskim płótnem *Suplikacje do św. Józefa Kaliskiego*, można zauważyć podobieństwo w kreowaniu układu szat, jak również rąk i samych dłoni postaci. Również wyraźny czerwony rumieniec na obliczach postaci jest obecny zarówno w kaliskim, jak i sieradzkim, płótnie. Warto zauważyć, iż dziecko obecne w *Suplikacjach* w prawym dolnym rogu, trzymające kartkę z napisem „PANEM”, wykazuje podobieństwo z Dzieciątkiem Jezus. Podobnym jest również sposób malowania i kolorystyka chmur obecnych na obu płótnach.

Na co dzień obraz św. Józefa z Dzieciątkiem jest przysłonięty srebrnymi sukienkami, które są darem sieradzan za ocalenie świątyni z pożogi wojennej, o czym świadczy napis umieszczony z tyłu obrazu: „Srebrna Sukienka Wotum Parafii za ocalenie Kolegiaty w wojnie 1939–45 r. X. A. Leśniewski”. Powojenny proboszcz sieradzkiej świątyni, ks. inf. Apolinary Leśniewski (1891–1984), powziął tę inicjatywę w 1948 r., o czym świadczą obrazki kolędowe, na których rewersie widnieje napis: „Pamiętka kolędy w roku 1948. Ofiary przeznaczone na srebrny płaszcz do obrazu św. Józefa w Kolegiacie Sieradzkiej”.

²⁶ Por. Kujawski, *Kościelne dzieje Sieradza*, s. 188.

²⁷ Por. E. Andrzejewska, *Godzki Jan. Malarz z Piotrkowa Trybunalskiego, aktywny w Kaliszu w latach 1776–1790*, <http://artyscikaliscy.tarasin.pl/pl/items/show/30> [19.07.2021].

5. Obraz Świętych Kryspina i Kryspiniana

Na zasuwie ołtarza znajduje się obraz przedstawiający wizerunki świętych Kryspina i Kryspiniana, malowany techniką oleju na płótnie klejonego na deskę. Choć nie ma jasnych dokumentów świadczących o zlecciodawcy dzieła, to można przypuszczać, iż był to z całą pewnością cech szewców, do którego ołtarz przynależał i których święci są patronami. Niestety nie można ustalić autora płótna. Dzieło przedstawia dwóch mężczyzn, braci, męczenników z czasów Dioklecjana, którzy osiedli w Soissons w Galii. Wykonywali pracę szewców na rzecz najbiedniejszych, jednocześnie szerząc chrześcijaństwo. Skazani przez cesarza Maksymiana Herkulusza na tortury i ścięcie, zaraz po śmierci zostali otoczeni kul-tem. Ich ciała ukryto, aby po skończonym prześladowaniu pochować je w dwóch grobach, na których wybudowano bazylikę²⁸.

Przedstawione postaci w braterskim uścisku dłoni dominują w kompozycji na szarym tle. Święty po lewej stronie jest ubrany w niebieską, długą tunikę i przewieszoną przez nią białą togę z wąskim czerwonym paskiem. U jego boku widać różgi liktoryjskie z zatkniętym weń orłem umieszczonym na palu, symbolizujące Rzym, miejsce urodzenia męczenników. Drugi z braci jest ubrany w brunatną togę sięgającą kolan z zieloną, krótką narzutą i z sandałami na nogach. U jego stóp leżą: kawałek skóry i narzędzia szewskie, symbolizujące wykonywany przez świętych zawód. W górnej części płótna zostały przedstawione dwa unoszące się anioły, przepasane kolejno niebieskozieloną i czerwoną materią. Anioł po prawej stronie dzierży w ręce palmę, symbol męczeństwa. Nad całością kompozycji, w jasnym polu przypominającym otwarte niebo, unosi się korona laurowa, symbol glorii.

6. Prace konserwatorskie

W skład zakrojonych na szeroką skalę prac konserwatorskich sieradzkiej świątyni wraz z jej otoczeniem, został wpisany również omawiany w artykule boczny ołtarz św. Józefa. Prace konserwatorskie zostały powierzone magistrowi Janowi Szczurkowi z Krakowa. Stan zachowania ołtarza przed konserwacją wskazywał wyraźnie na nefachowe, wielokrotne przemalowanie farbami olejnymi i ftalowymi, co diametralnie wpłynęło na nieestetyczny wygląd obiektu oraz oddalało go od pierwotnego założenia

²⁸ Por. A. Amore, *Crispino e Crispiniano*, w: *Bibliotheca Sanctorum*, t. 4, Roma 1987, s. 313–315.

kolorystyki. Drewno wykazywało osłabienie naturalnej wytrzymałości mechanicznej i było zaatakowane przez szkodniki. Elementy snycerki ulegały stopniowej degradacji, a jeśli chodzi o złocenia, były one „zaślepięte, reperowane tandetnymi złotolami”. Jak podkreślił konserwator, „obrazy również wymagają pilnie zabiegów konserwatorskich, brudne, pokryte zaślepiętymi werniksami, wskutek degradacji i oksydacji lepiszcza farb wykazują tendencję do pudrowania się i wykruszania warstwy malarskiej”²⁹.

Prace konserwatorskie miały na celu powrót do pierwotnej estetyki oraz wzmocnienie struktury drewna, zapraw kredowo-klejowych, warstwy malarskiej oraz części złoconych i srebrzonych. Wtórne nawarstwienia zostały usunięte po to, aby odsłonić pierwotne piękno obiektu. „Do zadań konserwacji estetyczno-plastycznej należeć będzie scalenie kolorystyczne obiektu, wybranie właściwej kolorystyki struktury ołtarza – polichromii, gdyż w trakcie wieków posiadał on wiele odmian kolorystycznych. Komisja Konserwatorska na podstawie wykonanych badań i sond stratygraficznych wybierze właściwą warstwę kolorystyczną – niekoniecznie pierwotną, kierując się w wyborze zasięgiem występowania i stanem zachowania. Wykonanie rekonstrukcji ubytków polichromii struktury ołtarza, polichromii rzeźb figuralnych dekorujących ołtarz. Połączenie poszczególnych elementów malarskich i rzeźbiarskich, snycerskich w jedną kompozycyjną całość, jej scalenie i rekonstrukcja ubytków. Zgodnie z zasadą minimalnej ingerencji w zabytkową tkanę obiektu”³⁰. Po wykonaniu niezbędnych sond stratygraficznych oraz badań laboratoryjnych, mających na celu rozpoznanie chronologii kolorystyki oraz pierwotnego wyglądu konstrukcji, części ruchome ołtarza zostały przewiezione bezpośrednio do pracowni w Krakowie. Zostały one poddane wstępnemu oczyszczeniu z warstw kurzu i brudu, „połączone z zabiegiem utrwalania Coletta, warstw malarskich i zapraw kredowo-klejowych”. Następnie jak wynika z Programu prac konserwatorskich ujętych w trzynastu punktach wykonano:

„1) Zabiegi impregnacji i wzmocnienia strukturalnego drewna. Nasączania pędzlami, iniekcje głębokie pod ciśnieniem oraz kąpiele w wannach osłabionych elementów drewnianych. Proponuje się zastosowanie Paraloidu B72 w toluenie, roztwory 12%, 20%.

²⁹ APWSS, J. Szczurek, Program prac konserwatorskich przy ołtarzu bocznym „św. Józefa” z fary w Sieradzu, Kraków, 2011.03.15, s. 4 [mps].

³⁰ Tamże, s. 5.

2) Ponowne utrwalanie warstw malarskich za pomocą modyfikowanej Coletta – roztwór wodny 15%. Nasączenie pędzlami i prasowanie kauterem poprzez folię na gorąco.

3) Zabiegi dezynfekcji i dezynsekcji w celu wyeliminowania destrukcyjnej działalności owadów szkodników drewna. Preparat Ksirein, наносzony dwukrotnie przez natrysk i powlekanie pędzlem. Iniekcje podciśnieniowe w otwory po owadach.

4) Uzupełnienie ubytków struktury drewna – wymiana zniszczonych desek, uzupełnienie ubytków struktury drewna oraz formy rzeźbiarskiej i architektonicznej za pomocą masy o składzie trociny drewna świerkowego i lipowego, jako wypełniacza oraz OSOLANU kl jako spoiwa.

5) Uzupełnienie ubytków zapraw kredowo-klejowych za pomocą zaprawy o składzie: kreda bolońska, klej glutynowy 10%, olej lniany jako plastyfikator oraz żółć wołowa jako emulgator.

6) Uzupełnienie warstwy malarskiej za pomocą farb olejnych – pigmenty f-my Tallens, spoiwo olej lniany i dodatek żywicy damarowej, Metoda imitująco-naśladowcza.

7) Naniesienie werniksów zabezpieczających damarowych oraz akrylowych satynowych, półmatowych.

8) Rekonstrukcje ubytków partii złotych i srebrzonych za pomocą złota i srebra płatkowego kładzonego na pulment w zestawieniu poler – mat. Materiały f-my Le France – 23 karatowe złoto, srebro cienkie polerowalne³¹. W stosunku do rzeźb będących integralną częścią obiektu zastosowano te same praktyki co do całości ołtarza. Prace konserwatorskie objęły również obrazy, co wiązało się z powyższymi zabiegami:

- „a) oczyszczenie z brudu i kurzu – mechaniczne – pędzle i odkurzacze;
- b) oczyszczenie chemiczne – za pomocą mieszaniny alkoholu metyloвого i terpentyny; neutralizacja terpentyną;
- c) usunięcie wtórnych przemalowań za pomocą dwumetyloformamidu, neutralizacja terpentyną;
- d) dublaż na stole próżniowym za pomocą masy woskowo-żywicznej;
- e) uzupełnienie ubytków zapraw kredowo-klejowych, kreda bolońska, klej glutynowy 10%, żywica damarowa, jako plastyfikator oraz żółć wołowa, jako emulgator;
- f) uzupełnienie ubytków warstwy malarskiej, za pomocą farb olejno-żywicznych f-my Tallens – odsączanych na bibule;

³¹ Tamże, s. 6.

- g) uzupełnienie ubytków werniksów, za pomocą werniksu damarowego nanoszonego przez powlekanie pędzlem;
- h) montaż na krosnach malarskich;
- i) montaż w ołtarzu³².

Konserwacji zostały poddane także srebrne tłoczone koszulki przykrywające obraz św. Józefa.

7. Odnowienie kultu św. Józefa w sieradzkiej bazylice

Już na początku XX w. ówczesny proboszcz, ks. Walery Pogorzelski, wspominał o codziennych, porannych modlitwach wznoszonych przez cały marzec do św. Józefa, którego ołtarz został odrestaurowany w 1928 r. Po II wojnie światowej, ks. Apolinary Leśniewski reaktywował nabożeństwo ku czci świętego, oddając pod jego opiekę parafię, rodziny i duchownych. Nabożeństwa te odbywały się jak wcześniej w marcu oraz w każdą pierwszą sobotę miesiąca³³. Z czasem kult św. Józefa zanikł, pozostając jedynie w pamięci sieradzan. Wyżej wymienione prace konserwatorskie mające na celu wydobycie piękna świątyni, stały się bodźcem do odnowienia owego kultu. Jest to bez wątpienia przykład wskazujący na to, iż wszelkie prace mające na celu ochronę kościelnych dóbr kultury mogą zaowocować i wprowadzić do życia wspólnoty parafialnej nowe doświadczenia duchowe i duszpasterskie.

O ożywionym kulcie wizerunku Świętego Patrona diecezji wrocławskiej świadczy zapoczątkowana w 2011 r. Księga pamiątkowa licząca 282 strony, która jest świadectwem naszych czasów. Na jej kartach kolejni czciciele zawierają się św. Józefowi. Pierwszy, z datą 1 maja 2011 r., jest wpis dokonany przez proboszcza parafii Wszystkich Świętych w latach 1983–1998, ks. prał. Józefa Frątczaka (1923–2013). Wśród kolejnych można wyróżnić te dokonane przez dostojników kościelnych, kardynałów Roberta Saraha³⁴ i Zenona Grocholewskiego (1939–2020)³⁵; arcybiskupów i biskupów: Wojciecha Polaka³⁶, Henryka Muszyńskiego³⁷, Mieczysława Mokrzyckiego³⁸,

³² Tamże, s. 6–7.

³³ Por. P. Hutnik, *Kult Św. Józefa w parafii Wszystkich Świętych w Sieradzu*, „Na Sieradzkich Szlakach”, 32(2017), nr 3, s. 12.

³⁴ APWSS, *Księga pamiątkowa św. Józefa*, s. 236, 236bis.

³⁵ Tamże, s. 55.

³⁶ Tamże, s. 247.

³⁷ Tamże, s. 65.

³⁸ Tamże, s. 148.

Wiesława Meringa³⁹, Józefa Guzdką⁴⁰; Regensa Penitencjarii Apostolskiej ks. prał. Krzysztofa Nykla⁴¹; władz samorządowych i wojewódzkich⁴²; pielgrzymów z Polski i zagranicy: Łotwy⁴³, Niemiec⁴⁴, Belgii⁴⁵, Togo⁴⁶, Ugandy⁴⁷, Indonezji⁴⁸, Korei⁴⁹, USA⁵⁰, oraz mieszkańców samego Sieradza. Na uwagę zasługuje autograf współczesnego artysty malarza, przedstawiciela realizmu fantastycznego Wojciecha Siudmaka⁵¹, na co dzień przebywającego we Francji. Do promocji kultu przyczyniło się również sześćset sztuk kopii wizerunku, każda o wymiarach 26,5x33 cm, które trafiły do rąk czcicieli świętego w Polsce i zagranicą. Jedną z nich otrzymał papież Franciszek. Kolejną, materialną formą promocji nabożeństwa jest wybicie kilkunastu tysięcy sztuk medalików z wizerunkiem sieradzkiego obrazu⁵².

Po ogłoszeniu przez papieża Franciszka, 8 grudnia 2020 r., Listem apostolskim *Patris corde*, Roku św. Józefa, sieradzki wizerunek został wybrany przez Poczta Polska jako motyw znaczka wprowadzonego do obiegu 1 maja 2021, o nominale 3,30 zł i nakładzie osiemnastu milionów sztuk. Autorem projektu znaczka jest Jarosław Ochendzan. Wraz ze znaczkiem Poczta Polska wydała również wersję limitowaną koperty tzw. Pierwszego Dnia Obiegu, na której widnieją kolejno kompozycja trójwymiarowa nawiązująca do pracy rzemieślniczej świętego oraz cytaty Karola Wojtyły z dramatu *Promieniowanie ojcostwa*. Emisja znaczka, jak również inne wciąż nowe inicjatywy duszpasterskie mające w centrum zabytkowy ołtarz i obraz św. Józefa, są bez wątpienia nie tylko promocją samego wizerunku ale i regionu sieradzkiego oraz diecezji wrocławskiej.

³⁹ Tamże, s. 15, 96.

⁴⁰ Tamże, s. 117.

⁴¹ Tamże, s. 105, 121, 169.

⁴² Tamże, wpis Prezydenta Sieradza Jacka Walczaka, s. 51; wpis Prezydenta Sieradza Pawła Osiewały, s. 79

⁴³ Tamże, s. 150, 175.

⁴⁴ Tamże, s. 233.

⁴⁵ Tamże, s. 102.

⁴⁶ Tamże, s. 69.

⁴⁷ Tamże, s. 70.

⁴⁸ Tamże, s. 71.

⁴⁹ Tamże, s. 151.

⁵⁰ Tamże, s. 171, 266.

⁵¹ Tamże, s. 157.

⁵² Por. J. Rodzik, *Z Józefem w nowe czasy*, „Apostoł Miłosierdzia Bożego”, 4(2021), s. 26.

Przybliżona powyżej próba analizy ołtarza bocznego oraz prac konserwatorskich z nim związanych jest zwróceniem uwagi na dobra kultury diecezji włocławskiej wpisane w jej bogatą historię. Owe dobra są obrazem Ludu Bożego, który poprzez fundację Stołu Pańskiego, zlecenie namalowania wizerunków św. Józefa oraz świętych patronów cechu szewców, pragnął „zmaterializować” swoją duchowość, wskazać na umiłowanie miejsca, *sacrum*, do którego po dzień dzisiejszy zmierza i z którym się identyfikuje. Świadczą o tym podjęte na początku XXI w. prace konserwatorskie, które pozwoliły na odnowienie kultu św. Józefa oraz promocję dzieła sztuki z nim związanego.

AN ATTEMPT TO ANALYZE THE SIDE ALTAR DEDICATED TO SAINT JOSEPH IN THE MINOR BASILICA IN SIERADZ

Keywords: Side altar, St. Joseph, Godzki Jan, Sieradz, conservation, cult.

Summary: The practice of erecting side altars in one sacred space dates back to the 6th century and is associated with the growing cult of martyrs and patron saints as well as the desire to show the high status of wealthy families, orders and individual churches. Although the appearance of altars has changed over the centuries, the Baroque era developed a unique style of „theatrical scenery”, which for some time, dominated sacred art. The side altar dedicated to St. Joseph from the minor basilica in Sieradz fits into the eighteenth-century style and shows the devotion of the People of God to the cult of the Guardian of the Holy Family in this part of the diocese, closely related to the sanctuary in Kalisz. Recent restoration works has become an occasion to revive the cult and promote the image of the Saint.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Diecezji Włocławskiej, Akta Arcybiskupów Gnieźnieńskich: Wiz. 8(1683), Wiz. 9(1711–1712), Wiz. 88(1790–1791), Wiz. 137(1811).

Archiwum Parafii Wszystkich Świętych w Sieradzu:

Karta ewidencyjna zabytków ruchomych, E. Andrzejewska – Ołtarz boczny św. Józefa, Sieradz, 2011.07.22 [mps].

Karta ewidencyjna zabytków ruchomych, E. Andrzejewska – Skrzynia mensy ołtarzowej w ołtarzu bocznym pw. św. Józefa, Sieradz, 2011.07.22 [mps].

Karta ewidencyjna zabytków ruchomych, E. Andrzejewska – Obraz św. Józefa z Dzieciątkiem w ołtarzu bocznym pw. św. Józefa, Sieradz, 2011.07.22 [mps].

- J. Szczurek, Program prac konserwatorskich przy ołtarzu bocznym „św. Józefa” z fary w Sieradzu, Kraków, 2011.03.15, s. 4 [mps].
Księga pamiątkowa św. Józefa.
- Amore A., *Crispino e Crispiniano*, w: *Bibliotheca Sanctorum*, t. 4, Roma 1987, s. 313–315.
- Andrzejewska E., *Godzki Jan. Malarz z Piotrkowa Trybunalskiego, aktywny w Kaliszu w latach 1776–1790*, <http://artyscikaliscy.tarasin.pl/pl/items/show/30>, [19.07.2021].
- Bogdan M., *Liturgiczne uwarunkowania umiejscowienia ołtarza i tabernakulum we wnętrzu sakralnym po II Soborze Watykańskim w XX wieku*, „Liturgia Sacra”, 56(2020), nr 2, s. 113–133. <https://doi.org/10.25167/lis.2189>.
- Borromei C., *Istruccionum fabricae et supellectilis ecclesiasticae*, Città del Vaticano 2000.
- Cattabiani A., *Florario. Miti, leggende e simboli di fiori e piante*, Milano 2020.
- Frezet A., *L'altare*, w: *Enciclopedia liturgica*, red. R. Aigrain, Alba 1957, s. 152–167.
- Hutnik P., *Kult Św. Józefa w parafii Wszystkich Świętych w Sieradzu*, „Na Sieradzkich Szlakach”, 32(2017), nr 3, s. 12–14.
- Konecki K., *Ołtarz w posoborowej liturgii mszalnej – znaczenie i funkcja*, „Techne. Seria nowa”, 1(2018), s. 45–54. <https://doi.org/10.18778/2084-851X.05.03>.
- Krasny P., *Altare contra altare. Dysputa o kształcie ołtarza i o jego wystroju w epoce nowożytnej*, „Techne. Seria nowa”, 2018, nr 1, s. 11–44. <https://doi.org/10.18778/2084-851X.05.02>.
- Kujawski W., *Kościelne dzieje Sieradza*, Włocławek 1998.
- Kuprjaniuk S., *Patroni warmińskich kapliczek – św. Józef*, w: *Św. Józef w wierze, kulcie, teologii i sztuce. Perspektywa regionalna i uniwersalna*, red. J. Jezierski, K. Parzych-Blakiewicz, P. Rabczyński, Olsztyn 2012, s. 97–114.
- Migasiewicz P., *Kościół poddominikański w Sieradzu*, Warszawa – Sieradz 2003.
- Migasiewicz P., *Ornamentyka ołtarzy w sieradzkich kościołach. Suchy akant*, „Na Sieradzkich Szlakach”, 16(2001), nr 3–4, s. 25.
- Nadolski B., *Ołtarz*, w: *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1093–1100.
- Pasierb J., *Ołtarz chrześcijański: historia i symbolika*, SThV, 6(1968), nr 2, s. 17–28.
- Pogorzelski W., *Sieradz*, Włocławek 1927.
- Rodzik J., *Z Józefem w nowe czasy*, „Apostoł Miłosierdzia Bożego”, 4(2021), s. 24–26.
- Ruszkowski A., *Walery Pogorzelski h. Krzywda – wybitny ksiądz i patriota*, „Na Sieradzkich Szlakach”, 16(2001), nr 3–4, s. 33–35.
- Szczepaniak P., *Program ikonograficzny i konserwacja zabytkowego obrazu Trójcy Świętej w formie Tronu Łaski z bazyliki Wszystkich Świętych w Sieradzu*, StWł, 23(2021), s. 610–621.
- Walczak R., *Symbolika i wystrój świętyni chrześcijańskiej*, Poznań 2005.

ARKADIUSZ CIECHALSKI ^{a, b, ©} <https://orcid.org/0000-0002-3082-6466>^a Włocławskie Towarzystwo Naukowe, ul. Plac Wolności 20, 87-800 Włocławek, PL^b Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, PL

© ArCiech@WP.PL

ZAWIERZYĆ BOGU CAŁKOWICIE Twórczość Stanisława Kazimierza Leszczyńskiego (1944–2020)

Słowa klucze: Stanisław K. Leszczyński, poeci z Kujaw, polska poezja współczesna, liryka refleksyjno-religijna, rzeźba w drewnie.

Streszczenie: S.K. Leszczyński to poeta, który studiował fizykę i matematykę na UMK i filozofię na UW, a związany był z Nauczycielskim Klubem Literackim we Włocławku. Wiersze publikował w prasie lokalnej i ogólnopolskiej, wydał cztery tomiki poetyckie. W jego twórczości zauważyć się daje wrażliwość na urodę świata i powaby natury oraz zachwyt nad bujnością życia. Poeta wyrażał fascynację wsią jako krainą arkadyjską. Wybór życia z dala od wielkich skupisk ludzkich, pośpiechu, blichtru i sztucznych wartości pogłębił w nim postawę refleksyjną. Jego wiersze mają wymiar metafizyczny, obecna jest w nich wrażliwość religijna i etyczna. Autor nawiązuje do problematyki biblijnej oraz twórczości M. Sępa Szarzyńskiego, F. Karpińskiego, A. Mickiewicza, B. Leśmiana, K.I. Gałczyńskiego, S. Grochowiaka czy W. Broniewskiego. Jego język poetycki jest bogaty, gęsto ozdobiony nietuzinkowymi metaforami, porównaniami, epitetami, a także konstrukcjami o wydźwięku paradoksalnym. Występuje w nim swoista drapieżność obrazowania, a także sielankowa łagodność. Poeta nie stronił też od dosadności i wyrażeń nacechowanych silnie ekspresją, które zderzał z rzeczywistością uniwersalną, transcendentną. Z tradycją łączy go częste stosowanie układu stroficzego, przestrzeganie zasad rytmiki, przywiązanie do rymów, przeważnie niedokładnych, bywa, że o charakte-

ARKADIUSZ CIECHALSKI – mgr (filologia polska, 1983, UMK, Toruń). Autor publikacji z zakresu literatury, historii, sztuki i przyrody.

rze asocjacyjnym. Ze współczesnością – zmetaforyzowanie i eliptyczność wypowiedzi, tworzenie wierszy stychicznych, w których segmentacja tekstu zależy od indywidualnych akcentów logicznych i emocjonalnych, rezygnacja ze znaków przestankowych, porzucenie tradycyjnych schematów wersyfikacyjnych. S.K. Leszczyński zajmował się też rzeźbą w drewnie. Wykonywał amfory, kielichy, patery i inne przedmioty, które wystawiane były w galeriach krajowych i zagranicznych. Twórczość artysty rozpięta jest między tymi dwoma żywiołami, gdzie w jednym królują słowa, a w drugim formy wydobywane z drewna; w jednym jest abstrakcyjna ulotność, a w drugim namacalny konkret; wreszcie w jednym szukanie mądrości, filozofowanie, w drugim zaś uroda tego, co fizyczne. Artysta, obracając się w tych skrajnie odległych od siebie światach, próbował osiągnąć swoistą pełnię.

Stanisław Kazimierz Leszczyński urodził się 15 kwietnia 1944 r. w Olganowie, w powiecie włocławskim, jako syn Józefa i Stanisławy z domu Kostrzewa¹, którzy zajmowali się rolnictwem. Miał dwie siostry: Annę ur. 26 XI 1933 r. i Jadwigę ur. 7 VIII 1952 r. oraz brata Kazimierza ur. 14 V 1940 r. W listopadzie 1951 r. zmarł jego ojciec, więc wychowaniem dzieci zajęła się matka. W latach pięćdziesiątych XX w. rodzina żyła w trudnych warunkach materialnych. Za niedostarczanie obowiązkowych kontyngentów matkę przetrzymywano w areszcie. Na wsi pojawiali się wówczas agitatorzy szukający ukrytego zboża. Za jego garść oferowali dzieciom kusząco słodką i nieosiągalną dla nich czekoladę. Żeby ją zdobyć, zrobiłyby wszystko, dlatego szukały zboża z wielką determinacją, ale go nigdzie nie było!².

Szkołę podstawową Leszczyński ukończył w pobliskich Śmiłowicach³, później uczył się w Liceum Ogólnokształcącym w Lubrańcu⁴, gdzie zamieszkał w tamtejszym internacie. Poznał tam m.in. Marka Zapędowskiego, późniejszego dyrektora Muzeum Ziemi Kujawskiej i Dobrzyńskiej we Włocławku, członka założyciela Włocławskiego Towarzystwa Naukowego, szefa Oficyny Wydawniczej WTN „Lega”, członka Narodowej Rady

¹ Urząd Stanu Cywilnego we Włocławku, akt ur. nr 1798 z 1958 r.

² Informacje uzyskane w czasie rozmów autora z poetą, które prowadzone były w latach dziewięćdziesiątych XX w.

³ Archiwum SP Śmiłowice, Księga uczniów Szkoły Ogólnokształcącej stopnia podstawowego w Śmiłowicach, Księga ocen 1957/58, nr ucznia 10. S. Leszczyński uzyskiwał zazwyczaj oceny bardzo dobre i dobre. W semestrze III w klasie kończącej (VII) był nieklasyfikowany z powodu nieuczęszczania, dlatego oceny na świadectwie ukończenia SP były nieco niższe.

⁴ <https://liceumlubraniec.pl/index.php/absolwenci/item/72-rocznik-1962.html> [21.12.2020].

Kultury⁵. Nauka nigdy nie sprawiała Stanisławowi trudności, pasjonowały go zarówno przedmioty ścisłe, jak i humanistyczne. Miał łatwość w przyswajaniu języków obcych⁶.

Po maturze w 1962 r. studiował fizykę na UMK w Toruniu. Osobowością, która wywarła wówczas na niego duży wpływ, był Wojciech Roszewski⁷ (ur. 2 I 1939 r. w Świniwach Warckich, zm. w 1993 r. w Toruniu), który po ukończeniu LO w Tucholi, studiował na kilku kierunkach, w tym na Wydziale Matematyki, Fizyki i Chemii, ale także na filozofii (niektórzy twierdzą, jak np. studiujący wówczas w Toruniu znany artysta fotografik, późniejszy prof. PWSFTViT w Łodzi, Józef Robakowski, że był studentem astronomii, filozofii i filologii polskiej⁸). Zapewne pojawiał się na wykładach i zajęciach jako wolny słuchacz na różnych, interesujących go kierunkach. Faktem jest, że była to postać nietuzinkowa. Pisał wiersze, prozę poetycką, udzielał się jako krytyk sztuki, m.in. ogłosił w „Fotografii” bardzo interesujący i przenikliwy tekst o wystawie słynnej w tamtych latach grupy fotograficznej z grodu Kopernika „Zero-61”⁹. Należał do toruńskich grup poetyckich „Helikon” i „Kadyk”, później do twórców z kręgu Orientacji Poetyckiej „Hybrydy” w Warszawie¹⁰. Zadebiutował tekstami poetyckimi w dwutygodniku „Pomorze” w 1964 r. Wydał kilka tomików wierszy, zbiory opowiadań i powieści, w tym ok. 300-stronicową prozę eksperymentalną, składającą się z jednego zdania, a także zbiory szkiców literackich. Jego teksty życzliwie recenzował m.in. Stanisław Barańczak¹¹. W czasie studiów był redaktorem pisma „Refleksy”, a później „Faktów i Myśli”. Pracował jako starszy asystent w Katedrze Historii Filozofii i Myśli Społecznej toruńskiego uniwersytetu, kierowanej przez

⁵ S. Kunikowski, P. Nowakowski, *Zapędowski Marek*, w: WłSb, red. S. Kunikowski, t. 8, Włocławek 2019, s. 208–210.

⁶ Będąc uczniem liceum czytał powieści L. Tolstoja w oryginale, w czasie studiów był pilotem zagranicznych wycieczek, głównie z niemieckiego obszaru językowego.

⁷ R. Kudeł, *Nie królem, a poetą będziesz*, „Gazeta Pomorska”, 1995(8 IX), s. 7.

⁸ Zob. *Z Józefem Robakowskim, kuratorem wystawy Brzuch Atlasa, rozmawia Ewa Gorzdek*, <http://robakowski.eu/tx34.html> [21.12.2020]; J. Robakowski, *Moje multimedialne peregrynacje... + 5 obrazków i kilka autodygresji*, w: tenże, *Odwaga patrzenia. Eseje fotografii*, red. T. Ferenc, Łódź 2006.

⁹ W. Roszewski, *W starej kuźni*, „Fotografia”, 1969, nr 9, s. 204.

¹⁰ E. Głębińska, *Grupy literackie w Polsce 1945–1989*, Warszawa 2000, s. 123–124, 217, 266; A. Howzan, *Studencki ruch kulturalny na UMK*, „Rocznik Toruński”, 2(1967), s. 59–60.

¹¹ Zob. P. Kuncewicz, *Agonia i nadzieja. Poezja polska od 1956*, t. 3, Warszawa 1993, s. 380–382.

prof. Tadeusza Szczurkiewicza, a kiedy studia na kierunku filozoficznym zamknięto w tym mieście, przeniósł się do Warszawy i był dziennikarzem m.in. w „Argumentach” i „Rzeczywistości”¹².

Ta renesansowa osobowość zainspirowała Leszczyńskiego, który porzucił fizykę dla filozofii i wyjechał do Warszawy. Tam też na SGPiS studiowała pochodząca z Lublina Renata Kwiatkowska (poznał ją na turnieju strzeleckim, ucząc się jeszcze w liceum), która później została jego żoną. Mistrzami Leszczyńskiego w czasie filozoficznych studiów byli: sławny później prof. Leszek Kołakowski czy złotousty – wtedy jeszcze początkujący naukowiec, następnie prof. – Andrzej Kasia. Zaczął też pisać wiersze. Zadebiutował w „Zarzewiu” w 1966 r., później publikował utwory poetyckie, aforyzmy i humoreski w „Kulturze”, „Kamieniu”, „Zielonym Sztandarze”, „Kujawach”, „Gazecie Kujawskiej”, „Wiadomościach Włocławskich”, „Włocławskim Tygodniu”, „Życiu Lubrańca”¹³.

Po pamiętnym marcu 1968 r., rozczarowany ówczesną polityczną rzeczywistością, porzucił studia filozoficzne w Warszawie i udał się na tzw. wewnętrzną emigrację. Zarabiał wówczas w różny sposób na życie. Był referentem, kasjerem, magazynierem, agentem na stacji benzynowej, domokrążcą, pilotem wycieczek zagranicznych, rolnikiem, przekupniem, korepetytorem, drwalem, tokarzem, uszczelniaczem okien w wielkomiejskich blokowiskach¹⁴ itp. Później postanowił powrócić do swej małej ojczyzny, na kujawską prowincję, by żyć wśród najbliższych, utrzymywać siebie i rodzinę z pracy własnych rąk, być po prostu niezależnym. Mieszkał początkowo w Wichrowicach. Następnie, idąc za przykładem żony, został nauczycielem na wsi, „daleko od szosy”, w Szkole Podstawowej w Świątnikach pod Lubrańcem. Przez pewien czas jeździł konno do pracy, choć marzył, żeby mógł przemieszczać się na osiołku. Tu ostatecznie zamieszkał na stałe, stworzył dla swej rodziny dom. W 1981 r. podjął też przerwane studia na UMK, tym razem na kierunku matematyka. Do przejścia na emeryturę był nauczycielem miejscowej szkoły podstawowej. W tamtym czasie brał udział i był laureatem wielu konkursów

¹² *Pracownicy nauki i dydaktyki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 1945–1994. Materiały do biografii*, red. S. Kalemka, Toruń 1995, s. 590; *Rozkwita pamięć pomiędzy wierszami: antologia wierszy poetów studiujących na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu w latach 1945–2000*, wybór i noty biogr. K. Ćwikliński; red. A. Filipiska-Ćwiklińska, Toruń 2000, s. 199.

¹³ S. Leszczyński, *Między słowem a drewnem*, Włocławek 1997, s. IV okładki.

¹⁴ Informacje autora zamieszczone na skrzydle okładki debiutanckiego tomiku wierszy *Symfonie na wietrze*.

i przeglądów poetyckich (np. „Konkursu na balladę” w Łodzi¹⁵), a jego utwory były publikowane w almanachach¹⁶ i prasie (miał swój stały kącik poetycki w „Życiu Lubrańca”). Uczestniczył w spotkaniach autorskich organizowanych m.in. we Włocławku, Lubrańcu, Chodczu czy Kowalu¹⁷.

Ostatnie lata naznaczone były nasilającymi się ciężkimi chorobami. Jego córka Ewa, doktorantka na Wydziale Grafiki warszawskiej ASP, mieszkająca obecnie w Anglii, autorka grafik inspirowanych twórczością ojca, w korespondencji, jaka między nimi krążyła, trafnie zauważyła, że:

„Tato nigdy nie stracił świadomości siebie samego, jego okrutne choroby odebrały mu lekkość umysłu, z którą się urodził. Miał tego do końca ogromną świadomość, co myślę, było źródłem wręcz pewnego rodzaju emocjonalnej tortury: pamiętać siebie, a nie czuć się sobą [...]. Był niezwykle wrażliwy, skupiony, pełen głębokich przemyśleń i pokory. Wycofany, ale nie zmarginalizowany, bezpieczny. Oglądałam niedawno dokument zatytułowany *Becoming Nobody*¹⁸, o podróży emocjonalnej – mówiąc w skrócie – skojarzył mi się on tutaj, bo Tato właśnie stał się takim n i k i m, ale w znaczeniu osoby odrzucającej blichtr [...], osoby, która odnajduje siebie i jest sobie wierna...¹⁹”.

Poeta zmarł we włocławskim szpitalu 13 marca 2020 r. w wieku 75 lat. Jego odejście nie spotkało się ze szczególnym odzewem w prasie lokalnej czy literackiej²⁰. Pozostawił po sobie cztery tomiki wierszy, utwory rozproszone w różnych almanachach, antologiach i czasopismach, „drewienka”, czyli toczone w drewnie amfory, kielichy, misy, patery, „owoce” i inne tego typu przedmioty, a przede wszystkim żonę Renatę i 10 córek: Sylwię, Magdalenę, Karolinę, Katarzynę, Martynę, Annę, Sarę, Irenę, Ewę

¹⁵ „Konkurs na balladę” zorganizowany w 2007 r. przez Polskie Radio Łódź, Katedrę Literatury Polskiej XX i XIX w. oraz Zakład Literatury Romantyzmu Uniwersytetu Łódzkiego. Plonem tego konkursu była publikacja z *Serii poetyckiej Radia Łódź*, nr 10, pt. *Oto ballada, która o tym opowiada... ballady*, pod red. J. Brzozowskiego i J. Sikorzanki, Łódź 2008, gdzie na s. 30–32 opublikowano tekst S. Leszczyńskiego pt. *Ballada o butelce*.

¹⁶ Na przykład *Strofy z kujawskich ogrodów*, opr. A. Cybulski, Włocławek 1993, s. 75–79; *Ślady rzeźbione słowami*, opr. A. Cybulski, wstęp T. Grzegorzewski, Włocławek 1997, s. 70–79; *Twórcy regionu 3*, opr. A. Cybulski, Włocławek 1999, s. 63–68; *Twórcy regionu 6*, opr. A. Cybulski, Włocławek 2005, s. 52–53.

¹⁷ G. Śpiewakowska, *Twórcy z regionu*, „Nowości Włocławskie”, 36(2003), nr 70, s. 11.

¹⁸ Film dokumentalny w reżyserii Jaime Catto z 2019 r., premiera 21 maja 2020 w Niemczech.

¹⁹ Korespondencja Ewy B. Leszczyńskiej do autora z dn. 9.12.2020 r.

²⁰ W grudniu 2020 r. ukazał się jeden, w czerwcu 2021 r. drugi artykuł: A. Ciechałski, *Stanisław Leszczyński (1944–2020) – wybitny artysta i człowiek dobry jak chleb*, „Tu i Teraz” (gazeta Włocławka i powiatu włocławskiego), 2020, nr 131, s. 18, 21; tenże: *Między fizyką a filozofią*, „Akant”, 24(2021), nr 6(305), s. 14–17.

i Marię (syn Maciej zmarł w 2001 r. w wieku 28 lat), które rozjechały się po świecie, w większości założyły rodziny, mają dzieci. Skromna liczba wydanych tomików poetyckich nie może stanowić jedyne kryterium przy ocenie wartości i wyjątkowości jego dzieła, wszak nie ilość w tej materii jest istotna (patrz choćby twórczość Mikołaja Sępa Szarzyńskiego). Nasz znakomity mistrz słowa, Zbigniew Herbert, również zalecał, aby pisać niezbyt wiele, rzadko i nieśpiesznie.

S.K. Leszczyński był człowiekiem poszukującym, nieuznającym w sprawach istotnych kompromisu i głodnym Absolutu. Inaczej niż jego guru z czasów młodości, Wojciech Roszewski, znajdował go, studiując Biblię, zawierając się całkowicie Bogu. Widać to również w jego wierszach. Po dłuższej przerwie, w latach dziewięćdziesiątych XX w., ponownie zaczął pisać, był też aktywnym członkiem Nauczycielskiego Klubu Literackiego we Włocławku. Ukazał się wówczas jego debiutancki tomik *Symfonie na wietrze*²¹ z ilustracjami Aliny Stalińskiej, pod redakcją szefa włocławskiego NKL – Antoniego Cybulskiego. *Notabene* sam tytuł, a także wiele fraz tam wydrukowanych, zostało „poprawione” (bez wiedzy i zgody poety) przez działającego w dobrej wierze redaktora, co przeważnie jednak wypaczało pierwotny zamysł autorski. Tytuł tomiku, zdawałoby się bardziej poetycki niż oryginalny, który miał brzmieć *Nogi na wiatr*, nie oddaje tego, co chciał wyrazić dojrzały już przecież wtedy twórca. Został on wzięty z wiersza *Strach* i nie chodziło tu bynajmniej poecie o wsłuchiwanie się w pięknie brzmiące melodie wygrywane przez dmący wiatr, ale o wyrażenie osiągniętego stanu radosnego zawierzenia Opatrzności, kiedy mógł wreszcie swobodnie kroczyć przez życie, rzucać się w jego odmęty, mając świadomość, że jest całkowicie bezpieczny. Nic mu nie mogło już zagrażać, gdy ból chronił ciało, lęk ducha, a bojaźń (Boża) była jego przyjacielem:

Puszczam nogi na wiatr
Nieś mnie moja gwiazdo
Obejmuj chwilo
Pruję odmęty jak delfin
Radość jest moim wymiarem
Ból strzeże ciała
Lęk
Ducha

²¹ S. Leszczyński, *Symfonie na wietrze*, Włocławek 1990, [ilustr. A. Stalińska].

Bojaźń największym moim
Przyjacielem
Jestem bezpieczny

Kolejne tomiki poetyckie Stanisława K. Leszczyńskiego (wszystkie wydane we Włocławku), takie jak: *Przykazanie miłości*²², *Między słowem a drewnem*²³ czy *Hospicjum*²⁴ wprowadzają czytelnika w świat doznań, uczuć, fascynacji, obaw, modlitwy, refleksji i cierpliwie ponawianych prób odczytywania znaków Boskiego Planu Dziejów, a w nim roli i miejsca człowieka. Próbując zagłębić się w ten bogaty świat poetycki, warto przytoczyć zwięzłą acz trafną jego charakterystykę, zamieszczoną obok równie zwięzłej notki biograficznej w almanachu *Strofy z kujawskich ogrodów* z 1993 r.:

„S. Leszczyński w swoich wierszach próbuje przeciwstawić się złu. Zafascynowany bogactwem i urodą świata, stara się miłość traktować jako przeciwstawienie się nienawiści; dobroć jako przeciwieństwo małości. Z pełnym szacunkiem odnosi się do tych, którzy byli «przed nami». Jednak cywilizacja tworzona przez człowieka nie przynosi szczęścia, staje się wręcz źródłem zagrożenia dla bytu fizycznego i duchowego. Stąd narastające trudności w porozumiewaniu się między ludźmi, brak więzi uczuciowych, pustka, osamotnienie. Człowiek jest rozdarty wewnętrznie, brakuje mu wiary i nadziei. Między dobrem i złem króluje śmierć, której nie należy się bać. Wielkie pragnienie życia odnosi zwycięstwo nad śmiercią»²⁵.

Niewątpliwie uwagi te są słuszne. Poezja Leszczyńskiego nierozzerwalnie zespolona jest z jego życiem. Odnajdujemy w niej różne doświadczenia, które można ułożyć w zestaw poszerzających się kręgów, stanowiących pole kreacji poetyckiej podmiotu lirycznego. Pierwszy z nich obejmuje sferę doznań osobistych, głęboko zindywidualizowanych, wiążących się z „odmiennymi stanami świadomości” dzieciństwa, sensualnym żywiołem uniesień miłosnych czy błogostanem wynikającym z afirmacji świata takim, jakim stworzył go Bóg. Drugi krąg stanowi przestrzeń najbliższej rodziny. Odnajdujemy tu wiersze poświęcone matce, np. *Jesień*, *Południe* czy *Wszystkich Świętych*, a także żonie, niewygasłemu źródłu fascynacji poety

²² Tenże, *Przykazanie miłości*, Włocławek 1992, [grafiki autora].

²³ Tenże, *Między słowem a drewnem*, Włocławek 1997 [fot. A. Ciechalski, M. Leszczyńska, S. Leszczyńska].

²⁴ Tenże, *Hospicjum*, wstęp A. Ciechalski, Włocławek 2004, [grafiki W. Appel].

²⁵ *Strofy z kujawskich*, s. 75.

– wymieńmy tu dla przykładu liryki: *Posłanie, Jedyna, Gdy mnie nie ma, Wgotowalni, Misterium*. Ojcowskie drżenie wyczuwamy w pochyleniu się nad losem „dziesięciu Cór, z których każda ma jednego Brata”. Wiersze poświęcone dzieciom to: *Arka, Kołysanka, Czary-mary, Dzieci, Firanka i skrzypce, Anima mea, Na Martynę*. Głębokie więzy rodzinne prezentuje przejmująca *Elegia o Bracie moim Kazimierzu* czy wiersz *Matka Chrzestna*. Autor wspomina także Włocławek, który stał się dla niego „miastem moich ciotek”, gdzie objawiona mu została radosna przepowiednia, iż: „Poetą będziesz, a nie Zbirem”.

Dalsze kręgi stanowią: wieś Świątyniki na Kujawach, w której autor odnalazł swoją przystań życiową oraz najbliższa okolica, jego Mała Ojczyzna – Lubraniec, Olganowo, Redecz Wielki, Dąbie Kujawskie..., a także i Włocławek (choć jest on tu często także nośnikiem innych skojarzeń, emocji i refleksji). W szeregu wierszy odnajdujemy reakcję poety na ważne dla ludzi tu żyjących wydarzenia, jak budowa kaplicy, uroczystość jubileuszu lokalnej gazety, 25 lat kapłaństwa znajomego księdza itd. W wierszu *Skrzydło anioła* przywołana została także postać wybitnego socjologa i filozofa o międzynarodowej sławie, Floriana Znanickiego (1882–1958), piszącego w młodości także wiersze i dramaty, który urodził się w starym świątynickim dworze i spędził tu dzieciństwo²⁶. Do niedawna w budynku tym jeszcze funkcjonowała szkoła, gdzie pracował poeta i jego żona, obecnie po jego sprzedaży część jest własnością rodziny autora. Dodajmy, że w tym samym dworze żywot swój dopełniła również Maria Kretkowska (1863–1947), wysiedlona przez władze komunistyczne ze swojego majątku Baruchowo k. Kowala, przedwojenna prezes polskich ziemianek, szczególnie zasłużona na polu działalności charytatywnej i edukacji. Była też bardzo aktywną działaczką katolicką. W jej majątku organizowano rekolekcje dla Sodaliczki Mariańskiej Kujaw i Ziemi Dobrzyńskiej, działała w Akcji Katolickiej, odwiedzali ją biskupi: Aleksander K. Bereśniewicz, Wincenty Chościak Popiel, Stanisław K. Zdzitowiecki, a nawet nuncjusz apostolski Achilles Ratti, późniejszy papież Pius XI. Z ówczesnym proboszczem w Kowalu, a później biskupem lubelskim, Marianem Fulmanem i mężem odbyła pielgrzymkę do Ziemi Świętej. Ofiarowała część biżuterii Kretkowskich, w tym diamentowe guzy od żupana, na przyozdobienie korony Najświętszej Maryi Panny w sanktuarium na Jasnej Górze w Częstoch-

²⁶ Z. Dulczewski, *Florian Znanicki – życie i dzieło*, Poznań 1984, s. 21–23.

wie. Za swoje zasługi dla Kościoła odznaczona została złotym orderem papieskim św. Bonifacego²⁷.

Przywiązanie do ziemi kujawskiej, miejsc, gdzie się poeta „od nasienia wychował”, widoczne jest w wielu wierszach Leszczyńskiego – wymieńmy choćby: *Z dzieciństwa, Przechadzka, Urowadzenie, Kujawiaczek sierpniowy, Pożegnanie ojczyzny*. Emanuje z nich i biologiczny, i mistyczny związek z „tą ziemią”. Tutaj poeta czuł się u siebie, najgłębiej się z tym miejscem identyfikował, traktował je także jako synonim polskości i do niego tęsknił szczególnie wtedy, gdy był za granicą, np. przebywając u bliskich w Kanadzie²⁸. Doświadczenie obczyzny jeszcze bardziej ową szczególną więź z krajem rodzinnym spotęgowało, wywołało odczuwane głęboko przekonanie, iż to jest jedyna przestrzeń, w której poeta chciałby żyć. Stąd apostrofa:

Kraju mój
Na wskroś święty
Kraju ruty i mięty.
Kraju krzyżów i mogił
Jakże byłbym ubogi...
(Powrót)

Dalej w tym samym wierszu konsekwentnie pojawia się odrzucenie tego, co jest tak odległe emocjonalnie i kulturowo od miejsc ukochanych:

Żegnajcie bezkresne hajłaje
Skunksami w mroku nocy pachnące
Pożegnajcie mnie miasta rozległe
Martwy zgiełku
W uszach dzwoniący

Zatem z kręgu Małej Ojczyzny poeta przenosi się do kręgu Ojczyzny-Polski.

Wiersze Leszczyńskiego to nie tylko utwory, które można przypisać do wyżej wspomnianych kategorii tematycznych. Odnajdujemy w jego

²⁷ A. Ciechański, *Maria Kretkowska – wybitna działaczka ruchu ziemianek*, „Wiadomości Ziemiańskie”, nr 81, 2020, s. 48–53; E. Kostrzewska, *Ruch organizacyjny ziemianek w Królestwie Polskim na początku XX wieku. (Zarys dziejów w świetle prasy)*, Łódź 2007, s. 29–30, 44–47, 51–55, 74–77, 97, 103, 114, 127–130, 148–150; T. Sławiński, *Kretkowsy i ich dzieje od połowy XIV wieku*, Włocławek – Warszawa 2007, s. 485–480.

²⁸ Poeta odbył podróż w 2000 r. do rodziny w Kanadzie, gdzie osiedliły się dwie jego córki.

dorobku także liryki, które wyrastając z konkretnego tu i teraz, kierują się w stronę ponadindywidualną i ponadczasową. Według mnie stanowią one zresztą najbardziej interesujące i istotne dokonania poetyckie autora. Jednym z nich jest niewątpliwie wiersz *Smuga światła* z tomiku *Między słowem a drewnem*. Autor w finezyjny i estetycznie udany sposób prezentuje w nim metaforycznie ujęty przepych i urodę życia, które przemija. Poszczególne pokolenia wchodzi w tę jaskrawą smugę światła, która mieni się bogactwem barw i bujnością rozmaitych form egzystencji, ale jakże owo światło jest krótkotrwałe. Fenomen życia, tak zmysłowo piękny, szybko przemija, zostaje ogarnięty cieniem nocy, zapada się w mroczną czeluść nekropolii:

Zobaczyłem je na bulwarach
Matkę z córą i z córą córy
Zobaczyłem trzy stadia śmierci
Zstępujące z wyniosłej góry
Wszystkie piękne

Ileż przed nimi
Ile po nich przepłyń w glorii
Korowodem przez smugę światła
Z cieniów nocy
W mrok nekropolii

(*Smuga światła*)

Światło i mrok – te antynomiczne pojęcia stały się też kanwą inspiracji artystycznej i interesujących refleksji, jakie zaprezentowała także córka poety, Ewa Bogumiła Leszczyńska, podczas wystawy fotograficznej w Galerii Sztuki Współczesnej we Włocławku²⁹. Artystka kreując swoje w dużym stopniu wyabstrahowane, a przez to wieloznaczne kompozycje fotograficzne, pokusiła się również o dołączenie do nich komentarza. Zawarty on został w katalogu wystawy, w którym autorka m.in. stwierdza, że światło i mrok towarzyszą sobie nierozłącznie, mieszają się jak gorąco z zimnem czy biel z czernią. E. Leszczyńska odwołuje się do A. Krokiewicza, który analizując te kwestie u starożytnych filozofów greckich, zauważył, iż: „każda rzecz jest pełna światła i mrocznej

²⁹ Wystawa malarstwa „DNArt” M. Zapory, P. Jezior i J. Kenii oraz fotografii E.B. Leszczyńskiej „Mrok” w Galerii Sztuki Współczesnej we Włocławku, która eksponowana była w dniach 11 VI – 4 VII 2021 r.

nocy zarazem”³⁰. Pojęcia te i ich symboliczne znaczenie fascynowało ludzi od wieków. Autorka powołuje się choćby na rozważania Geорга W.F. Hegla:

„który zainteresował się tym konceptem i prześledził jego rozwój w kontekście historycznych dziejów ludzkości. Zrobił to zgodnie z neoplatońską tradycją, gdzie światło rozumiane było jako rozwój świadomości, załączek wolności i rozumu człowieka. W heglowskich *Wykładach o filozofii dziejów* symbol światła bierze swój początek w państwie Persów, kiedy to: «wschodzi po raz pierwszy światło, które świeci i oświetla, gdyż dopiero światło Zoroastra należy do światła świadomości, do ducha jako stosunku do czegoś innego». To właśnie Persowie jako pierwsi stworzyli koncepcję religii opartej na duchowym bóstwie przeciwstawionemu materii. Ich dualizm świata polegał na tym, że światło symbolizowało prawdę, dobro. Opozycją do tych wartości była ciemność. W ten sposób abstrakcyjne pojęcia zostały unaocznione człowiekowi, dając mu te dwie wartości do wyboru w jego postępowaniu.

Wraz z rozwojem cywilizacji koncepcje te ewoluowały i już dla Greków miały nieco inne znaczenie niż dla Persów. Chrześcijaństwo powróciło do wartości zapoczątkowanych przez Persów, próbując wprowadzić równość jednostek w znaczeniu możliwości zbawienia [...], formowały swoją wizję w oparciu o Boskie Światło i jego świętość w opozycji do mrocznego zła”³¹.

W innych wierszach Leszczyńskiego zauważyć się daje wrażliwość na urodę świata i powaby natury oraz zachwyty nad bujnością życia. Idąc w ślady J.J. Rousseau, poeta wyrażał fascynację wsią jako krainą arka-dyjską, gdzie życie toczy się w harmonii z naturą. Jest ona też remedium na sztuczność, zakłamanie i zło, którego siedliskiem często bywa miasto (*Włocławek pachnący ersatzem*³², *Miasto moich ciotek*). Wybór życia z dala od wielkich skupisk ludzkich, pośpiechu, blichtru i sztucznych wartości, świata, w którym celebrowane jest „święto nieistotności”³³, sprzyja postawie refleksyjnej, pozwala skupić się na sprawach najważniejszych,

³⁰ A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s.149.

³¹ E.B. Leszczyńska, *Mrok* (katalog wystawy), Włocławek 2021, s. 11. Dogłębnie i ciekawie problem związków światła z koncepcjami sztuki omawia: P. T e n d e r a, *Od filozofii światła do sztuki światła*, Kraków 2014.

³² Wiersz ten szczególnie mocno akcentuje te antynomie. Symbolem niepełnego, sztucznego życia w mieście jest dla poety unoszący się we Włocławku zapach wytwarzanej tam przez dziesięciolecia kawy zbożowej, będącej namiastką tej prawdziwej.

³³ Znakomity czeski pisarz M. Kundera w ostatnio wydanej książce przekornie sugeruje ważność tego, co zwykle uznajemy za sprawy nieistotne. Por. M. K u n d e r a, *Święto nieistotności*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 2015, passim.

ostatecznych. Umożliwia także pochylenie się nad sobą i innymi ludźmi, skłania do rozważań nad kondycją człowieka i jego odniesieniami do transcendencji, relacjami z Bogiem. Bo sztuka w ogóle, w tym poezja, jak słusznie zauważył Paweł Hertz w swoim zbiorze szkiców *Pamięć i ład*, są przecież po to, „aby wszystko ustawić na zwykłym miejscu, aby przywrócić codzienną, rzeczywistą hierarchię wartości, którą ludzki grzech, wina i błąd raz po raz odmieniają”³⁴.

Podejmowanie tych zagadnień jest niejako naturalne u autora, który studiował najpierw fizykę, później filozofię, by w ostateczności porzucić zgłębianie tych dyscyplin nauki. Motywację takiej decyzji odnajdujemy w wierszu *Zmory*, gdzie poeta podczas onirycznego widzenia odpowiada swoim profesorom, którzy patrzą na niego z wyrzutem, (ponieważ jakoby miał ich zawieść): „Erudyci kochani / Ja już od dawna / nie szukam wiedzy / Szukam Mądrości”. Autor doszedł do przekonania, iż rozum często bywa bezradny, a człowiek zbyt zadufany w sobie, ograniczony licznymi ułomnościami. W liryku *Ignorancja* poeta napisał:

Homo Erectus
Jak pusty kłos
Pyszna sapientia
Nasze przyrodzenie

Walce logiki zetrą nas w proch
Ostatnie będzie milczenie

Ciulacze twierdzeń
Głośni jak dzwon
Badamy pieśni
Kurhany zwoje
Grafitem chcemy w diamencie ryc

I

Wiemy swoje

Podobnie w wierszu *Kondycja ludzka* poeta z dystansem odnosi się do osiągnięć rozwojowych człowieka jako gatunku *homo sapiens* i jego natury, przy czym wybrzmiewają tu też wyraźnie nuty autoironiczne:

³⁴ P. Hertz, *Pamięć i ład*, wybór i posłowie M. Zagańczyk, Warszawa 2018; Cytuję za: B. Gruszka-Zych, *Sztuka wyrasta ku niebu*, „Gość Niedzielny”, 2019, nr 8.

Zmienia się świat
Kurczy się świat
I tylko człowiek taki dziwny
Chce przepuć wpływ
Bezkresny staw

Gdzie nie ma wyspy ni mielizny [...]
Domysły ma
Tezami gra
Prowadzi proces poszlakowy
Gorzej dla faktów
Grubość bez taktu
Człowiek
To szlachcic zaściankowy

Stworzenia pan
Wychylam dzban
Ocieram wąsy swe sarmackie
Brzęczę jak trut
Łasy na miód
Pyszałek chory na padaczkę

Leszczyński nauczony doświadczeniem i bogatszy o głębokie przemyślenia w wierszu *Inicjacja* dochodzi do następujących wniosków:

Myślałem
Człowiek kowałem swego losu
I
Jak sobie pościelesz
Dziś wiem
Nie w mocy idącego jest droga jego
I nie najszybszy wygrywa w biegu

Myślałem
Jam młody bóg
Do mnie należy świat
Dziś wiem
Że nie ten nie ten [...]

Sens ludzkiej egzystencji autor próbował osiąść poprzez przyjęcie prawd objawionych. Stąd cierpliwe, wieloletnie wpatrywanie się w światło

Biblii, poznawanie ksiąg ojców i doktorów Kościoła oraz pism mistycznych i prorockich. Najbardziej lapidarnym określeniem tych poszukiwań mogłaby być aforystyczna myśl zawarta w wierszu *Misterium*, stwierdzająca, iż: „Obejmuje nas ciemność / jaśniejsza od światła rozumu”. W wierszu *Modlitwa* dedykowanym Ojcu (tj. Bogu) poeta napisał:

Panie dojrzyj proroka
Niech wyrośnie z mądrali
Niech mu rąbka uchylą
Ci co Ciebie się bali

Właśnie patrzenie na człowieka *sub spécie aeternitatis* i w perspektywie wiary jest szczególnie istotne dla tej twórczości. Według poety egzystencja człowieka nabiera wartości i sensu dzięki miłości Boga. To dlatego po śmierci nie wtopimy się li tylko w odwieczny obieg materii, ale nasze najistotniejsze, duchowe pierwiastki zostaną ocalone, zapisane – jak w olbrzymim dysku Super Komputera – we Wszechogarniającej Opatrzności Bożej. Życie człowieka jest wędrówką, etapem w drodze do ostatecznego celu, jakim jest Niebo. Oryginalnie jest to wyrażone w wierszu *Powroty*:

Na nogach sandały
Kij podróżny w dłoni
Przepasane biodra
Noc w brylantach stoi

Pobyty na ziemi to trwanie w swoistym hospicjum³⁵, w którym oczekujemy na prawdziwe istnienie mające nastąpić po śmierci, kiedy oglądać będziemy mogli Pana twarzą w twarz. Zatem zadaniem naszym jest wypełnianie zasad Dekalogu, inaczej nie zostaniemy zbawieni i czeka nas zasłużona kara. Nie jest to sprawa błaha, gdyż toczy się tu prawdziwa walka o własną duszę. Poeta, podobnie jak autor księgi Hioba, zdaje się pytać: „Czyż nie do bojowania podobny jest byt człowieka?” (Hi 7, 1). Trzeba mieć wiele hartu, aby ów bój wygrać³⁶:

³⁵ Nie bez powodu czwarty tomik poetycki autora nosi właśnie tytuł *Hospicjum*.

³⁶ Por. M. Sęp Szarzyński, *Sonet IV (O wojnie naszej, którą wiedzimy z szatanem, światem i ciałem)*, w: W. Borowy, *Od Kochanowskiego do Staffa. Antologia liryki polskiej*, Warszawa 1981, s. 20; Zob. też: J. Ziomek, *Renesans*, Warszawa 1977, s. 336; C. Hernas, *Barok*, Warszawa 1978, s. 24–25; J.S. Gruchała, *Poeta rozdwojony w sobie – Mikołaj Sęp Szarzyński*, w: *Pisarze staropolscy. Sylwetki*, t. 2, red. S. Grzeszczuk, Warszawa 1997, s. 186–188.

Bo grzech i śmierć
Rodzeni bracia [...]
Chłostany biczem namiętności
Poddany sztuce umierania
Zliniejesz do nagutkiej kości
Choćbyś wykręcał się i wzbraniał
(*Rzeczywistość wirtualna*)

Podmiot liryczny wierszy Leszczyńskiego to niewątpliwie najprawdziwszy *homo religiosus*. Wiele ma on wspólnego z postrzeganiem świata i dylematami, jakie obecne są w twórczości znakomitego poety polskiego manieryzmu – Mikołaja Sępa Szarzyńskiego. Zresztą, odwołań i różnego rodzaju aluzji literackich, uważny czytelnik zdoła dostrzec w jego wierszach na pewno więcej. Wymieńmy choćby wyraźne nawiązania do tekstów biblijnych, sielanek Franciszka Karpińskiego, liryków lozańskich Adama Mickiewicza, ballad Bolesława Leśmiana, utworów Konstantego Ildefonsa Gałczyńskiego, Stanisława Grochowiaka czy twórczości Władysława Broniewskiego, którego poeta cenił szczególnie (bynajmniej nie z powodu jego wierszy o tematyce rewolucyjnej).

Liryka Leszczyńskiego wplata się w ten nurt współczesnej poezji, o której wspominał Włodzimierz Bolecki, stwierdzając, iż „polska poezja nowoczesna to dziś nie tylko tradycja buntu, skandalu i eksperymentów językowych, lecz także refleksji metafizycznej, historycznej, etycznej i wrażliwości religijnej (Bronisław Maj, Jan Polkowski, Wojciech Wencel, Tadeusz Dąbrowski, Jacek Dehnel). W historii polskiej poezji nowoczesnej to zarówno tradycja Miłosa jak i Wata, Przybosia jak i Herberta, Baczyńskiego i Gajcego jak i Białoszewskiego czy Krynickiego”³⁷.

Trzeba też zauważyć, iż poza wspomnianym wyżej bagażem głębokich refleksji oraz zanurzeniem w tradycję literacką, poezja Leszczyńskiego nie jest nudnym, pozbawionym życiowej tkanki traktatem eschatologicznym. Język jest tu bogaty, gęsto okraszony oryginalnymi metaforami, porównaniami, epitetami, a także konstrukcjami o wydźwięku paradoksalnym. Występuje w nim swoista drapieżność obrazowania, a także sielankowa łagodność. Poeta nie stroni też od dosadności i wyrażeń nacechowanych silnie ekspresją. Zauważyć się daje częste zestawienie owego ekspresjonistycznie ukształtowanego konkretności (wziętego z przyziemnej codzienności)

³⁷ W. Bolecki, *Nowoczesność w poezji polskiej XX w.*, 2009, <https://culture.pl/pl/artykul/nowoczesnosc-w-poezji-polskiej-xx-wieku> [22.12.2020].

z rzeczywistością uniwersalną, transcendentną. Jest to jego swoisty znak rozpoznawczy, owa umiejętność łączenia tego, co emanuje fizycznością, z tym, co poza nią wykracza, a więc jest metafizyczne. Wskażmy kilka takich zestawień, np.: „Wieczność pysk zanurza w płynie / poi łąki i ogrody” (*Grobla*); „Wycieramy nogi / O szmatę pustyni / Gdy do drzwi dojdziemy / Noc się ku nam schyli” (*Powroty*); „W klatce z kości człowieczej / Tłucze się ptak miłości / [...] Pięścią w klatkę kołaczę / Echo dudni w zaświatach” (*Crescendo*); „Na mej półce / Za fizyką / Wiersze stawiam / I na próby nagabywań puszczam pawia (*Ontologia*); „Nogi bose jak słoneczne lato / Śmierć poważna posuwa po świecie” (*Babie lato*); „Ugry, ugory, szare pola / Dymy kartoflisk jak rozploty / Traktor z ptakami się oddala / Jesień dojrzewa do tęsknoty” (*Jesień na wsi*); „Wicher mnie niesie / Czas wysysa jak śliwkę” (*Mój los*); „Tnij w korze serca otwarte włócznią / Kochaj i spiesz się” (*Przykazanie miłości*); „Dolo ty moja / Pocziwa suko” (*Chory fortepian*) czy też: „Łapię strofy na lep języka / Potem / Spuszczam z uwięzi Kosmos / I / Latamy w metafizykach” (*Gdy mnie nie ma*).

Przyglądając się sposobowi organizacji materii poetyckiej wierszy Leszczyńskiego trzeba stwierdzić, iż czyni on ukłon w stronę tradycji, ale także czerpie z tych nowości formalnych, które charakterystyczne są dla poezji współczesnej. Z tradycją łączy go częste stosowanie układu stroficznego, przestrzeganie zasad rytmiki, przywiązanie do rymów, przeważnie niedokładnych, bywa, że o charakterze asocjacyjnym. Ze współczesnością – zmetaforyzowanie i eliptyczność wypowiedzi, tworzenie wierszy stylicznych, w których segmentacja tekstu zależy od indywidualnych akcentów logicznych i emocjonalnych, rezygnacja ze znaków przestankowych, porzucenie tradycyjnych schematów wersyfikacyjnych (występuje często nieregularność wersów: rozbudowane sąsiadują z tymi, które składają się z jednego wyrazu lub jednej litery, czyli jest to tzw. wiersz emocyjny³⁸). To balansowanie między formą tradycyjną a nowoczesną chroni autora przed zarzutem anachroniczności, powielaniem tego, co przebrzmiałe i nieprzystające do współczesności, daje jednak możliwość wykazania maestrii w tworzeniu intelektualnie gęstej wypowiedzi powiązanej rytmem i rymem, co niewątpliwie wymaga większego kunsztu niż zastosowanie wiersza białego. Zaś otwarcie na formy stosowane w poezji współczesnej powoduje, że wiersze te – najogólniej rzecz ujmując – są

³⁸ D. Korwin-Piotrowska, *Poetyka – przewodnik po świecie tekstów*, Kraków 2011, s. 195, 213–214.

bardziej podatne na wielość czytelniczych konkretyzacji, pozostawiają czytelnikowi szerokie pole do ich samodzielnych współkreowania.

W dyskusjach, jakie wielokrotnie prowadziliśmy, poeta sugerował, iż jego wiersze należy odbierać w kontekście poezji nurtu ludowego. Sądzę, że nie do końca można się z tym zgodzić. Zawarte w jego utworach treści dyskursywne, nakierowane na podejmowanie kwestii egzystencjalnych, gra z konwencją literacką, autoironia, świadomość miejsca i roli poety oraz twórczości powodują, że jego poezja wykracza poza ten krąg. W wielu lirykach (np. *Pisanie, Wiersze, Narodziny poety, Zawstydzienie, Bilans, Trud poety*) autor podejmował zagadnienia wiążące się z ustaleniem, czym jest dla niego poezja, jaka jest jej geneza, na czym polega fenomen procesu twórczego i z jakim trudem się on wiąże. Takie wiersze o wyraźnym charakterze autotematycznym³⁹ muszą zakładać dużą rolę literackiej samoświadomości⁴⁰, czego raczej nie znajdziemy w literaturze ludowej.

U Leszczyńskiego zauważyć się daje lekkość pióra, swobodę w konstruowaniu frazy poetyckiej i łatwość aranżowania nastroju, a także subtelny humor. Twórczość ta jest zjawiskiem bogatym, różnorodnym, zaangażowanym w codzienność, a jednocześnie zanurzonym w uniwersum, a przez to na pewno wartościowym i godnym poznania.

Pisząc o dorobku twórczym S.K. Leszczyńskiego nie sposób nie wspomnieć o drugiej pasji tego artysty, jakim była fascynacja drewnem jako materiałem, z którego „wyczarowywał” rozmaite przedmioty, w tym także codziennego użytku. Powstawały wykonywane z różnych drzew: akacji, orzecha, wiśni, czereśni – najrozmaitsze amfory, kielichy, misy, patery czy stylizowane na owoce puzderka. Tak o dążeniu do uwydatnienia piękna zawartego w drzewie pisał artysta w swoistym manifestie zatytułowanym *Apoteoza drewna*:

„Drzewo skojarzone jest z Ludzkością od kołyski – po trumnę. Od ogrodu Eden – po «koniec świata». Spożycie owocu z «drzewa wiadomości dobra

³⁹ Por. ciekawe rozważania J. Grądziel-Wójcik, która stwierdziła, że: „Być może autotematyzm – tak jak autotelicność lub intertekstualność – należy uznać za pewien stan literatury w ogóle, perpetuum mobile twórczości samoświadomej siebie, zacierającej granice między życiem a fikcją, eksponującej sylleptyczność współczesnego podmiotu, który jest wtedy, gdy pisze – dlatego jest, że pisze”. J. Grądziel-Wójcik, *Perpetuum mobile, czyli kilka uwag o autotematyzmie*, „Forum Poetyki”, nr 2: jesień 2015, s. 117.

⁴⁰ A. Stoff, *Słowo wstępne*, w: D. Brzostek, A. Skubaczewska-Pniewska, *Poezja świadoma siebie. Interpretacje wierszy autotematycznych*, Toruń 2009, s. 6; A. Poprawa, *Samowiedza w samych wierszach. Autotematyzm w wierszach Jarosława Marka Rymkiewicza*, „Teksty Drugie”, 1997, nr 5, s. 101.

i zła» jest początkiem naszego tragicznego człowieczeństwa; na «Drzewie życia» zrodził się upragniony Owoc odkupienia. Drzewo przeniosło Noego przez falę Potopu. Drewno było budulcem dworu Salomona, jak i chaty biedaka; świątyni i karczmy. Daje rozkoszny ogień i bywa cebrem na wodę. Łuk, bumerang, włócznia, maczuga, łoże, stół, lektyka, socha, cepy – drewno, drewno, drewno... Jeszcze przedwczoraj proste dzieci Boże sięgały warząchwiami do drewnianej michy. Przykłady można by mnożyć. Przez nagminność stosowania i użytkowania drewna, przestaliśmy je dostrzegać. Stało się przezroczyste jak powietrze!

W swej przewrotności poszliśmy dalej – zaczęliśmy gardzić i drewna się wstydzić! Wyrzuciliśmy trepy i naczynia. Przyjazne nam deski podłóg i boazerii zasmarowaliśmy truciznami zjadliwie smrodliwymi! Prawdziwe meble zastąpiliśmy atrapami z tzw. płyty meblowej. Miliony drzew przetwarzamy na papier toaletowy. Anachroniczne gazety, jak nieugaszony pożar, trawią lasy świata. Podcinamy dosłownie gałąź, na której siedzimy.

Celem mojej pracy jest próba ukazania urody drewna, a w konsekwencji – próba szerszego otwarcia oczu na to niezwykle stworzenie, jakim jest drzewo. Znamy jego głos, gdy rozmawia z wiatrem. Dostrzegamy sygnały, gdy porozumiewa się z tęczą. Może jeszcze pamiętamy szczodrobliwie «bęć», gdy nastawialiśmy fartuszkę... Ale przecież drzewo żyje i po śmierci! Pracuje, mówi, śpiewa... Niektórzy z nas pamiętają skrzywienie żurawia o zmierzchu czy postękiwanie chłopskiej, ciężarnej fury. W zachwyceniu słuchamy śpiewu klarnetu, prostej fletni czy nucenia ksylofonu. A czy może nie zna ktoś mistycznej pieśni ogniska? Gdy drewno, wyniszczając się ostatecznie, odsłania swą dwoistą naturę: Słońca i Ziemi? Gdy rozsiewa woń rozkoszną aż do bólu i budzi jakąś niewypowiedzianą tęsknotę? Najzwyklejsza ostrugana deska ukazuje niepowtarzalne poziomice słoików, ciemne ślepie sęków, plamy i smugi przebarwień... Wszystko to układa się w obrazy, figury i postacie doskonałe w swym plastycznym wyrazie i sprawia, że na powałę z oheblowanych desek można patrzeć godzinami... Chory człowiek wymyślił miskę z plastiku. Jest błyszcząca, gładka, kolorowa i... piekielnie cuchnie, gdy liże ją język ognia... Już czas, byśmy nawrócili się do natury, gdyż nasze życie bez drzew – jest niemożliwością. Pokochajmy drewno, a drzewom odwzajemnijmy miłość! Weźmy kurs na drzewo!⁴¹

Praca w drewnie dawała artyście wiele satysfakcji. Przez wiele lat doskonalił swój rzeźbiarski warsztat, poprawiał jakość i formę tworzonych przez siebie „drewienek”. Odkrywał tajemnice struktury poszczególnych gatunków drzew i sposoby wyeksponowania charakterystycznej dla nich urody. Czynił to z olbrzymim zaangażowaniem i wielką cierpliwością.

⁴¹ Leszczyński, *Między słowem a drewnem*, s. 51–52.

Efekty tej pracy były na tyle interesujące, że jego dzieła zyskiwały uznanie nie tylko znajomych i przyjaciół oraz lokalnych władz, które kupowały je z przeznaczeniem na nagrody lub podarki w czasie zagranicznych wizyt jako regionalne rękodzieło, ale także chętnie przyjmowano je w galeriach krajowych i za granicą. Pierwszy raz zostały wyeksponowane we wrocławskim Biurze Wystaw Artystycznych podczas prezentacji prac nieprofesjonalnych artystów w maju 1990 r. Później przyjmowane były w warszawskich salonach wystawowych Galerii Instytutu Wzornictwa Przemysłowego, Galerii Rzemieślników Artystów, Galerii Muzeum Etnograficznego. Brały udział w Międzynarodowym Festiwalu Rękodzieła we Florencji. Trafiły do ośmiu krajów Europy Zachodniej, a także za ocean do Lake Placid, Ottawy czy Calgary. Wszędzie cieszą oczy oglądających, w dotyku są idealnie gładkie, wypolerowane, wszak twórca ubrał je w „batystową koszulkę wosku”.

To nowe tworzywo pochłonęło Leszczyńskiego bez reszty. Nie bez powodu swój trzeci tomik poezji zatytułował: *Między słowem a drewnem*. I rzeczywiście, duża część jego twórczości rozpięta jest między tymi dwoma światami, gdzie w jednym królują słowa, a w drugim formy wydobywane z drewna; w jednym jest abstrakcyjna ulotność, a w drugim namacalny konkret; wreszcie w jednym szukanie mądrości, filozofowanie, w drugim zaś uroda tego, co fizyczne. Artysta, obracając się w tych skrajnie odległych od siebie rzeczywistościach, próbował osiągnąć swoistą pełnię. Czy mu się to udało? Osądzą to jego czytelnicy i posiadacze „drewienek”.

Na koniec tych rozważań pragnę przywołać fragmenty wierszy, w którym poeta reflektując o swoim nieuchronnym odejściu napisał:

[...] Ci co miłość przyrodzoną mieli
Szlakiem wszystkich ludzi odeszli
Smutne oczy na Drogę wzięli
Biały Oból kładli na język
Smarowali Olejem podeszwy

Wiem
Wyprawią mnie w tamtą Drogę
Bagaż ciała w sejfie położą
Pójdę lekko przez ciemną dolinę
Pójdę
Nie pójść nie mogę

(*Mój życia-rys*)

Zaś w liryku *Gdy minie czas* czytamy:

Obejrzę się z tamtego brzegu
Poezja moja wplecie się
W muzykę sfer

Opowiem Panu Bogu
O mym szukaniu
I o błędzeniu
O horyzoncie płaskim jak trójwymiar
O bólu niewiedzy

Gdy minie czas
Zagram na fletni Panu
Andyjską pieśń miłości

Właśnie stało się tak, że ziemski czas poety minął. Miejmy nadzieję, że zgodnie ze swoim gorącym pragnieniem, ogląda on Boga twarzą w twarz, a jego poezja nie tylko wplata się w „muzykę sfer”, ale także znajdzie życzliwych czytelników, którzy odbywają jeszcze podróż swojego życia. Do nich poeta zwraca się ze swoistą dezyderatą, która jest tożsama z przykazaniem miłości:

Kochaj i spiesz się
Twój nurt jest prędko
Rzeczy kształt minie
Wieczny jest duch

Skłoń ku Miłości
Nim Ziemia
Wyrwie ci się spod nóg
(*Przykazanie miłości*)

Na płycie nagrobnej rodziny Leszczyńskich, która znajduje się na cmentarzu parafialnym w Śmiłowicach, gdzie złożone są prochy artysty, wyryta została majuskułą następująca fraza z jego wiersza o tytule *Chory fortepian*:

Ptak zatrzepotał
Jęknęła struna
Rozwarte usta święty deszcz poi
Na wieki wieków zawarczał werbel
Zdziwionej gwieździe
Kwiat się pokłonił

TO TRUST GOD COMPLETELY

The work of Stanisław Kazimierz Leszczyński (1944–2020)

Keywords: Stanisław K. Leszczyński, poets from Kujawy, contemporary Polish poetry, reflective-religious poetry, wood carving.

Summary: S.K. Leszczyński was a poet who studied physics and mathematics at the Nicolaus Copernicus University and philosophy at the University of Warsaw. He was associated with the Teachers' Literary Club in Włocławek. He published poems in the local and national press, and published 4 volumes of poetry. His work shows sensitivity to the beauty of the world and the charms of nature, as well as admiration for the lushness of life. The poet expressed his fascination with the countryside perceiving it as an Arcadian land. His choice to live away from great clusters of people, haste, glitz and artificial values deepened his reflective attitude. His poems have a metaphysical dimension; some religious and ethical sensitivity is present in them. The author refers to biblical issues and the works of Polish writers: M. Sęp Szarzyński, F. Karpiński, A. Mickiewicz, B. Leśmian, K.I. Gałczyński, S. Grochowiak and W. Broniewski. His poetic language is rich, densely adorned with extraordinary metaphors, comparisons, epithets, and paradoxical constructions. One can observe some specific predatory imaging in it, as well as an idyllic gentleness can also be perceived. The poet did not shy away from bluntness and expressions that were strongly expressive, which he clashed with the universal, transcendent reality. By the frequent use of a strophic pattern, adherence to the rules of rhythm, adherence to rhymes, mostly inaccurate, and sometimes associative, he connects his works with tradition. On the other hand, he encounters contemporary – metaphorical and elliptical expression, creating stychic poems in which the segmentation of the text depends on individual logical and emotional accents, giving up punctuation marks, abandoning traditional versification schemes. S.K. Leszczyński also dealt with wood carving. He created amphoras, goblets, platters and other items that were displayed in domestic and foreign galleries. The work of this artist is stretched between these two elements, where words reign in one, and forms extracted from wood- in the other; in one there is an abstract elusiveness, and in the other- a tangible concrete; and finally, in one, seeking wisdom, philosophizing, and in the other, the beauty of what is physical. The artist, rotating in these extremely distant worlds, tried to achieve a kind of fullness and completeness.

BIBLIOGRAFIA

Leszczyński S., *Hospicjum*, Włocławek 2004.

Leszczyński S., *Między słowem a drewnem*, Włocławek 1997.

- Leszczyński S., *Przykazanie miłości*, Włocławek 1992.
- Leszczyński S., *Symfonie na wietrze*, Włocławek 1990.
- Bolecki W., *Nowoczesność w poezji polskiej XX w.*, 2009, <https://culture.pl/pl/artykul/nowoczesnosc-w-poezji-polskiej-xx-wieku> [22.12.2020].
- Borowy W., *Od Kochanowskiego do Staffa. Antologia liryki polskiej*, Warszawa 1981.
- Brzostek D., Skubaczewska-Pniewska A., *Poezja świadoma siebie. Interpretacje wierszy autotematycznych*, Toruń 2009.
- Ciechalski A., *Maria Kretkowska – wybitna działaczka ruchu ziemianek*, „Wiadomości Ziemiańskie”, nr 81, 2020, s. 48–53.
- Ciechalski A., *Między fizyką a filozofią*, „Akant”, 24(2021), nr 6 (305), s. 14–17.
- Ciechalski A., *Stanisław Leszczyński (1944–2020) – wybitny artysta i człowiek dobry jak chleb*, „Tu i Teraz” [gazeta Włocławka i powiatu włocławskiego], 2020, nr 131.
- Ciechalski A., *Wstęp*, w: Leszczyński S., *Hospicjum*, Włocławek 2004.
- Dulczewski Z., *Florian Znaniecki – życie i dzieło*, Poznań 1984.
- Głębińska E., *Grupy literackie w Polsce 1945–1989*, Warszawa 2000.
- Grądziel-Wójcik J., *Perpetuum mobile, czyli kilka uwag o autotematyzmie*, „Forum Poetyki”, nr 2: jesień 2015, s. 108–119. <https://doi.org/10.14746/fp.2015.2.26697>.
- Gruchała J.S., *Poeta rozdwojony w sobie – Mikołaj Sęp Szarzyński*, w: *Pisarze staropolscy. Sylwetki*, t. 2, red. S. Grzeszczuk, Warszawa 1997, s. 148–207.
- Hernas C., *Barok*, Warszawa 1978.
- Hertz P., *Pamięć i ład*, wybór i posłowie M. Zagańczyk, Warszawa 2018.
- Howzan A., *Studencki ruch kulturalny na UMK*, „Rocznik Toruński”, 2(1967), s. 43–70.
- Korwin-Piotrowska D., *Poetyka – przewodnik po świecie tekstów*, Kraków 2011.
- Kostrzewska E., *Ruch organizacyjny ziemianek w Królestwie Polskim na początku XX wieku. (Zarys dziejów w świetle prasy)*, Łódź 2007.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000.
- Kudęł R., *Nie królem, a poetą będziesz*, „Gazeta Pomorska”, 1995(8 IX).
- Kuncewicz P., *Agonia i nadzieja. Poezja polska od 1956*, t. 3, Warszawa 1993.
- Kundera M., *Święto nieistotności*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 2015.
- Kunikowski S., Nowakowski P., *Zapędowski Marek*, w: *WłSb*, red. S. Kunikowski, t. 8, Włocławek 2019, s. 208–210.
- Leszczyńska E.B., *Mrok* (katalog wystawy), Włocławek 2021.
- Oto ballada, która o tym opowiada... ballady*, red. J. Brzozowski, J. Sikorzanka, Łódź 2008.
- Poprawa A., *Samowiedza w samych wierszach. Autotematyzm w wierszach Jarosława Marka Rymkiewicza*, „Teksty Drugie”, 1997, nr 5, s. 100–114.
- Pracownicy nauki i dydaktyki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 1945–1994. Materiały do biografii*, red. S. Kalemka, Toruń 1995.

- Robakowski J., *Moje multimedialne peregrynacje... +5 obrazków i kilka autodygresji*, w: *Odwaga patrzenia. Eseje o fotografii*, red. T. Ferenc, Łódź 2006, s. 11–24.
- Roszewski W., *W starej kuźni*, „Fotografia”, 1969, nr 9, s. 200–211.
- Rozkwita pamięć pomiędzy wierszami: antologia wierszy poetów studiujących na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu w latach 1945–2000*, wybór i noty biogr. K. Ćwikliński, red. A. Filipka-Ćwiklińska, Toruń 2000.
- Sławiński T., *Kretkowscy i ich dzieje od połowy XIV wieku*, Włocławek – Warszawa 2007.
- Strofy z kujawskich ogrodów*, opr. A. Cybulski, Włocławek 1993.
- Ślady rzeźbione słowami*, opr. A. Cybulski, wstęp T. Grzegorzewski, Włocławek 1997.
- Śpiewakowska G., *Twórcy z regionu*, „Nowości Włocławskie”, 36(2003), nr 70.
- Tendera P., *Od filozofii światła do sztuki światła*, Kraków 2014.
- Twórcy regionu 3, 6*, opr. A. Cybulski, Włocławek 1999, 2005.
- Ziomek J., *Renesans*, Warszawa 1977.



SPRAWOZDANIA I RECENZJE



**SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
TEOLOGICZNEGO TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO WE WŁOCŁAWKU
w roku 2021**

W 2021 roku odbyły się trzy spotkania Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, z których dwa miały charakter wykładów otwartych. Jedno natomiast było posiedzeniem wewnętrznym Członków Towarzystwa i było połączone z jubileuszem 75. rocznicy urodzin ks. prof. dr. hab. Leonarda Fica. Obecne sprawozdanie przedstawia podejmowaną na nich problematykę, jak i przebieg uroczystości 150-lecia urodzin ks. Idziego Benedykta Radziszewskiego w Bratoszewicach: w parafii jego urodzenia i chrztu oraz w miejscowej szkole podstawowej.

1) 9 czerwca 2021 r.

W środę 9 czerwca 2021 r. o godz. 16.00 w Auli kard. Stefana Wyszyńskiego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku odbyła się, po wielomiesięcznej przerwie spowodowanej pandemią SARS-CoV-2, sesja naukowa Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

Spotkanie rozpoczął ks. prał. dr hab. Lech Król, prezes Towarzystwa, który powitał wszystkich przybyłych na spotkanie. Najpierw zwrócił się do ks. bp. Krzysztofa Wętkowskiego, nowego Biskupa Włocławskiego, który dwa dni wcześniej, 7 czerwca, objął kanonicznie diecezję. Krótko zarysował historię diecezji oraz wskazał na szczególne więzi, w ramach metropolii, diecezji włocławskiej z archidiecezją gnieźnieńską, z której ks. bp Krzysztof przybył. Przywołując patronów diecezji i wywodzących się z niej świętych i błogosławionych, życzył Księdzu Biskupowi wielu łask Bożych, ich opieki i zapewniał o pamięci w modlitwie.

W sesji uczestniczyli także: bp Henryk Ciereszko, administrator apostołski archidiecezji białostockiej, ks. prof. Kazimierz Panuś, prezes Polskiego

Towarzystwa Teologicznego z Krakowa, ks. prof. Jan Przybyłowski, UKSW w Warszawie, ks. prof. Henryk Sławiński, UPJPII w Krakowie, ks. prof. Jerzy Bagrowicz, UMK w Toruniu, ks. prof. Ireneusz Werbiński, UMK w Toruniu, p. prof. Zofia Kuźniewska, Mazowiecka Uczelnia Publiczna w Płocku, przedstawiciele Włocławskiego Towarzystwa Naukowego, członkowie TTN WSD, wykładowcy WSD, pracownicy Kurii Diecezjalnej Włocławskiej, alumni WSD, rodzina ks. Leonarda Fica oraz osoby świeckie.

Następnie ks. Lech Król nawiązał do obchodzonej 150. rocznicy urodzin ks. Idziego Radziszewskiego, kapłana włocławskiego i założyciela KUL, i wprowadził w sesję oraz jubileusz 75-lecia urodzin ks. prał. prof. dr. hab. Leonarda Fica, któremu poświęcono drugą część spotkania. Posiedzenie miało więc charakter dwuczęściowy: wykład naukowy z dyskusją i część jubileuszową.

Zebrani wysłuchali wykładu ks. dr. hab. Kazimierza Skoczylasa, prof. UMK, pt.: *Aktywność Związków Zakładów Teologicznych w okresie międzywojennym*. Prelegent przybliżył najpierw historię ich powstania w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku w 1921 r., a w drugiej części zarysował działalność ZZT. We Włocławku odbył się ich pierwszy ogólnopolski zjazd, który miał charakter założycielski. Owocem zjazdu, i kolejnych następnych, były *Pamiętniki*, zawierające wygłoszone referaty, szczegółowy przebieg dyskusji, komunikaty i inne wystąpienia. Dwa pierwsze ukazały się we Włocławku. Prelegent nawiązując do bogatej historii Związku Zakładów Teologicznych, przedstawił postać założyciela ks. prof. Antoniego Borowskiego; sekcje Związku Zakładów Teologicznych; obszary tematyczne działalności naukowej Związku, do których należała m.in. troska o wymianę wiedzy naukowej w Polsce, udział w dyskusji na temat wychowania w Polsce; udział profesorów Seminarium Duchownego we Włocławku w pracach Związku Zakładów Teologicznych.

Po wygłoszonym wykładzie obyla się dyskusja, którą poprowadził ks. prał. dr. hab. Zdzisław Pawlak, prof. UMK, były rektor WSD we Włocławku.

Pierwszy w dyskusji zabrał głos ks. Lech Król, który zapytał o zaangażowanie ks. Stefana Wyszyńskiego (późniejszego Prymasa Polski) w działalność Związku Zakładów Teologicznych.

Następnie ks. Jerzy Bagrowicz w ramach dopowiedzenia do wykładu Prelegenta podkreślił, że powstanie Związku Zakładów Teologicznych we Włocławku w dużej mierze było także zasługą ówczesnego biskupa włocławskiego Stanisława Zdzitowieckiego.

Na zakończenie dyskusji głos zabrał ks. bp Henryk Ciereszko, którym podkreślił, że bł. ks. Michał Sopoćko także był, i to aktywnym członkiem Związku.

Druga część spotkania miała charakter jubileuszowy związany z 75. rocznicą urodzin ks. prof. dr. hab. Leonarda Fica, wieloletniego wykładowcy i ojca duchownego WSD we Włocławku oraz profesora UKSW w Warszawie. Laudację jubileuszową wygłosił prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz z UKSW w Warszawie. Zapoznał słuchaczy dość szczegółowo z życiorysem ks. prof. Leonarda Fica. Zwrócił uwagę na obfity dorobek naukowy Jubilata, szczególnie w zakresie dialogu chrześcijaństwa z buddyzmem. Prof. Sakowicz podkreślił, że „zainteresowania Księdza Profesora zostały spełnione w realizacji powołania kapłańskiego, które zawsze wyprzedzało i było priorytetem przed pracą naukową”.

Po laudacji nastąpiła promocja 23. tomu „Studiów Włocławskich” dedykowanych dostojnemu Jubilatowi. Dokonał jej ks. prał. dr hab. Jacek Szymański, rektor WSD we Włocławku. Następnie prezes TTN WSD, ks. Lech Król, w imieniu Towarzystwa złożył życzenia ks. profesorowi Leonardowi Ficowi i przekazał tom „Studiów Włocławskich” Biskupom i Jubilatowi.

W dalszej części spotkania mały miejsce wystąpienia gości kierowane pod adresem Jubilata, któremu także składano życzenia. Głos zabrali: bp Henryk Ciereszko, przewodniczący Komisji ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi KEP, ks. prof. dr hab. Kazimierz Panuś, prezes Polskiego Towarzystwa Teologicznego, ks. prof. dr hab. Ireneusz Werbiński, przyjaciel Jubilata oraz ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz, wychowawca ks. Fica. Życzenia złożyła także przedstawicielka rodziny Jubilata oraz absolwenci Studium Teologii w Koninie, gdzie ks. Fic od wielu lat prowadzi zajęcia. Odpowiedzią na laudację było wystąpienie Jubilata, który stwierdził, że nie zasługuje na tak miłe słowa, „ale w pokorze serca przyjmuje je jako wyraz Bożej Opatrzności”. Zwracając się do alumnów włocławskiego seminarium zachęcał ich, aby na wzór swoich poprzedników brali przykład ze swoich profesorów.

Spotkanie zakończyło słowo ks. bp. Krzysztofa Wętkowskiego, który wyraził podziw dla ks. Leonarda Fica, łączącego pracę naukową z gorliwą posługą duszpasterską. Na zakończenie sesji naukowej biskupi Wętkowski i Ciereszko udzielili zgromadzonym pasterskiego błogosławieństwa, po czym ks. profesor Leonard Fic zaprosił wszystkich uczestników sesji naukowej na kolację do refektarza seminaryjnego.

2) 12 października 2021 r.

W dniu 12 października 2021 r. odbyło się, pierwsze w roku akademickim 2021/2022, spotkanie naukowe Teologicznego Towarzystwa Naukowego WSD we Włocławku. Miało ono charakter wykładu otwartego. Zostało zorganizowane wspólnie z Duszpasterstwem Rodzin Diecezji Włocławskiej w ramach Nadzwyczajnego Roku św. Józefa i Roku Rodziny *Amoris laetitia*. Spotkanie odbyło się w Auli bł. kard. Stefana Wyszyńskiego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku.

Rozpoczynając sesję ks. prał. dr hab. Lech Król, prezes Towarzystwa, powitał wszystkich uczestników, wśród których znaleźli się przedstawiciele Kuratorium Oświaty we Włocławku, Włocławskiego Towarzystwa Naukowego, profesorowie i alumni WSD we Włocławku, księża pracujący w kurii diecezjalnej oraz w duszpasterstwie diecezji włocławskiej, księża emeryci, siostry zakonne domów włocławskich, katecheci, członkowie Duszpasterstwa Rodzin Diecezji Włocławskiej i osoby świeckie.

Podczas sesji naukowej zostały wygłoszone dwa wykłady. Pierwszy pt.: *Święty Józef troskliwy opiekun rodziny* – przeprowadził ks. mgr lic. Andrzej Klimek, duszpasterz rodzin diecezji kaliskiej i długoletni redaktor dwutygodnika katolickiego „Opiekun”.

Przywołując marksistowskie poglądy Baumana, Prelegent zaznaczył, że rodzina w niektórych środowiskach naukowych jest rozumiana jako instytucja destrukcyjna. Następnie zarysował chrześcijańską wizję rodziny, zdecydowanie różną od opcji marksistowskiej. Ks. Klimek, w nawiązaniu do kultury, wskazał na filmy dalekowschodnie nominowane do Oscara, poruszające w swej treści wątki rodzinne. W nawiązaniu zaś do litanii ku czci św. Józefa, w której jest on nazwany „Troskliwym obrońcą Chrystusa”, podkreślił, że nie zawsze św. Józef był tak ujmowany w Kościele, jak obecnie. Raczej traktowano go jako postać drugoplanową, ponieważ w Biblii nie zostało zapisane żadne jego słowo. Następnie Prelegent nawiązując do nauczania papieży XIX i XX w., wskazał na wielkie znaczenie św. Józefa i jego rolę w historii zbawienia. Nawiązał także do ogłoszonego przez papieża Franciszka Roku św. Józefa, szczególnego Opiekuna Rodzin. Ks. Klimek zakończył wykład słowami zachęty: „W św. Józefie szukajmy tego, który owocnie pomaga we wszystkich relacjach małżeńskich i rodzinnych”.

Drugi wykład, pt.: *Rodzina Bogiem silna w nauczaniu bł. kard. Stefana Wyszyńskiego*, wygłosił ks. dr Jerzy Jastrzębski, prof. WSD w Warszawie, zajmujący się katolicką nauką społeczną i nauczaniem bł. kard. Stefana Wyszyńskiego.

Ks. Jastrzębski rozpoczynając wykład, zaznaczył, że: „Kardynał Wyszyński żył w czasach, gdy rodzina była traktowana jako wspólna destrukcyjna, dlatego zawsze akcentował w podejmowanym przez siebie nauczaniu jej wielką wartość w życiu każdego człowieka oraz zabiegał o jej godność”. Prelegent podkreślił, że kardynał Wyszyński zawsze bronił z przekonaniem i zaangażowaniem nierozzerwalności małżeństwa oraz głosił potrzebę wychowania młodego pokolenia na harmonijnie ukształtowanego człowieka.

Po wykładzie odbyła się dyskusja, którą poprowadził ks. prał. dr Antoni Poniński. W trakcie dyskusji nie było pytań z sali, natomiast prelegenci uzupełnili przeprowadzone wykłady.

Na zakończenie ks. prał. Lech Król, podziękował prelegentom i uczestnikom sesji naukowej. Ks. Król poinformował, że kolejne spotkanie TTN zostało zaplanowane na 23 listopada 2021 r. na godz. 16.00, w auli kard. Stefana Wyszyńskiego WSD, a wykład wygłosi ks. dr Antoni Poniński.

3) 15 grudnia 2021 r.

Teologiczne Towarzystwo Naukowe WSD we Włocławku zorganizowało w dniu 15 grudnia 2021 r. (środa) wykład otwarty pt.: *Włocławski okres życia i działalności bł. kard. Stefana Wyszyńskiego*. Spotkanie odbyło się w późniejszym terminie, niż wcześniej zapowiadano (z przyczyn niezależnych od Zarządu TTN WSD), w auli bł. kard. Stefana Wyszyńskiego w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku.

Uczestników spotkania powitał ks. prał. dr hab. Lech Król, prezes Towarzystwa. W spotkaniu uczestniczyli: przedstawiciele Włocławskiego Towarzystwa Naukowego, przedstawiciele Związku Zawodowego „Solidarność”, przedstawiciele internowanych w stanie wojennym, członkowie i sympatycy TTN WSD, profesorowie i alumni WSD we Włocławku, księża profesorowie Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu, księża pracujący w kurii diecezjalnej oraz w duszpasterstwie miasta Włocławka i diecezji, siostry zakonne z Włocławka i osoby świeckie.

Po powitaniu wykład wygłosił ks. prał. dr Antoni Poniński, długoletni redaktor samoistnego czasopisma katolickiego diecezji włocławskiej „Ład Boży”, pracownik naukowy IPN, publicysta katolicki, zajmujący się badaniami nad życiem i działalnością bł. kard. Stefana Wyszyńskiego.

Ks. Poniński zaprezentował dość szczegółowo włocławski okres życia i działalności bł. kard. Stefana Wyszyńskiego, obejmujący czas od wstą-

pienia do Wyższego Seminarium Duchownego w 1917 r. do momentu nominacji na Biskupa Lubelskiego w 1946 r. Prelegent zarysowując związki Prymasa Tysiąclecia z Włocławkiem, zaznaczył, że możnaby było wziąć „za przypadek, że młody Stefan trafił do Włocławka, oddalonego ponad 200 km od Zuzeli. Jednak dla osoby wierzącej, to zrządzenie Bożej Opatrzności”.

Prelegent w wykładzie nakreślił także wpływ duchowości maryjnej na życie i pracę przyszłego prymasa. Prezentując poszczególne etapy jego życia i posługi w diecezji podkreślił, że jego relacje z Włocławkiem nie zakończyły się z chwilą nominacji na Biskupa Lubelskiego. Po zarysowaniu formacji seminarysty Stefana Wyszyńskiego, zakończonej święceniami w dniu 3 sierpnia 1924 r., przedstawił poszczególne etapy jego pracy we Włocławku, poczynając od posługi wikariusza katedralnego, poprzez wykłady katolickiej nauki społecznej dla alumnów seminarium duchownego oraz osób świeckich, pracę w redakcji „Ateneum Kapłańskiego”, założenie istniejącego po do dziś czasopisma diecezjalnego „Ład Boży”, w którym pełnił także funkcję redaktora. Po zakończeniu II wojny światowej kierował Wyższym Seminarium Duchownym, wznowionym w Lubrańcu, z którego codziennie dojeżdżał do Włocławka, aby porządkować zdewastowany przez okupantów gmach seminarysty. Nadto pełnił posługę duszpasterską w Lubrańcu i okolicznych parafiach.

Kończąc, ks. Poniński stwierdził, że młody Stefan Wyszyński „będąc we Włocławku, rozpoznał komunizm, z którym walczył 20 lat później. Ktoś mógłby powiedzieć, że działo się to dzięki jego możliwościom rozumowym. Jednak Bóg prowadzi swoimi drogami i wie, po co mają miejsce pewne wydarzenia”.

Po wystąpieniu ks. prał. dr. Antoniego Ponińskiego miała miejsce dyskusja, której przewodniczył ks. kan. dr Henryk Witczak, wiceprezes TTN WSD. W trakcie dyskusji uczestnicy spotkania zadali kilka pytań dotyczących: stosunku ks. Wyszyńskiego do Stowarzyszenia Księżych Charystów, przekonania ks. Wyszyńskiego co do upadku komunizmu, opracowań dotyczących relacji Włocławskich Związków Zawodowych z chrześcijaństwem.

Na zakończenie ks. prał. Lech Król podziękował prelegentowi oraz uczestnikom sesji naukowej. Poinformował również, że kolejne spotkanie TTN zaplanowane zostało w połowie 2022 r. Wykład przeprowadzi ks. prof. Paweł Bortkiewicz a planowany temat będzie dotyczył wymiaru społeczno-moralnego w nauczaniu bł. kard. Stefana Wyszyńskiego,

Natomiast na czerwiec 2022 r. zaplanowano sympozjum poświęcone ks. Idzemu Radziszewskiemu w 100. rocznicę śmierci.

ks. Janusz Borucki

* * *

4) 20 czerwca 2021 r.

TTN WSD we Włocławku w parafii Bratoszewice k. Łodzi

Zarząd TTN WSD we Włocławku podjął, w połowie lutego 2021 roku, inicjatywę upamiętnienia 150-lecia urodzin ks. Idziego Benedykta Radziszewskiego, przypadającą w Wielki Czwartek, 1 kwietnia 2021 r. Jako miejsce uczczenia tejże rocznicy wybrano jego rodzinną parafię w Bratoszewicach k. Łodzi. W tym celu ks. Lech Król, prezes TTN WSD, nawiązał kontakt z miejscowym proboszczem, ks. kan. Mateuszem Ciepluchą. Zaprezentował, w formie propozycji, okolicznościowy program jubileuszowy, z jakim delegacja Towarzystwa pragnęłaby przyjechać do parafii urodzenia i chrztu ks. Radziszewskiego. Ks. Proboszcz z ogromną życzliwością ustosunkował się do samej inicjatywy, jak i zarysowanego programu. Ze względu jednak na pandemię SARS-CoV-2, jak i rozpoczynające się Triduum Sacrum, nie został uzgodniony konkretny termin. Ustalono, że uroczystość odbędzie się w późniejszym terminie. Ostatecznie termin uroczystości jubileuszowych uzgodniono pod koniec maja, na niedzielę 20 czerwca 2021 roku. Ze względu na obowiązujące restrykcje pandemiczne (z którą łączyła się nieodzownie mniejsza frekwencja wiernych w świątyni) ks. proboszcz zaproponował, aby program jubileuszowy był zaprezentowany podczas dwóch mszy świętych. Powyższą inicjatywę zrealizowano w tym terminie na mszach świętych o godzinie 10.30 i 12.00.

Program uroczystości składał się z Mszy św. z homilią okolicznościową i wykładem. Liturgii Eucharystycznej przewodniczył ks. prał. Stanisław Waszczyński (przed błogosławieństwem zapoznał wiernych z treścią epitafium ks. I. Radziszewskiego w katedrze włocławskiej – w kaplicy św. Teresy od Dzieciątka Jezus), homilię okolicznościową głosił ks. Lech Król, a dwudziestominutowy wykład przeprowadził ks. dr hab. prof. UMK Zdzisław Pawlak.

Księża reprezentujący Towarzystwo spotkali się w parafii Bratoszewice z dość dużym zainteresowaniem osobą ks. Idziego Radziszewskiego. Po każdej Mszy św. niektórzy z obecnych, dziękując za przeprowadzoną prezentację, podejmowali rozmowę na jego temat. Po Mszy Świętej

o godz. 9.00, przyszła też do zakrystii pani dyrektor miejscowej szkoły podstawowej z podziękowaniem i zarazem zaproszeniem (w okresie jesiennym) z analogicznym programem do miejscowej szkoły. Przez reprezentujących TTN WSD ta propozycja została przyjęta z satysfakcją, ponieważ została w niej wyrażona troska o młode pokolenie, by zapoznać dzieci i młodzież miejscowej szkoły z życiem i działalnością ks. Radziszewskiego.

Przedstawiciele Towarzystwa doświadczyli bardzo serdecznej, życzliwej i szczerzej atmosfery oraz niezwyklej gościnności ze strony Księdza Proboszcza i jego Siostry zajmującej się plebanią.

5) 28 września 2021 r.

TTN WSD we Włocławku w Szkole Podstawowej w Bratoszewicach k. Łodzi

Na zaproszenie Dyrektora Szkoły Podstawowej w Bratoszewicach, pani mgr Ewy Piórkowskiej, w dniu 28 września 2021 r. odbyło się spotkanie miejscowej społeczności z przedstawicielami TTN WSD we Włocławku: ks. prof. dr. hab. Zdzisławem Pawlakiem; ks. prałatem Stanisławem Waszczyńskim i ks. dr. hab. Lechem Królem, prezesem.

Spotkanie miało charakter zaległego święta Patrona Szkoły, które nie odbyło się wiosną 2021 roku z powodu pandemii SARS-CoV-2.

Tematyka spotkania koncentrowała się wokół osoby Patrona Szkoły, księdza Idziego Benedykta Radziszewskiego. Okazją była 150. rocznica jego urodzin. Uroczystość składała się z serdecznego powitania pani Dyrektora, części artystycznej – w której dzieci i młodzież pod profesjonalną opieką pani mgr Iwony Ciecińskiej zaprezentowały obecnym sylwetkę Patrona Szkoły. Następnie wystąpili księża reprezentujący Towarzystwo. Podjęli następujące tematy: ks. prałat Stanisława Waszczyński – *Idzi Radziszewski, Patron Szkoły Podstawowej w Bratoszewicach, kapłanem Diecezji Włocławskiej*; ks. prezes Lech Król – *Rola patrona szkoły w społeczności szkolnej* oraz ks. prof. dr. hab. Zdzisław Pawlak – *Dokonania naukowo-organizacyjne ks. Idziego Radziszewskiego (Włocławek, Petersburg, Lublin)*. Po wykładach uczniowie postawili kilka pytań. Po udzieleniu odpowiedzi nastąpiła okolicznościowa część artystyczna. Pani Dyrektor podsumowując uroczystość, podziękowała reprezentacji TTN WSD we Włocławku, nauczycielom, Radzie Rodziców oraz szczególnie uczniom za przygotowaną oprawę artystyczną. Księżom przekazała okolicznościowe pamiątki. W imieniu Towarzystwa, jego prezes ks. Lech Król podziękował

Pani Dyrektor za zaproszenie na uroczystość patronalną, podzielił się pozytywnymi odczuciami życzliwej i otwartej atmosfery miejscowej szkoły. Następnie zaprosił społeczność szkolną do seminarium włocławskiego, na przygotowywane sympozjum poświęcone ks. I. Radziszewskiemu, przekazał książki związane z Włocławkiem, szczególnie z katedrą i seminarium. Wśród nich najcenniejsze były ostatnie opracowania dotyczące życia i działalności ks. Radziszewskiego: książka autorstwa ks. prof. Zdzisława Pawlaka, pt. *Z dziejów nauczania filozofii w Seminarium Duchownym we Włocławku* i 19. tom „Studiów Włocławskich”.

Uroczystości towarzyszył poczet sztandarowy szkoły, która z okazji Święta Patrona przygotowała także okolicznościową wystawę, składającą się z twórczości uczniów i literatury dotyczącej życia i działalności Patrona.

Po uroczystości i obiedzie goście zwiedzili szkołę i jej piękne otoczenie.

Spotkanie odbyło się rzeczywiście w miłej i serdecznej atmosferze.

6. Planowane spotkania, które się nie odbyły

W pierwszym półroczu 2021 roku zaplanowano na dzień 14 kwietnia na godz. 16.00 (środa) wykład otwarty, który miał się odbyć w Auli kard. Stefana Wyszyńskiego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Miała to być realizacja zaległego wykładu z 7 października 2020 r. prof. dr. hab. Grzegorza Kucharczyka pt.: *Pamięć i tożsamość w nauczaniu św. Jana Pawła II i sługi Bożego kard. Stefana Wyszyńskiego*. Wykład nie odbył się z powodu pandemii SARS-CoV-2.

Z powodu pandemii SARS-CoV-2 nie odbyło się też posiedzenie Zarządu TTN WSD we Włocławku, zaplanowane na przełomie lutego i marca 2021 r. Nie odbyło się ono także w drugiej połowie roku, z przyczyn niezależnych od Zarządu. Jednak prezes Towarzystwa był w stałym kontakcie z Członkami Zarządu TTN, a także podejmował bieżące sprawy podczas indywidualnych spotkań.

ks. Lech Król

* * *

W dniu 6 października 2021 r. w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu stopień doktora w zakresie teologii otrzymał ks. mgr lic. Jakub Ziemiński po przedstawieniu pracy „Nupcejalny charakter sakramentu małżeństwa i konsekracji dziewic. Studium analityczno-porównawcze”, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Krzysztofa Koneckiego.

Członkowie Towarzystwa opublikowali swoje opracowania w 24. tomie „Studiów Włocławskich”, a także w innych czasopismach naukowych oraz dziełach zbiorowych.

* * *

W roku sprawozdawczym zmarło dwóch członków Towarzystwa: ks. prał. dr hab. Wojciech Hanc, wieloletni wykładowca włocławskiego seminarium duchownego i jego rektor przez trzy kadencje; **ks. prał. dr hab. Witold Kujawski**, wieloletni dyrektor Archiwum Diecezjalnego we Włocławku i wykładowca seminarium włocławskiego.



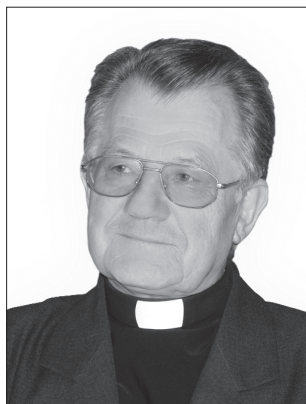
Ks. Wojciech Hanc urodził się 5 X 1941 r. w Wilczynie. W latach 1959–1965 studiował filozofię i teologię w Wyższym Seminarium Duchownym we Włocławku. Sakrament święceń przyjął 20 VI 1965 r. we włocławskiej bazylice katedralnej. Po roku pracy duszpasterskiej, w charakterze wikariusza w parafii Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny w Lipnie, został skierowany na studia specjalistyczne z zakresu teologii dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Tam też 16 XII 1971 r. obronił pracę doktorską. Od września 1971 r. był, przez 47 lat, wykładowcą teologii dogmatycznej, później także ekumenizmu we włocławskim seminarium duchownym. W latach 1992–2001 pełnił w nim, przez trzy kadencje, funkcję rektora. W latach 1997–2004 był redaktorem czasopisma „Ateneum Kapłańskie”. W 2003 r., na podstawie rozprawy habilitacyjnej w Akademii Teologii Katolickiej (obecnie UKSW), uzyskał stopień doktora habilitowanego teologii ekumenicznej. Od 2004 r. był tam kierownikiem Katedry Teologii Ekumenicznej, a od 2005 r. – kierownikiem Sekcji Teologii Ekumenicznej, i został powołany na stanowisko profesora nadzwyczajnego. Należał do wielu ważnych gremiów naukowych i ekumenicznych. Jest autorem około 250 pozycji naukowych. Dużo publikował na łamach czasopisma „Studia Włocławskie” (17 artykułów) i „Ateneum Kapłańskiego”. Specjalista w zakresie teologii ekumenicznej i wybitny polski józefolog.

Od 1984 roku należał do Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Zazwyczaj zawsze

uczestniczył w posiedzeniach naukowych, zabierając głos w dyskusjach. Na kilku z nich wygłosił referaty: 13 II 1981 – *Współczesne spojrzenie na mariologię*; 21 X 1983 r. – *Eklezjalny charakter katolickich wspólnot chrześcijańskich*; 25 IV 1996 r. – *Dialog ekumeniczny i jego aktualny stan*; 22 V 1997 r. – *Chrzest w dialogu ekumenicznym*; 19 XI 2014 r. – *Próba komplementarnej wizji Kościoła w ujęciu Konstytucji „Lumen gentium” i Dekretu o ekumenizmie (50 lat od ogłoszenia tych dokumentów)* i 10 X 2017 r. – *Marcin Luter z perspektywy ekumenicznych dialogów*.

Zmarł 6 IV 2021 r., w 80. roku życia i 56. roku kapłaństwa. Pochowany został na cmentarzu parafialnym w Słupcy.

Biogram zob. Z. Pawlak, *Wspomnienie o śp. ks. profesorze prałacie Wojciechu Hancu – Rektorze wrocławskiego seminarium trzech kadencji*, MDW-K, 104(2021), nr 6–8, s. 601–611.



Ks. Witold Kujawski urodził się 27 VI 1938 r. w Kłodawie. Po maturze, w 1956 r., wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławku. Po zakończonych studiach filozoficzno-teologicznych przyjął sakrament święceń (16 VI 1963 r.) z rąk bp. Antoniego Pawłowskiego, w farze kolskiej. Pracował jako wikariusz w wielu parafiach, m.in. w Kleczewie (4 VIII 1964 – 24 VIII 1968), skąd został skierowany na studia z historii Kościoła na ATK w Warszawie. Tam też obronił (7 XI 1977) pracę doktorską. Po roku objął pracę w Archiwum Diecezjalnym we Wrocławku (1 VI 1978). W tym samym miesiącu (16 VI 1979) został mianowany proboszczem w parafii św. Bartłomieja w Smólniku. W następnym roku (6 IX 1980 r.) przejął wykłady z historii Kościoła we wrocławskim seminarium duchownym. Na podstawie rozprawy habilitacyjnej w UKSW (dawne ATK), przyznano mu (14 XII 1999) tytuł doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie historii Kościoła w Polsce. Tam też został zaangażowany (1 X 2000) jako kierownik Katedry Nauk Historii. Po roku przeniósł się (2001) do nowo powstałego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, w którym podjął pracę w Katedrze Historii Kościoła Starożytnego, otrzymując stanowisko profesora UMK. Był też wykładowcą w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławku. Zgromadził znaczny księgozbiór osobisty,

liczący ponad 3 tys. woluminów, zawierający zwłaszcza wydawnictwa źródłowe, informatory i podstawowe opracowania o tematyce historycznej. W 2004 r. został wybrany na wiceprzewodniczącego Stowarzyszenia Archiwistów Kościelnych w Polsce.

Od 1984 roku należał do Teologicznego Towarzystwa Naukowego Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku. Zazwyczaj uczestniczył w posiedzeniach naukowych. Na dwóch z nich wygłosił referaty: 26 XI 1992 r. – *Hipotezy o początkach diecezji na Kujawach* i 10 III 2010 r. – *Duchowieństwo Diecezji Kalisko-Kujawskiej*. Dużo też publikował na łamach czasopisma „Studia Włocławskie” (12 artykułów). Pod patronatem Towarzystwa wydał wiekopomne dzieło pt. *Parafie Diecezji Włocławskiej. Okres kujawsko-kaliski 1818–1925*, zaopatrując je dedykacją: „Dla upamiętnienia 90. rocznicy powstania Towarzystwa Teologicznego we Włocławku”.

Zmarł 30 XII 2021 r. w 84. roku życia i w 59. roku kapłaństwa. Pochowany został na cmentarzu w Smólniku.

Biogram zob. A. Poniński, *Wspomnienie o śp. ks. profesorze prał. Witoldzie Konstantym Kujawskim*, MDW-K, 105(2022), nr 4, s. 459–470.

IRENA WODZIANOWSKA ^{a,®}

 <https://orcid.org/0000-0001-5058-8015>

^a Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Nauk Humanistycznych,
Instytut Historii, Ośrodek Badań nad Dziejami KUL, ul. Spokojna 1, 20-400 Lublin, PL

[®] Irena.Wodzianowska@KUL.PL

Emilia Szeliga-Szeligowska, *Wspomnienia o ks. Idzim Radziszewskim i początkach Uniwersytetu 1917–1920*, opr. J. Jaźwierska, Lublin : Wydawnictwo KUL 2020, 79 s.

Twórcy pierwszej uczelni katolickiej w Europie Środkowo-Wschodniej poświęcono wiele publikacji. W rocznicę Jego śmierci warto oddać głos ludziom, którzy osobiście znali ks. Idziego Radziszewskiego. Do druku zostały przygotowane wspomnienia Emilii Szeligi-Szeligowskiej (1878–1954), pierwszej bibliotekarki Uniwersytetu. Obok wspomnień ks. Piotra Kremiera (1878–1951), najbliższego współpracownika ks. Radziszewskiego, stanowią one cenny opis podjętej przez Księdza Rektora pracy nad tworzeniem lubelskiej uczelni sporządzony przez naocznego świadka.

Swe wspomnienia E. Szeliga-Szeligowska przedstawia od 1917 r. i trudnej sytuacji przesiedleńców w Petersburgu. Ta urodzona w litewskim zaścianku w pobliżu Kowna niezwykła kobieta rozpoczęła edukację w Instytucie Panień Szlacheckich w Białymstoku, a kontynuowała w Lipsku, gdzie podjęła studia z zakresu bibliotekarstwa. Zaangażowana społecznie w Ogniskach Towarzystwa Czytelni Ludowych i Robotniczych w Warszawie wraz z dziećmi została rzucona w wir I wojny światowej. Razem z innymi uchodźcami z Królestwa Polskiego znalazła się w 1916 r. w rosyjskiej stolicy, gdzie podjęła prace w Polskim Towarzystwie Pomocy Ofiarom Wojny jako kierowniczką Wydziału Informacyjno-Statystycznego. W tym też czasie została słuchaczką Wyższych Kursów Polskich. Zorganizowane z inicjatywy Towarzystwa Miłośników Historii i Literatury Polskiej (TMHiLP) w 1916 roku Kursy Polskie na poziomie uniwersyteckim miały zapewnić deportowanym rodakom uzupełnienie wykształcenia w zakre-

sie historii, literatury, filozofii, prawa i socjologii. Wykłady prowadzili wybitni profesorowie uniwersyteccy, a na czele Rady Pedagogicznej Kursów stanął ks. I. Radziszewski, ówczesny przewodniczący TMHiLP. Działalność E. Szeli-gi-Szeligowskiej zarówno w Towarzystwie Pomocy jak i na Kursach zwróciła uwagę ks. Radziszewskiego. Już w kwietniu 1918 roku powierzył jej opracowanie księgozbioru przyszłego uniwersytetu.

E. Szeli-ga-Szeligowska przedstawiła trudy zarówno tworzenia zrębów ksiąźnicy uniwersyteckiej jak i pierwsze lata funkcjonowania Uniwersytetu w Lublinie. Swe wspomnienia doprowadziła jednak tylko do wydarzeń wojny 1920 r. Należy dodać, że w swych notatkach Szeli-ga-Szeligowska odwołuje się do wcześniejszych wspomnień ks. P. Kremera, wydrukowanych w „Kronice Diecezji Kujawsko-Kaliskiej” tuż po śmierci ks. Radziszewskiego, uzupełniając je o pewne szczegóły i osobiste wrażenia. Do nich należy m.in. wzruszający opis odśnieżania dachu Akademii Duchownej w Petersburgu przez elegancko ubrane osoby z miejscowej Polonii, gdy zagrożone było mieszkanie Ks. Rektora czy nielegalną podróż przez lasy Finlandii ks. Radziszewskiego do rewolucyjnej Rosji w listopadzie 1918 r. W tych niewielkich objętościowo wspomnieniach (s. 25–73) Szeli-ga-Szeligowska przedstawiła też wątki osobiste – śmierć syna, trudną decyzję o pozostaniu w Lublinie miast podjęcia się dobrze płatnej pracy w Warszawie. Ze wspomnień wyłania się niezłomna postać ks. Radziszewskiego, który w trudnych chwilach wspierał swych współpracowników słowami: „[...] wszystko zmieni się na lepsze, niech tylko każdy z nas – z wysiłkiem, ale odważnie trwa na stanowisku, dorzucając swoją cegiełkę do całości”.

Podstawą edycji krytycznej jest rękopiśmienna wersja wspomnień E. Szeli-gi-Szeligowskiej, pochodząca z kolekcji Oddziału Zbiorów Specjalnych Biblioteki Uniwersyteckiej KUL. Notatki zostały spisane na prośbę ówczesnego rektora uczelni ks. Antoniego Słomkowskiego (1900–1982) w okresie pomiędzy 1950 a 1952 r. Wydane wspomnienia są ilustrowane fotografiami pochodzącymi ze zbiorów Biblioteki, w tym dokumentów samej E. Szeli-gowskiej. Wprowadza do wspomnień historyczny zarys wydarzeń autorstwa dr. Daniela Kipera, a trudności z odczytaniem tekstu wyjaśnia w nocie edytorskiej Jadwiga Jaźwierska, której należą się słowa uznania za trud podjęcia się odczytania i przygotowania do druku tych niezwykle cennych wspomnień.

KS. KAZIMIERZ SKOCZYŁAS ^{a,®}

 <https://orcid.org/0000-0002-3287-5317>

^a Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku,
ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, PL

[®] KSkoczylas@Diecezja.Wloclawek.PL

Dziesięć słów. Aktualność nauczania św. Jana Pawła II w 30. rocznicę IV pielgrzymki do Ojczyzny, red. R. Mazur, Kielce : Wydawnictwo Jedność 2021, 456 s.

Omawiana publikacja odnosi się do wydarzeń, które miały miejsce w trakcie IV pielgrzymki papieża Jana Pawła II do Polski w 1991 roku. Wówczas nauczanie papieskie skupiało się na Dekalogu. Autorzy, których teksty zostały zamieszczone w tej publikacji, odnoszą się do różnych aspektów treściowych nauczania papieskiego w trakcie tamtej pielgrzymki. Redaktorem tomu jest ks. Radosław Mazur z diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Przedmowę do tego dzieła napisał biskup koszalińsko-kołobrzeski Edward Dajczak, w której zauważa, że wówczas ogłoszona papieska katecheza pozostaje bardzo aktualna (s. 5).

Różne aspekty nauczania odnoszącego się do Dekalogu podejmuje piętnastu autorów pochodzących z wielu środowisk teologicznych Polski. Cykl wypowiedzi otwiera tekst ks. prof. Piotra Tomasika omawiającego obecność Dekalogu w katechezie. Na problem aktualności Bożych Przykazań zwraca uwagę ks. Janusz Lemański. Z kolei ks. Janusz Bujak pisze o relacji ludzkiej wolności do Dekalogu będącego prawem moralnym. Wojciech Polak i Sylwia Galij-Skarbińska analizują sytuację społeczno-polityczną w Polsce przed tamtą pielgrzymką Papieża. Ks. Radosław Mazur przedstawia znaczenie pierwszego przykazania Dekalogu dla współczesnych katechizowanych. Następny autor, ks. Marek Winiarski, omawia wagę nauczania papieskiego o tożsamości i powołaniu człowieka do świętości w kontekście homilii wygłoszonej przez Jana Pawła II w czasie pielgrzymki w Rzeszowie. Ks. Robert Strus przypomina homilię wygłoszoną w Lubaczowie, w trakcie której Papież podkreślał konieczność świętowania niedzieli i świąt. Kolejny autor, ks. Karol Zegan, odnosi się do treści nauczania w Kielcach, gdzie Papież mówił o czci i szacunku dla rodziców. Natomiast ks. Wojciech Wojtyła przypomina nauczanie odnoszące się do szacunku dla życia i ludzkiej godności. Ks. Jarosław Kotowski skupia się na nauczaniu papieskim na temat VI przykazania „nie cudzołóż”. Ks. Czesław Walentynowicz

uwypukla treści podniesione przez Papieża nauczającego na temat przykazania „nie kradnij”. Ks. Adam Bielinowicz pisze o wychowywaniu do prawdomowości. Kolejny autor ks. prof. Jerzy Bagrowicz podejmuje treści łączące się z IX przykazaniem Dekalogu i akcentuje konieczność miłości uporządkowanej. Ks. Rafał Bednarczyk odnosi się do homilii wygłoszonej w Płocku, która miała za przedmiot dziesiąte przykazanie Dekalogu. Aneta Rajzacher-Majewska pisze o przykazaniu miłości stanowiącym serce przykazań.

Cennym dodatkiem do publikacji jest płyta CD zawierająca fragmenty wypowiedzi papieża Jana Pawła II wygłoszone w trakcie tej pielgrzymki. Dzięki niej słuchacz może wejść w klimat nauczania papieskiego i poddać się urokowi jego wypowiedzi.

Omawiana publikacja stanowić może pomoc dla nauczycieli religii i katechetów, którzy na różnych etapach formacji katechetycznej odnoszą się do Dekalogu. Może być także wykorzystana w trakcie wielu spotkań duszpasterskich jako użyteczna pomoc sprzyjająca pogłębieniu świadomości dotyczącej różnych aspektów norm moralnych. Może też stanowić punkt wyjścia do analizy, jaką rolę spełniają normy moralne zawarte w Dekalogu zarówno we własnym postępowaniu moralnym, jak też jaką rolę powinny odgrywać w formowaniu ładu w życiu publicznym. Wydaje się, że po trzydziestu latach gdy okoliczności życia publicznego w naszej Ojczyźnie istotnie się zmieniły, potrzebna jest szczególnie refleksja nad koniecznością stosowania prawa moralnego na płaszczyźnie indywidualnej jak i społecznej. Odwoływanie się do treści nauczania Jana Pawła II stanowi dla Kościoła w Polsce fundament w formacji sumień kolejnych pokoleń katolików w Polsce.

KS. RYSZARD SZTYCHMILER ^{a,®}

 <https://orcid.org/0000-0003-3168-9835>

^a Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie; Wydział Prawa i Administracji; ul. Obiży 1, 10-725 Olsztyn, PL

[®] Ryszard.Sztymiler@UWM.Edu.PL

Stefan Wyszyński, *Pro memoria*, t. 9: 1962, red. A. Poniński, Warszawa : IPN, Archidiecezja Warszawska, Archidiecezja Gnieźnieńska, Wydawnictwo UKSW 2020, 400 s.

Czytelnikom została niedawno udostępniona cenna publikacja dająca doskonały wgląd głównie w dzieje Kościoła w Polsce, ale pośrednio także w dzieje Narodu Polskiego około połowy XX wieku, opisane na podstawie notatek kard. Stefana Wyszyńskiego – Prymasa Polski – sporządzonych w roku 1962, a więc siedemnaście lat po II wojnie światowej. Autorem opracowania i krytycznego wydania *Pro memoria* kard. S. Wyszyńskiego z roku 1962 jest kapłan diecezji włockawskiej – ks. dr Antoni Poniński. Publikacja wydana w 2020 roku przez IPN, Wydawnictwo UKSW oraz Archidiecezję Warszawską i Archidiecezję Gnieźnieńską w eleganckiej szacie graficznej, obejmuje XV + 399 stron, w sztywnych praktycznych okładkach.

Dzieło jest dziewiątym tomem wielkiego przedsięwzięcia edytorskiego – krytycznego opracowania wszystkich zapisków prymasa Wyszyńskiego, które stało się możliwe dzięki odpowiedzialnej i dalekowzrocznej decyzji władz Rzeczypospolitej Polskiej oraz IPN. Jest ona owocem Centralnego Projektu Badawczego Instytutu Pamięci Narodowej „Władze komunistyczne wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Polsce 1944–1989”, w jego serii wydawniczej *Kościół katolicki w dokumentach*. Redaktorem całej serii jest wybitny znawca dziejów Kościoła katolickiego okresu PRL, dr hab. Rafał Łatka.

W skład recenzowanego tomu wchodzi: 1) Wstęp do tomu dziewiątego, autorstwa Antoniego Ponińskiego, w którym autor wydzielił: tło historyczne (s. V), zasadnicza tematyka zapisków prymasowskich (s. VI–XII) oraz uwagi edycyjne (s. XII–XIII), 2) Zasady wydania (s. XIV–XV), 3) odręczne notatki kard. S. Wyszyńskiego od 1 stycznia do 31 grudnia 1962 r., zawarte na 793 stronicach, wraz z bogatym aparatem krytycznym (s. 1–361), 4) Wykaz skrótów (s. 363–371), 5) Indeks osób (s. 372–397).

Najcenniejszym niewątpliwie elementem całego opracowania są autentyczne codzienne zapiski prymasa Wyszyńskiego, człowieka najlepiej znającego realia Kościoła w Polsce w 1962 r. i najbardziej wiarygodnego, sprawdzonego nie tylko przez dzieła osiągnięte w czasie jego posługi pasterskiej, ale także przez trzyletnie bezprawne uwięzienie i późniejsze różne formy szykanowania.

Drugim niezwykle ważnym elementem są bardzo wnikliwe, a jednocześnie bardzo skrótowe przypisy, zawierające ogromny materiał historyczny będący objaśnieniem i naświetleniem zapisków prymasa Wyszyńskiego. Jednak największą pomocą w lekturze dzieła jest opracowane i zamieszczone we Wstępie tło historyczne oraz skrótowe omówienie tematyki zapisków Prymasa. Bez tego wiele tekstów w zapiskach byłoby niezrozumiałych lub mniej zrozumiałych, szczególnie dla osób, które nie żyły jeszcze w roku 1962 lub były wtedy dziećmi, które nie znają z autopsji walki władzy komunistycznej z Kościołem i duchowieństwem.

Słusznie ks. Poniński w tle historycznym przypomina, że rok 1962 był bardzo ważny dla Kościoła i dla świata. Był to rok kryzysu kubańskiego, kiedy to świat stał na krawędzi wojny atomowej, a dzięki pomocy Jana XXIII kryzys ten został w ostatniej chwili zażegnany. Był to rok rozpoczęcia Soboru Watykańskiego II, którego prymas Wyszyński był ważnym uczestnikiem, a który wniósł wiele zmian w życie Kościoła. Dokładnie autor naświetla sytuację Kościoła w Polsce: usunięcie nauczania religii ze szkół, zamykanie szkół katolickich, powoływanie alumnów do wojska, utworzenie w MSW Departamentu IV do intensywniejszej walki z Kościołem, a z drugiej strony trwająca Wielka Nowenna i pojawianie się w gronie Episkopatu Polski nowych biskupów i nowych rządców diecezji, w tym biskupa Karola Wojtyły. To wszystko miało wpływ na wydarzenia w Polsce i znalazło odbicie w treści zapisków Prymasa.

Z przedmiotu czyli tematyki zapisków prymasowskich ks. Poniński wyróżnia najbardziej charakterystyczne i znaczące dla Kościoła w Polsce wydarzenia. Przypomina, że Prymas jako przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski nie tylko kierował Kościołem w Polsce, lecz jako metropolita dwu największych w Polsce metropolii wywierał znaczny wpływ w diecezjach należących do tych metropolii. A ponadto często mógł decydować w imieniu Stolicy Apostolskiej, gdyż z uwagi na reżim komunistyczny papież udzielił mu specjalnych, wyjątkowych, uprawnień. Słusznie zatem redaktor tomu wyraził przekonanie, że „zapiski prymasowskie są pewnego rodzaju leksykonem spraw, którymi żył Kościół w Polsce” (s. VII). Dają one bardzo wiarygodny obraz sytuacji Kościoła w ówczesnej Polsce. Potwierdzenie tych diagnoz znaleźć można także w innych publikacjach (np. R. Łatka, *Prymas Wyszyński wobec rzeczywistości politycznej doby Władysława Gomułki*, w: *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, t. 2: 1956–1972, Szczecin 2018, s. 47–65). Zapiski pozwalają poznać, jakimi sprawami zajmował się kard. Wyszyński: tak osobistymi sprawami wielu ludzi, mało znanych i bardzo znanych, jak też trudnymi relacjami z władzami komunistycznymi, które potrafił tak prowadzić, że Kościół mógł zachować większą niezależność od tych władz niż

kościół w innych krajach socjalistycznych. A potrafił też prostować u papieża niepełną wiedzę Sekretariatu Stanu o problemach Kościoła w Polsce. Prymas Wyszyński miał tak wielkie zaufanie u papieża, że ten akceptował przedstawiane przez niego kandydatury na biskupów. Miał też bardzo wyważone i roztropne zdanie w sprawie procesu biskupa Czesława Kaczmarka i jego pozostawiania na stanowisku biskupa kieleckiego (s. IX–X). Miał on szczególną więź z abp. Antonim Baraniakiem a zaczynała się wtedy takowa z ówczesnym wikariuszem kapitulnym w Krakowie – biskupem Karolem Wojtyłą. Z zapisków wynika „nadzwyczajne uznanie dla członków Instytutu Prymasowskiego, ale i nieskrywana rezerwa wobec zachowania środowisk «Znaku», «Tygodnika Powszechnego», «Więzi» i zupełny chłód wobec środowiska paksowskiego i jemu podobnych. W świetle dziś znanych dokumentów o nastawieniu tych środowisk do Prymasa i o wpływach służb tajnych PRL na sposób relacjonowania obrad soborowych można podziwiać intuicję kard. Wyszyńskiego, krytycznie odnoszącego się do polskich korespondentów soborowych” (s. XI).

Zapiski *Pro memoria* w dużej części dotyczą dyscypliny duchowieństwa i zakonów, organizacji i stowarzyszeń katolickich oraz spraw majątkowych Archidiecezji Warszawskiej i Archidiecezji Gnieźnieńskiej. Prymas odnotowuje rozmowy w sprawach trudnych polityków i kapłanów (np. s. 5, 7, 29, 41, 44, 47, 67), przeważnie nie podając ich treści, ale czasem dając pewien opis, jak np. z rozmowy z kard. Döpfnerem o stosunkach polsko-niemieckich (s. 68). Więcej o tych osobach czy wydarzeniach dowiadujemy się z aparatu krytycznego sporządzonego przez redaktora tomu. Prymas wspomina również o swoich spotkaniach z osobami tak szczególnymi w dziejach Kościoła jak papież Jan XXIII (s. 255–257), z ludźmi przez niego bardzo cenionymi, pracującymi owocnie dla dobra Kościoła i Narodu, abp. Antonim Baraniakiem, bp. Janem Czerniakiem, bp. Karolem Wojtyłą, ks. Stefanem Niedzielakiem, ks. Józefem Rybczykiem, bp. Zygmuntem Choromańskim, abp. Eugeniuszem Baziakiem (np. s. 172), Stanisławem Radziwiłłem, abp. Janem Królem. Dopiero z przypisów redaktora dowiadujemy się, jak wielkie to były postaci, jak bardzo zasłużone dla Kościoła (np. s. 5, 12). Cenne poznawczo są relacje z osobistej rozmowy Prymasa z Janem XXIII dnia 25 lutego, oraz spotkań polskich biskupów z Papieżem w dniach 8 października i 25 listopada. Zwięźle wspomina on inne spotkania Papieża z polskimi biskupami (np. 13 listopada). Najszerzej swoje wypowiedzi prymas Wyszyński przytacza, wspominając rozmowy z ojcem św. Janem XXIII (s. 56, 84). Wobec Papieża miał odwagę wyrażać swój pogląd na szanse i zagrożenia dla Kościoła związane z rozpoczętym w tamtym czasie dialogiem z reżimem komunistycznym. Był twardym dyskutantem dla przedstawicieli władzy ludowej oraz powiązanych z tą władzą pisarzy i dziennikarzy.

Bardzo dokładne i obszernie relacje zapisał Prymas z obrad I sesji Soboru Watykańskiego II i ze spotkań w Rzymie przy okazji sesji soborowej (trwało to w okresie 7 X – 12 XII 1962, s. 253–350). Z zapisków poznać można intere-

sującą, związaną z soborem, politykę paszportową władz PRL oraz Prymasa. Kardynał Wyszyński wykorzystywał wszelkie okazje, aby przedstawiać prawdziwy obraz pracy Kościoła w Polsce, w tym trudnych uwarunkowań personalnych, jak np. dążenie do uregulowania statusu biskupów polskich w Gdańsku i Olsztynie (np. s. 254, 328–329).

Prymas prostuje obiegowe, nieprawdziwe opinie o Piusie XII (s. 57–58). W zapiskach widać wielką rozwagę i cierpliwość Prymasa (np. s. 74, 81, 155 – sprawy ATK i KUL, stosunek do „Znak”, PAX i Kół Księży „Caritas” – np. s. 171).

Wiele jest wzmianek Prymasa o spotkaniach ze świeckimi, z małżonkami, rodzinami z dziećmi, lekarzami, o kazaniach i przemówieniach do nich (s. 9, 10, 160); inicjuje list Episkopatu o obowiązku przeciwstawiania się ateizmowi (to rak duszy), programowej ateizacji i biologicznego wyniszczania narodu przez politykę ułatwiania antykoncepcji i aborcji (np. s. 158–160).

Z zapisków wyłania się wielka dyscyplina duchowa Prymasa. Prawie w telegraficznym skrócie wylicza swoje zajęcia, spotkania, czasem i opinie. Tylko wyjątkowo ocenia osoby i zdarzenia, bo z reguły nie ujawnia swoich przeżyć emocjonalnych. To podnosi rangę i wiarygodność zapisków i wszystkich relacji.

Bardzo cenne są wnikliwie, choć skrótove przypisy, zawierające ogrom zgromadzonego przez Redaktora materiału historycznego, w tym rozszyfrowanie wielu nazwisk i nazw instytucji, które objaśniają, naświetlają i umożliwiają właściwe odczytanie zapisków prymasa Wyszyńskiego. Na wielkie uznanie zasługują treściwe objaśnienia nazw kongregacji, urzędów i tytułów, uwzględniające tak rok 1962 jak i czasy obecne. Podkreślić też należy, że indeks osób jest dokładny i bardzo przydatny.

Przedstawione opracowanie źródłowe ma bardzo duże znaczenie poznawcze. Dokładnie prezentuje ono refleksje i decyzje, w tym decyzje personalne i regulacje prawne inspirowane lub wydawane przez prymasa Wyszyńskiego. Pokazuje sposób kierowania Kościołem w Polsce, a także troskę Prymasa o godne reprezentowanie interesów Polski i Kościoła za granicą. Ale daje też wyjątkową okazję poznania nastawienia władz PRL oraz pro-partyjnych publicystów do niego i do całego Kościoła w Polsce.

Autor opracowania dobrze wykorzystał bogate źródła i opracowania do analizowanych tematów. Wykazał się dobrą znajomością historyczną i prawną analizowanej problematyki, wnikliwością badawczą i szerokim wykorzystaniem literatury. Język zawartych w przypisach komentarzy jest poprawny, jasny i staranny. W interpretacji zapisków Prymasa Redaktor wykazał się rzeczowością i naukową bezstronnością.

Tę cenną publikację z całym przekonaniem polecam nie tylko historykom, badaczom historii państwo-Kościół, prawnikom, duszpasterzom, lecz także wszystkim zainteresowanym wiarygodnym poznaniem historii Kościoła w Polsce tego okresu, w tym studentom i młodzieży. Publikacja szczególnie polecana jest zaangażowanym katolikom oraz dojrzałym intelektualnie innym chrześcijanom.

KS. HENRYK WITCZAK ^{a, b, ©}

 <https://orcid.org/0000-0002-6542-3501>

^a Akademia Katolicka w Warszawie, Studium Teologii, ul. św. Maksymiliana Marii Kolbego 2, 62-510 Konin, PL

^b Teologiczne Towarzystwo Naukowe Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek, PL

[©] HWitczak@Eta.PL

Kazimierz Rulka, *Formacja intelektualna Sługi Bożego Wojciecha Owczarka, Włocławek 2021, 116 s.*

Wojciech Owczarek to jedna z najciekawszych postaci okresu międzywojennego diecezji ze stolicą we Włocławku. Pracownik wielu wydziałów Kurii Diecezjalnej, Sądu Kościelnego, profesor Seminarium Duchownego, biskup pomocniczy i wreszcie patron powstałego we Włocławku Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy od Niepokalanej Maryi. Człowiek głębokiej duchowości, a dziś Sługa Boży. Żył w latach 1875–1938, edukacja 1881–1901, święcenia kapłańskie 1898, sakra biskupia 1918.

Tę znamienitą postać przedstawił w swojej pracy ks. Kazimierz Rulka, długoletni dyrektor Biblioteki Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku, bibliofil, znawca literatury i dziejów diecezji. Ukazał swojego bohatera od dotychczas mało zbadanej strony, a mianowicie jego formacji intelektualnej.

Autor pracy omówił edukację Wojciecha Owczarka dzieląc ją na dwa etapy: I – Wykształcenie ogólne zdobyte w szkole elementarnej, na etapie gimnazjalnym, uzupełnione na początku Seminarium Duchownego; II – Wykształcenie filozoficzne i teologiczne zdobyte w Seminarium Duchownym i Akademii Duchownej w Petersburgu.

Ks. Kazimierz omawiając dwa wyżej zarysowane etapy edukacji na podstawie znanych mu programów nauczania i faktycznego prowadzenia procesu edukacyjnego (zwłaszcza seminarium i akademii) przez konkretnych wykładowców, wykazał, czego mógł się nauczyć uczeń i student Wojciech Owczarek, a także jakie braki w wykształceniu wymagające uzupełnienia mogły się pojawić.

Tłem dla tych rozważań były dwa dokumenty, a mianowicie program samoskształcenia przygotowany przez ks. Owczarka u początków kapłaństwa w roku 1901 oraz katalog zidentyfikowanych pozycji książkowych posiadanych przez

ks. Wojciecha, a następnie przekazanych do bibliotek: KUL w Lublinie, WSD we Włocławku i Zgromadzenia Sióstr Wspólnej Pracy.

Ks. Rulka ukazał zatem, czego mógł nauczyć się bohater jego pracy (program nauczania), czego chciał się nauczyć (program samokształcenia) i co z tego przypuszczalnie zrealizował (katalog posiadanych książek).

Praca została zredagowana w następujący sposób: Wstęp; I. Wykształcenie ogólne. 1. Szkoła podstawowa (elementarna); 2. Szkoła średnia (gimnazjum); 3. Uzupełnienie wiedzy ogólnej (3.1. Z zakresu historii; 3.2. Z zakresu języka polskiego i historii literatury polskiej); 4. Znajomość języków obcych (4.1. Język hebrajski; 4.2. Języki klasyczne: greka i łacina; 4.3. Języki nowożytne); II. Wykształcenie filozoficzne i teologiczne. 1. Studia filozoficzne; 2. Studia teologiczne (2.1 Bibliistyka; 2.2 Patrologia; 2.3. Teologia dogmatyczna; 2.4. Apologetyka; 2.5. Teologia moralna; 2.6. Teologia ascetyczna i mistyczna; 2.7. Teologia pasterska; 2.8. Homiletyka; 2.9. Katechetyka; 2.10. Liturgika; 2.11. Śpiew kościelny; 2.12. Prawo kanoniczne; 2.13. Historia Kościoła); Podsumowanie.

Pozycję uzupełnia aneks, który zawiera spis zidentyfikowanych pozycji z księgozbioru bp. W. Owczarka we wskazanych wyżej bibliotekach, a także kilka czarno-białych zdjęć, z których jedno jest portretem bohatera pracy.

Praca ta jest cenna dla osób pochyłających się nad zagadnieniami badawczymi, zarówno związanymi z naukami kościelnymi, jak i świeckimi.

Dla historyków jest ciekawym uzupełnieniem wiadomości o bp. Wojciechu Owczarku, zwłaszcza w perspektywie rocznic, które niebawem będzie celebrowała diecezja, a więc 900-lecia powstania diecezji ze stolicą we Włocławku, a szczególnie 100-lecia jej obecnej formy organizacyjnej czyli diecezji włocławskiej.

Dla teologów i filozofów jest przyczynkiem do poznania sposobu kształcenia przyszłych duszpasterzy w Seminarium Duchownym we Włocławku na przełomie XIX i XX wieku, a także kształcenia przyszłych urzędników diecezjalnych, do tego bowiem została powołana Akademia Duchowna w Petersburgu. W pracy przedstawiono kształcenie filozoficzno-teologiczne oparte na programie nauczania, dostępnych podręcznikach, a także imiennie wykazanych wykładowcach.

Zajmującym się życiem społecznym w okresie Królestwa Polskiego ukazuje, jak dziecko z niebogatej rodziny chłopskiej, mogło dzięki trosce rodziców i pomocy duszpasterzy, pokonywać trudności i osiągać kolejne szczeble edukacyjne.

Dla badających systemy edukacyjne, zwłaszcza na przełomie XIX i XX wieku w Królestwie Polskim, będzie przyczynkiem do poznawania ówczesnych form nauczania.

Bibliofilów i znawców księgarstwa zapozna z funkcjonującymi w tamtym czasie na ziemiach polskich wydawnictwami naukowymi, zarówno autorów polskich, jak i zagranicznych, a także dostępnymi wtedy na ziemiach polskich wydawnictwami literatury pięknej.

Podsumowując, mimo niewielkich rozmiarów, jest to ciekawa praca, która powinna budzić zainteresowanie przedstawicieli różnych dziedzin nauki.

WYKAZ SKRÓTÓW

- AAS – „Acta Apostolicae Sedis”, 1909→
- AtK – „Ateneum Kapłańskie”, 1909→
- ComP – „Communio”, ed. pol. 1981→
- DCE – Benedykt XVI, Encyklika *Deus Caritas est*, 2005
- DE – Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 1964
- DiM – Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, 1980
- DS – H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 1995.
- EG – Franciszek, pap., Adhortacja *Evangelii gaudium*, 2013
- EK – *Encyklopedia katolicka*, t. 1–20, Lublin 1973–2015
- EKość – *Encyklopedia kościelna* podług teologicznej Encyklopedii Wetzera i Weltego z licznymi jej dopełnieniami, t. 1–33, Warszawa – Płock – Włocławek 1873–1933
- FR – Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, 1998
- KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 1965
- KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1964
- KKK – *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994
- KL – Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*, 1963
- KPK – Kodeks prawa kanonicznego, 1983
- MDWł – „Miesięcznik Diecezji Włocławskiej – Kronika”, 2005→
- OsRomPol – „L’Osservatore Romano” (ed. pol.), 1980→
- PG – *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, I–CLXI, wyd. J.P. Migne, 1855–1866
- PrKan – „Prawo Kanoniczne”, 1958→

- PSB – *Polski słownik biograficzny*, t. 1–53, Kraków – Wrocław – Warszawa 1935–2021
- RBL – „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 1948→
- ReP – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia*, 1984
- RF – „Roczniki Filozoficzne”, 1948→
- RMis – Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, 1990
- SPhCh – „Studia Philosophiae Christianae”, 1965→
- SPTK – *Słownik polskich teologów katolickich*, t. 1–10, Warszawa 1981–2019
- SRRD – „Tribunal Apostolicum Sacrae Rotae Romanae. Decisiones et sententiae” 1912→
- 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. 1–9, Włocławek 2004–2021
- VD – Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, 2010
- ZN KUL – „Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego”, 1957→

SPIS TREŚCI

CONTENTS

Słowo wstępne Krzysztofa Wętkowskiego, Biskupa Włocławskiego	7
Introductory wording of the Bishop of Włocławek diocese, Krzysztof Wętkowski	

* * *

KS. HENRYK WITCZAK	
Ks. Idzi Benedykt Radziszewski – uczeń i student	9
Fr. Idzi Benedykt Radziszewski – pupil and student	

KS. ZDZISŁAW PAWŁAK	
Ks. Idzi Benedykt Radziszewski jako profesor i rektor Seminarium Duchownego we Włocławku	36
Fr. Idzi Benedykt Radziszewski as a professor and rector of the Seminary in Włocławek	

IRENA WODZIANOWSKA	
Działalność księdza rektora Idziego Radziszewskiego w Petersburgu	48
Activities of rector idzi Radziszewski in St. Petersburg	

KS. MIROSŁAW KALINOWSKI	
Ks. Idzi Radziszewski – twórca Uniwersytetu Lubelskiego	63
Fr. Idzi Radziszewski – founder of the Lublin University	

KS. STANISŁAW JANECZEK	
Ks. Idzi Radziszewski jako filozof w kontekście poglądów Désiré Merciera	82
Fr. Idzi Radziszewski as a philosopher in the context of Désiré Mercier's views	

ADAM BIELA

- Wykłady z psychologii ks. Idziego Benedykta Radziszewskiego
i jego współpracowników w Katolickim Uniwersytecie
Lubelskim 129
Psychology lectures by rev. Idzi Benedykt Radziszewski
at the Catholic University of Lublin

* * *

KS. KRZYSZTOF SIENIAWSKI

- Cudowny połów z J 21, 1–14 jako obraz Kościoła eschatologicznego
w świetle *Super Ioannem* św. Tomasza z Akwinu 153
The miraculous catch of fish in John 21, 1–14 as an image of the eschatological
church in the light of *Super Ioannem* by st. Thomas Aquinas

ADAM DROZDEK

- Jean-Baptiste Bullet and the miracle of normality 169
Jean-Baptiste Bullet i cud normalności

KS. ANDRZEJ TOMALAK

- Encyklika *Ut unum sint* papieża Jana Pawła II jako zaproszenie
do dyskusji o prymacie papieskim 180
The encyclical *Ut unum sint* of pope John Paul II as an invitation
to a discussion on papal primacy

KS. ANDRZEJ NOWICKI

- Pojęcie i funkcja symbolu religijnego 199
The concept and function of a religious symbol

BP HENRYK WEJMAN

- Duchowe zaangażowanie w przeżywanie Eucharystii 213
Spiritual involvement in experiencing the Eucharist

BP JACEK KICIŃSKI CMF

- Specyfika posłuszeństwa kapłana diecezjalnego i kapłana zakonnego.
Podobieństwa i różnice 235
The nature of obedience of a diocesan priest and a religious one.
Similarities and differences

KS. WŁADYSŁAW PIECHOTA

- Elementy duchowości w nauczaniu błogosławionego kardynała
Stefana Wyszyńskiego 250
Elements of spirituality in blessed cardinal Stefan Wyszyński

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI	
Przebaczenie chrześcijańskie a sprawiedliwość	279
Christian forgiveness and justice	
KS. MARCIN BANACZYK	
Religijność wrocławskiej młodzieży akademickiej	
na podstawie próby „studium przypadku	
opartego o praktykę sakramentu spowiedzi?	295
Religiousness of Wrocław academic youth, based on a sample of “case study”	
in accordance with the practice of the sacrament of confession	
KS. MARIUSZ CHROSTOWSKI	
Duszpasterstwo szkolne: wgląd w (ponad)diecezjalne założenia	
konceptyjne niemieckiej Schulpastoral oraz impulsy dla Kościoła	
w Polsce	307
School pastoral care: an insight into the (over) diocesan conceptions	
of the German Schulpastoral and the impulses for the Church in Poland	
KS. JERZY JASTRZĘBSKI	
Rodzina Bogiem silna według Prymasa Tysiąclecia	330
A strong in God family according to the Primate of the Millennium	
KS. DARIUSZ KWIATKOWSKI	
Teologiczne treści modlitw liturgicznych święta Jezusa Chrystusa	
Najwyższego i Wiecznego Kapłana	366
The theological content of the liturgical prayers of the Feast of Jesus Christ	
the High and Eternal Priest	
KS. WITOLD OSTAFIŃSKI	
Wychowanie poprzez słowo. Znaczenie środków językowych	
w oddziaływaniu pedagogicznym Jana Pawła II	380
Education through word. the meaning of linguistic means in pedagogical impact	
of John Paul II	
KS. IRENEUSZ WERBIŃSKI	
Pedagogia mieszkańców wsi ukazana	
w artykułach „Tygodnik Rolników Obserwator”	394
Pedagogy of village inhabitants presented in the articles	
of “Tygodnik Rolników Obserwator”	
KS. KAZIMIERZ PANUŚ	
Niepowodzenia kaznodziejskie	414
Preaching failures	

KS. JANUSZ BORUCKI	
Synod Biskupów wyrazem kolegialnej troski o Kościół	429
Synod of Bishops together with collegial care for the Church	
KS. BARTOSZ TROJANOWSKI	
Uświęcające zadanie Kościoła i prawo do sakramentów	
w niebezpieczeństwie śmierci	454
Sanctifying the function of the Church and the right to the sacraments	
in the danger of death	
KS. KRZYSZTOF GRACZYK	
Wpływ zaburzonej osobowości narkomana na dobro potomstwa ..	474
The influence of disordered drug addict's personality on his offspring	
KS. JANUSZ GREŻLIKOWSKI	
Archiwa kościelne w świetle obowiązujących norm kanonicznych ..	499
Church archives in the light of current canonical norms	
KS. ANTONI PONIŃSKI	
Pasterz Kościoła w Polsce, obrońca narodu... ..	522
The shepard of the Church in Poland, the nation defender...	
KS. GRZEGORZ ADAMIAK	
Rola biskupa Jana Wosińskiego w animacji misyjnej	
Kościół w Polsce	543
The role of bishop Jan Wosinski in the missionary animation of the Church in Poland	
JAROSŁAW RÓŻAŃSKI OMI	
Wartości ludzkie i chrześcijańskie gidarskich obrzędów pogrzebowych	
(północny Kamerun)	574
Human and christian values of gidar funeral rites (Northern Cameroon)	
VLADISLAVIENSIA	
KS. LECH KRÓL	
Tematyka kazań bł. biskupa Michała Kozala	591
The subject of blessed bishop Michał Kozal's sermons	
KS. PAWEŁ SZCZEPANIAK	
Próba analizy ołtarza bocznego pw. Świętego Józefa	
z bazyliki mniejszej w Sieradzu	623
An attempt to analyze the side altar dedicated to Saint Joseph	
in the minor basilica in Sieradz	

ARKADIUSZ CIECHALSKI

Zawierzyć Bogu całkowicie.

Twórczość Stanisława Kazimierza Leszczyńskiego (1944–2020) ... 640

To trust God completely. The work of Stanisław Kazimierz Leszczyński (1944–2020)

SPRAWOZDANIA I RECENZJE

REPORTS AND REVIEWS

Sprawozdanie z działalności Teologicznego Towarzystwa Naukowego
Wyższego Seminarium Duchownego we Włocławku w roku 2021

– ks. Janusz Borucki, ks. Lech Król 665

The activity report of the Theological Academic Society of the Major Seminary
in Włocławek in 2021

* * *

Emilia Szeliga-Szeligowska, *Wspomnienia o ks. Idzim Radziszewskim
i początkach Uniwersytetu 1917–1920*, opr. J. Jaźwierska, Lublin 2020,

– Irena Wodzianowska 677

Dziesięć słów. Aktualność nauczania św. Jana Pawła II

w 30. rocznicę IV pielgrzymki do Ojczyzny, red. R. Mazur, Kielce 2021

– ks. Kazimierz Skoczylas 679

Stefan Wyszyński, *Pro memoria*, t. 9: 1962, red. A. Poniński, Warszawa 2020

– ks. Ryszard Sztuchmiller 681

Kazimierz Rułka, *Formacja intelektualna Sługi Bożego Wojciecha Owczarka*,
Włocławek 2021 – ks. Henryk Witczak 685

* * *

Wykaz skrótów 687

INFORMACJE DLA AUTORÓW

Teksty do publikacji należy:

- zgłosić w witrynie internetowej: StudiaWloclawskie.PL
- przesłać pocztą elektroniczną na adres:
Redakcja@StudiaWloclawskie.PL
- przesłać pocztą tradycyjną na adres:
Redakcja „Studia Włocławskie”,
ul. Prymasa Stanisława Karnkowskiego 3, 87-800 Włocławek

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.